



Postface. Une perspective comparatiste sur les "sociétés post-esclavagistes"

Elisabeth Cunin

► To cite this version:

Elisabeth Cunin. Postface. Une perspective comparatiste sur les "sociétés post-esclavagistes". Politique africaine, 2015, Post-esclavage et mobilisations, 140, pp.83-98. halshs-01392979

HAL Id: halshs-01392979

<https://shs.hal.science/halshs-01392979>

Submitted on 8 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Postface. Une perspective comparative sur les « sociétés post-esclavagistes »

Ce texte propose d'interroger la notion de « société post-esclavagiste » et la catégorie de « descendant d'esclaves » en ouvrant des pistes de comparaison entre l'Afrique et l'Amérique latine. En s'appuyant sur les articles de ce numéro de *Politique Africaine* et sur quelques travaux récents, il met en lumière des convergences et des différences dans les processus de sortie de l'esclavage, mais aussi les échanges contemporains, d'un côté à l'autre de l'Atlantique, autour de l'héritage de l'esclavage. En Amérique latine, la question du post-esclavagisme se pose au moment des abolitions (XIX^e siècle), tout au long de la construction d'États-nations indépendants, avec le « tournant multiculturel » des années 1980-1990 et l'introduction de politiques de la différence. En se situant ainsi dans des chronologies et des contextes extrêmement différents, il s'agit de faire apparaître des décalages et des rapprochements potentiellement heuristiques entre Afrique et Amérique latine.

Les sociétés post-esclavagistes (avec ou sans tiret ?) renvoient-elles à un critère chronologique, amenant à interroger la sortie du régime esclavagiste, ce qui vient après l'esclavage ? À l'émergence d'un nouveau régime socio-économique et politique basé sur la liberté et l'égalité, par opposition au régime esclavagiste ? Ou le « post-esclavagisme » renvoie-t-il à tout ce qui procède du système esclavagiste, et donc aux formes de maintien/transformation de pratiques et représentations liées à l'esclavage ? Comment appréhender les dynamiques d'actualisation des rapports sociaux nés de l'esclavage ? Peut-on distinguer ce qui est lié à l'esclavage de ce qui ne l'est pas dans la situation des « descendants d'esclaves » ? Comment identifier la population désignée par cette catégorie ? Ces questions sont anciennes dans les Amériques. Elles apparaissent dans les travaux sur les abolitions et sur la constitution des États-nations ; elles resurgissent tout au long des XIX^e et XX^e siècles ; et elles aboutissent aujourd'hui à la mise en place de politiques multiculturelles en Amérique latine ou à la référence à l'Amérique post- raciale incarnée par Barack Obama aux États-Unis. On observe désormais de nombreuses revendications politiques et identitaires de « descendants d'esclaves » en Afrique. Le statut d'esclave est remis en cause, la permanence de pratiques de discrimination dénoncée, les législations questionnées, l'histoire réécrite, à Madagascar, en Tunisie, au Kenya, comme le montrent les articles de ce numéro de *Politique africaine*, mais aussi en Mauritanie, au Mali, au Sénégal, au Maroc, au Mozambique, au Niger, à Maurice, etc. Le récent numéro de *International Journal of African Historical Studies*¹ ou la conférence internationale Slafco, *L'esclavage en Afrique : histoire, héritages et actualité*, organisée à Nairobi en octobre 2014, confirment cet intérêt nouveau. Autre illustration de cette diffusion de la question du post-esclavage : les agences internationales. Après le programme « La route de l'esclave » à l'Unesco, qui a contribué à la patrimonialisation de nombreux « lieux de mémoire » liés à l'esclavage, la conférence de Durban organisée par l'ONU en août-septembre 2001 a rendu publique la question de l'esclavage comme crime contre l'humanité et a suscité de nombreux débats autour des réparations contemporaines de l'esclavage. Dans sa continuité, l'ONU a mis en place le Groupe de travail sur les Afro-descendants, dépendant directement de la Commission des

1. Voir par exemple E. Hahonou et B. Lecocq, « Introduction. Exploring Post-Slavery in Contemporary Africa », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 48, n° 2, 2015, p. 181-192.

droits de l'Homme et a ouvert une « Décennie internationale des personnes d'ascendance africaine » (2015-2024). De même, plusieurs ONG (Anti-slavery, Human Right Law Group, InterAmerican Dialogue) et bailleurs internationaux (Banque mondiale, Banque interaméricaine de développement) disposent désormais de programmes directement orientés par la question de la sortie « effective » de l'esclavage. En Afrique, l'Organisation de l'unité africaine, avant qu'elle ne se transforme en Union africaine, a lancé un appel aux réparations et a souhaité la création du Groupe de personnalités éminentes chargé de promouvoir la cause des réparations.

Face à cette globalisation de la question du post-esclavage, peut-on considérer, avec Achille Mbembe², que « nous sommes tous nègres » ? Que l'esclavage continue de structurer les rapports sociaux à un niveau global ? Le néolibéralisme serait alors une émanation de l'esclavage, le subalterne, la nouvelle figure de l'esclave, la Méditerranée noire (traite des migrants subsahariens) une version contemporaine de l'Atlantique noir. Le « Nègre » devient le symbole de la subordination et de l'exclusion ; et aussi de la résistance. Il est le « paradigme de l'assujettissement et des modalités de son dépassement³ » dans une analyse qui s'ancre directement dans la traite et l'esclavage. « Il serait erroné de croire que l'on est définitivement sorti de ce régime dont le commerce négrier, puis la colonie de plantation ou simplement d'extraction furent les scènes originaires⁴ ». Un tel schéma d'analyse permet-il de mettre en lumière les mécanismes de domination et de résistance dans leurs contextes spécifiques ? À partir du moment où l'on présuppose que l'esclavage est partout en jeu, la recherche ne risque-t-elle pas de confirmer ce point de départ, sans en questionner la pertinence et sans s'arrêter sur d'autres éléments d'analyse ? N'a-t-on pas tendance parfois à « sur-esclavager » des pratiques qui relèvent de logiques sociales complexes et multiples ?

*L'Atlantique noir*⁵ a constitué un immense apport en termes de reconnaissance d'un champ d'étude, de mise en lumière du lien entre modernité, esclavage et espace atlantique. Il ne doit pas néanmoins susciter une homogénéisation de cet espace ni une focalisation sur les circulations transatlantiques. L'Amérique latine, par exemple, invite à une recontextualisation des outils et concepts s'appliquant, avant tout, à un univers de référence anglo-saxon, tant au niveau des pratiques des acteurs étudiés que du cadre scientifique dans lequel ces outils et concepts ont été élaborés⁶. Au-delà de la référence globalisée à une « diaspora noire », il est nécessaire de comprendre les formes de domination, d'altérisation, de ressemblance dans leurs expressions sociales et historiques concrètes.

À partir de la lecture des articles composant le dossier de *Politique africaine*, je ferai un détour par l'Amérique latine, afin de dégager quelques éléments de comparaison qui permettent de mieux comprendre certaines spécificités latino-américaines et ouvrent potentiellement la voie, en retour, à de nouveaux éclairages sur l'Afrique. Il s'agit ainsi de favoriser un dialogue entre champs de recherche africaniste et américaniste sur le « post-esclavage », afin de saisir les mécanismes à la fois communs et divergents de la « sortie » de l'esclavage. Il n'est pas question de se livrer à des analyses généralisantes sur l'« Amérique latine » ou sur l'« Afrique », mais de discuter quelques pistes de comparaison pour de futures recherches qui devront être contextualisées avec précision. Les États-Unis ne sont pas absents d'une telle réflexion : ils constituent, de fait, une référence incontournable, tant en Amérique latine qu'en Afrique, dans les travaux sur les sociétés esclavagistes et post-esclavagistes.

2. A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2013.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 28

5. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993.

6. C. Agudelo, C. Boidin et L. Sansone Livio (dir.), *Autour de « l'Atlantique noir ». Une polyphonie de perspectives*. Paris, Éditions de l'IHEAL, 2008.

Abolition de l'esclavage

L'esclavage a bel et bien été aboli en Amérique latine... On évoquera, certes avec raison, la prostitution comme une nouvelle traite globalisée, certaines conditions de travail proches de l'esclavage ou la marginalisation des populations noires, mais le statut d'esclave est illégal et la mobilisation contemporaine de la catégorie « esclave » est rare. Si, en Amérique latine, les abolitions ont été longues et contradictoires, elles sont désormais anciennes et reconnues. Non seulement ces abolitions sont lointaines (plus d'un siècle), mais elles ont également souvent coïncidé avec les indépendances : indépendance en 1810-1819, abolition en 1821 (*libertad de vientres*) puis 1851 en Colombie ; indépendance en 1810-1821, abolition en 1829 au Mexique ; instauration de la République en 1889, abolition en 1888 au Brésil.

En Amérique latine, abolitions et indépendances se conjuguent dans un même moment fondateur de la citoyenneté, dans lequel les références à l'origine, à l'appartenance raciale ou ethnique sont prohibées (voir, par exemple, la disparition des catégories raciales et ethniques dans les recensements). La question de la citoyenneté est simultanément une question de liberté, les sociétés post-esclavagistes étant également des sociétés postcoloniales. Ce qui n'empêche pas le maintien de pratiques et idéologies racistes⁷. En ce sens, les pays d'Amérique latine célèbrent leurs indépendances (voir les fortes mobilisations autour des célébrations des bicentennaires des indépendances en 2010) bien plus que leurs abolitions et la question de la « mémoire de l'esclavage » reste marginale dans l'espace public. Plus précisément, les récits mémoriels latino-américains liés à l'esclavage mettent en scène deux catégories de personnages : d'une part, les esclaves en fuite (*cimarrones*) qui ont donné naissance aux « premiers peuples libres » des Amériques (Benkos Biohó, Yanga, Zumbi), et, de l'autre, les troupes de mulâtres dans les luttes contre la couronne espagnole (*lanceros de Getsemani* en Colombie, *milicias pardas* au Venezuela ou au Costa Rica). Dans les deux cas, la liberté est associée à une mobilisation (pré)indépendantiste et la fin de l'esclavage s'inscrit dans un projet politique (qui pourra par ailleurs être considéré comme inventé ou inabouti).

La situation est différente aux États-Unis (indépendance en 1776, abolition en 1865), dans la Caraïbe anglo-saxonne (par exemple en Jamaïque, avec une abolition en 1833 et une indépendance en 1962) ou dans les Antilles françaises (abolition en 1848, sans indépendance mais avec intégration à la République). En Afrique, ces abolitions sont plus tardives et pas toujours effectives ; en outre, elles s'inscrivent souvent dans un contexte colonial et sont ainsi attachées à un nouveau rapport de domination ; enfin, elles ne satisfont ni les administrateurs coloniaux européens, ni les élites africaines⁸. Les catégories liées aux hiérarchies serviles sont d'usage courant, certains groupes revendiquant même leur maintien dans un statut d'esclave. Une telle situation s'explique car l'esclavage continue d'être un rapport social fonctionnel et significatif permettant aux acteurs, dominants et dominés, de se positionner. Les travaux d'Oliver Leservoisier⁹ en Mauritanie sur le maintien d'un statut servile, à la fois infériorisant et protecteur, l'ont bien montré ; ceux de Marie-Pierre Ballarin, dans ce numéro, illustrent comment la catégorie d'esclave peut, paradoxalement, être mobilisée dans des revendications

7. Sur la Nouvelle Grenade (aujourd'hui le Venezuela, la Colombie et le Panama), voir C. Thibaud, « La loi et le sang. "Guerre des races" et constitution dans l'Amérique bolivarienne » [en ligne], *La Révolution française*, 8 janvier 2011, <lrf.revues.org/233>, consulté le 3 novembre 2015.

8 I. Thioub, « Stigmates et mémoires de l'esclavage en Afrique de l'Ouest : le sang et la couleur de peau comme lignes de fracture » [en ligne], Fondation Maison des sciences de l'homme, 10 octobre 2012, <halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP/halshs-00743503>, consulté le 3 novembre 2015.

9. O. Leservoisier, « Esclavage et usages du passé chez les groupes d'origine servile : les enjeux autour de la réactualisation du titre de chef des esclaves (jagodin) à Kaédi », in O. Leservoisier et S. Trabelsi (dir.), *Résistances et mémoires des esclavages. Espaces arabo-musulmans et transatlantiques*, Paris, Karthala, coll. « Esclavages », 2014, p. 173-192.

citoyennes, dans une société kenyane où l'appartenance à un groupe détermine l'accès aux droits. Il demeure ainsi important de mieux comprendre pourquoi l'esclavage disparaît, se maintient, se transforme, en termes politiques, économiques, sociaux, culturels.

Catégories d'appartenance et de désignation

Quelle pertinence a la catégorie « descendants d'esclaves », pour définir une appartenance liée à un statut posé comme originel et fondateur ? Qu'ont en commun les « descendants d'esclaves » d'Afrique et d'Amérique latine ? Du Honduras et d'Argentine ? De Madagascar et du Maroc ? Devrait-on alors parler de descendants d'esclaves de deuxième ou de troisième génération ? Quels sont les marqueurs de différenciation mobilisés, imposés ou appropriés ? En Amérique latine, les catégories en usage sont avant tout celles d'« Afro-descendant » ou « Afro-Colombien », « Afro-Brésilien », etc. Les recherches actuelles portent sur les modalités de reconnaissance d'une identification « afro-descendante » ou sur l'émergence d'un champ d'étude « afro-latino-américain¹⁰ ». Ces catégories supposent donc l'actualisation continue de la référence à une origine commune, l'Afrique. Parallèlement, le terme « Noir » n'a pas disparu, ce qui suscite deux axes d'analyse : sur le croisement entre logiques raciales et ethniques des assignations catégorielles ; sur la déconstruction de la relation « esclave-Noir », qui repose sur une naturalisation des deux catégories interdisant de penser l'esclave autrement qu'en termes raciaux et le « Noir » indépendamment d'un statut servile¹¹. Il s'agit ainsi d'analyser la généalogie d'un stigmat, de comprendre les formes contemporaines de la discrimination raciale et les références – implicites ou explicites, politiques ou culturelles – qu'elle convoque à un acte fondateur problématique, l'esclavage.

Dans le même temps, le stigmat peut également être inversé, comme l'illustrent les Palenqueros en Colombie¹² ou les Garifuna en Amérique centrale¹³. La préservation de traits culturels, une histoire spécifique, un rapport particulier au territoire sont alors mis en avant. On retrouve des processus similaires dans le cas des élites freretowniennes descendantes

10. P. Wade, « Afro-Latin Studies. Reflections on the Field », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 1, n° 1, 2006, p. 105-124.

11. En ce sens, la réflexion sur les catégories locales est fondamentale, comme le montre la distinction entre « Noirs » (*mainity*) et « descendants d'esclaves » (*andevo*) dans l'article de Marco Gardini sur Madagascar dans ce dossier.

12. Descendants des Noirs marrons du village de Palenque de San Basilio, ils ont longtemps été considérés comme les « Noirs noirs » de la région (plus sauvages, dangereux, isolés, etc. que les « Noirs ») ; dans les années 1980 et surtout 1990, une petite élite politique et culturelle *palenqueraa* su mobiliser le nouveau cadre multiculturel de la nation pour faire de Palenque un symbole de liberté et de citoyenneté, de maintien de pratiques culturelles (créole espagnol, religion, musique, etc.), de promotion de l'éducation (ethno-éducation). Le village a obtenu le titre de Patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'Unesco en 2005 et la catégorie « Palenquero » est devenue une catégorie administrative, notamment dans les recensements. Voir É. Cunin, *Métissage et multiculturalisme en Colombie. Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris, IRD/L'Harmattan, coll. « Connaissances des hommes », 2004.

13. Suite au naufrage de leur bateau venu d'Afrique sur l'Île de Saint-Vincent-et-les-Grenadines, dans la Caraïbe au début du XVII^e siècle, les esclaves rescapés se sont mélangés aux groupes amérindiens locaux. Prise au milieu des rivalités impérialistes entre l'Angleterre et la France, cette population d'origine africaine et amérindienne migre vers l'Île de Roatan, puis vers la côte caraïbe de l'Amérique centrale (Honduras, Nicaragua, Guatemala, Belize) à la fin du XVIII^e siècle. Les Garifuna sont aujourd'hui considérés comme un groupe ethnique (d'abord indigène, aujourd'hui afro-américain) ayant préservé une culture spécifique (langue, religion, musique, etc.), mettant en avant une histoire de lutte et d'indépendance (arrivés libres sur le continent américain) et se situant dans une double logique nationale et transnationale (à l'échelle de l'Amérique centrale et en lien avec les États-Unis). La culture garifuna a également obtenu le statut de Patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'Unesco en 2001. Voir C. Agudelo, « Les Garifuna. Transnationalité territoriale, construction d'identités et action politique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, n° 1, 2011, p. 47-70.

d'esclaves du Kenya (MariePierre Ballarin dans ce numéro) ou des Gando au Bénin¹⁴, qui donnent naissance à la création de groupes ethniques. L'enjeu est donc de comprendre, dans des contextes sociohistoriques précis, les logiques d'auto et d'hétéro-désignation, la combinaison des catégories vernaculaires et des catégories instaurant une appartenance transfrontalière, la multiplicité des critères d'identification (origine, phénotype, histoire, ethnicité, culture, religion, etc.). C'est en ce sens que Marco Gardini évoque, dans son article sur Madagascar, la reconstruction des généalogies, la qualification raciale, le lieu de résidence, le comportement, la pauvreté comme autant de marqueurs, mobilisés de façon fluctuante, des « descendants d'esclaves ».

La comparaison révèle également une autre piste de recherche, celle du statut des populations noires non nationales, issues de migrations qui constituent une autre caractéristique des sociétés post-esclavagistes¹⁵ : subsahariens en Tunisie au XXI^e siècle, freretowniens arrivés aux XIX^e siècle au Kenya, migrants caribéens en Amérique centrale aux XIX^e et XX siècles. Cette double assignation – raciale et nationale – amène les auteurs de ce numéro à parler d'« extranéité absolue » (Inès Mrad Dali) et de statut d'*alien* (MariePierre Ballarin), alors que, pour l'Amérique centrale, Trevor O'Reggio interroge la coexistence contradictoire entre citoyenneté et aliénation¹⁶. En outre, ces « étrangers noirs » incarnent parfois le « dilemme de statut » analysé par le sociologue étatsunien Everett Hughes¹⁷, quand leur couleur n'est pas en correspondance avec leur classe : fonctionnaires de la Banque africaine de développement en Tunisie, élite au service de l'administration coloniale au Kenya, travailleurs qualifiés proches des entrepreneurs étatsuniens en Amérique centrale.

De l'esclavage à la race.

L'abolition de l'esclavage n'a pas entraîné l'élimination de la référence à la race ; au contraire, celle-ci a été mobilisée pour justifier le maintien de l'altérité des « descendants d'esclaves ». Aux États-Unis, la règle du *one drop rule*¹⁸ vise à maintenir une barrière infranchissable entre « Blancs » et « Noirs » (qui sera contournée par de multiples logiques de *passing*, de franchissement de cette frontière). En Amérique latine, le statut des « populations noires » est, lui, ambigu, entre invisibilité et stigmatisation, entre paradigme de l'altérité et du même, entre endogénéité et extériorité. La règle étatsunienne du *one drop rule* ne fonctionne pas en Amérique latine et la notion de « race sociale¹⁹ » rend bien compte du caractère contextuel de cette identification et de sa superposition avec des critères de classe et de genre. En outre, il faut également rappeler l'importance des catégories intermédiaires en Amérique latine. Les sociétés latino-américaines se pensent moins en « noir » et « blanc » qu'en termes de continuum socio-racial. Cette situation rend difficile l'adhésion à des catégories englobantes (les « Noirs », les « descendants d'esclaves ») et favorise les logiques de division,

14. Voir les travaux d'E. Hahonou, « Propriété, citoyennetés et héritage de l'esclavage au Nord Bénin », *Politique africaine*, n° 132, 2013, p. 73-93.

15. Voir notamment les travaux de M. Rodet, *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal, 1900-1946*, Paris, Karthala, 2009. Pour l'Amérique latine, voir par exemple D. Scott FitzGerald et D. Cook-Martin, *Culling the Masses. The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2014.

16. T. O'Reggio, *Between Alienation and Citizenship. The Evolution of Black West Indian Society in Panama, 1914-1964*, Lanham, University Press of America, 2006.

17. E. C. Hughes, « Dilemmas and Contradictions of Status », *The American Journal of Sociology*, vol. 50, n° 5, 1945, p. 353-359.

18. La règle « de la goutte de sang » qui définit par l'ascendance l'appartenance à la catégorie « Noir ».

19. C. Wagley, « On the Concept of Social Race in the Americas », in J. I. Dominguez, *Essays on México, Central and South America. Scholarly debates from the 1950s to the 1990s*, New York/Londres, Garland Publishing Inc, 1994.

de cooptation et d'ascension sociale individuelle²⁰. La référence au métissage constitue un véritable principe d'organisation socio-raciale, qui ne signifie pas disparition des catégories raciales dans une société homogène, mais racialisation diffuse de l'ordre social. En ce sens, ce qui est en jeu en Amérique latine, ce n'est pas tant l'esclavage que les processus de racialisation et de production d'inégalités, issus de l'esclavage, mais aussi des structures politiques conservatrices, de la concentration des richesses ou des économies néolibérales.

La question de la race, longtemps délaissée pour celle de l'ethnicité, est également centrale en Afrique, comme le rappellent les travaux de Bruce Hallou de Chouki El Hamel²¹, et son articulation avec l'esclavage et le post-esclavage est désormais interrogée. Si les références au clivage Noir/Blanc étatsunien ou au continuum racial latino-américain ne sont pas transposables à l'Afrique, les mécanismes de naturalisation de l'esclave et du descendant d'esclaves, la construction d'une distinction (biologique, culturelle, politique, économique) entre maître et esclave sont également au cœur des travaux sur les sociétés post-esclavagistes en Afrique. Ibrahima Thioub en dégage quelques éléments :

« Dans le contexte africain où maîtres et esclaves partagent la même identité chromatique, il a été mis en œuvre la notion de pureté de sang des maîtres *versus* impureté de celui des esclaves. Elle s'y est révélée efficace dans la construction de l'altérité de l'esclave ainsi figé dans un statut naturel (sang) où ni l'abolition, peu envisageable, ni l'affranchissement ne gomme la macule servile. L'idéologie de la pureté de sang ne s'applique pas uniquement à l'esclavage. Elle a probablement pour origine la discrimination professionnelle qui donne naissance aux castes. Dans ce modèle, la mémoire occupe une place centrale : la capacité à retracer sa généalogie constitue le principal moyen de preuve de son appartenance sociale²² ».

Sur le « post » de « post-esclavagiste » : continuités et discontinuités

Les États-Unis ont souvent été analysés en termes de permanence d'une structure sociale héritée de l'esclavage, dans laquelle la catégorie « Noir » remplacerait celle d'esclave. Pour Andrew Hacker, « être "noir" en Amérique porte la marque de l'esclavage. Même après l'émancipation [...] les Noirs ont continué à être vus comme une espèce inférieure, non seulement inadaptée à l'égalité, mais ne méritant même pas la chance de montrer leur valeur [...]. Il demeure un soupçon non-dit : existerait-il dans la race noire quelque chose qui la destine à l'esclavage ?²³ ». De même, la magistrale démonstration de Loïc Wacquant sur les « quatre institutions particulières » ayant encadré les populations noires aux États-Unis contribue à mettre en évidence un système de domination fondé sur l'esclavage²⁴. Il y a ainsi une continuité de l'esclavage à Jim Crow puis au ghetto, et enfin à l'hyperghetto et à la prison. L'emprisonnement massif des jeunes noirs est clairement présenté comme une forme contemporaine de mise en esclavage. Reprenant Moses Finley sur la distinction entre sociétés à esclaves et sociétés esclavagistes, Loïc Wacquant prolonge la distinction en l'appliquant aux sociétés à prisons et aux sociétés carcérales. De son côté, Christine Chivallon utilise le terme

20. Voir par exemple A. Helg, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

21. B. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge University Press, 2011 ; C. El Hamel, *Black Morocco. A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2013.

22. I. Thioub, « Stigmates et mémoires de l'esclavage... », art. cité, p. 11.

23. A. Hacker, *Two Nations. Black and White, Separate, Hostile, Unequal*, New York, Charles Scribner's Sons, 2003, p. 18.

24. L. Wacquant, « De l'esclavage à l'incarcération de masse. Notes pour penser la question noire aux USA », in P. Weil et S. Dufoix, *L'esclavage, la colonisation et après...* Paris, PUF, 2005, p. 247-273.

de « matrice esclavagiste » pour décrire les sociétés antillaises contemporaines, renvoyant à une « répétition sourde de l'affrontement entre maîtres et esclaves²⁵ », à « un esclavage submergeant²⁶ » instituant une primordialité, à un « nouvel habitus²⁷ » hérité de l'esclavage. On passerait ainsi du paradigme de l'« aliénation », qui fut longtemps le cadre d'analyse des sociétés antillaises, au « trop-plein de mémoire », avec le tournant commémoratif du XXI^e siècle. Dans tous les cas, les sociétés antillaises sont vues à travers le prisme de l'héritage de l'esclavage.

D'un autre côté, Robert Lieberman²⁸, dans ses textes sur l'héritage de l'esclavage (*legacy of slavery*), propose d'étudier concrètement les « configurations politiques » qui favorisent, ou pas, le maintien et la recomposition des rapports de domination mais aussi l'accès aux droits ou la diminution des inégalités. Il définit un cadre pour analyser le rôle des institutions, des idéologies, des acteurs, eux-mêmes hétérogènes, et les convergences– ou les non-convergences –des politiques mises en place pour sortir de l'esclavage. Il s'agit de comprendre comment la société étatsunienne a pu produire à la fois un Barack Obama, président de la première puissance mondiale, et un Iceberg Slim, incarnation de l'exclusion. Il est alors nécessaire d'étudier le ghetto ou la prison en eux-mêmes, sans les appréhender *a priori* comme des conséquences de l'esclavage. Ce sont bien souvent des formes de discrimination multiples, indirectes, systémiques, qui conduisent, dans les faits, au traitement différentiel d'une partie de la population. L'enjeu est de mettre en lumière le poids de l'esclavage dans ces reconfigurations complexes et non linéaires.

De fait, en Amérique latine, même si l'esclavage est sans doute fondateur, il se combine à d'autres mécanismes de domination qui peuvent lui être liés ou pas (racialisation, libéralisme économique, migrations, etc.), mais en tout cas interdisent toute approche qui tendrait à être linéaire et unidimensionnelle. Ainsi, en Colombie, la Loi 70 de 1993, considérée comme la « loi des populations noires », ouvre la voie à de nombreuses mesures différentielles (propriété des terres, modification des programmes éducatifs, postes réservés dans les institutions publiques) ; elle ne fait aucune référence à l'esclavage. Si on observe bien la permanence et la transformation d'un ordre social racialisé qui justifie les hiérarchies héritées de l'esclavage et du colonialisme et renouvelle les mécanismes d'exclusion, il s'agit d'étudier de manière précise les formes prises par ces racismes contemporains dans différents contextes sociohistoriques.

C'est également ce que décrit Inès Mrad Dali dans son article lorsqu'elle rappelle que, si l'esclavage est bien perçu comme un « facteur historique incontournable », il ne constitue pourtant pas une référence forte des associations noires. De même, les « bas quartiers » d'Antananarivo abordés par Marco Gardin sont appréhendés à partir d'une multiplicité de traits (conséquences de l'esclavage, mais aussi inégalités économiques, migrations, divisions de castes, etc.), qui tranche avec la définition ethnico-raciale du ghetto.

Mobilisations post-esclavagistes

Sur quels critères (couleur, statut, histoire, accès aux droits, etc.) les catégories « Noir », « descendant d'esclaves », « Afro-descendant » parviennent-elles à mobiliser une population minorisée ? Les registres d'action sont-ils comparables entre l'Afrique et l'Amérique latine ?

25. C. Chivallon, *L'esclavage du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris, Karthala-Ciresc, coll. « Esclavages », 2012, p. 273.

26. *Ibid.*, p. 291.

27. *Ibid.*, p. 294.

28. R. C. Lieberman, *Shaping Race Policy. The United States in Comparative Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Existe-t-il des liens entre l'Amérique latine et l'Afrique (personnes, idées, ressources) ? Quel rôle jouent les agences internationales ? La reconnaissance d'identités plurielles, en Amérique latine, amène à l'affirmation d'une « citoyenneté ethnique », posant de nouveaux enjeux politiques et conceptuels. Les ressources (identitaires, économiques, etc.) apportées par les politiques multiculturelles ou les mesures de discrimination positive ont incontestablement favorisé les mobilisations. Celles-ci s'articulent autour de deux axes : droit à la différence, d'une part, reposant sur la valorisation d'une « identité ethnique » spécifique (liée à l'origine, à l'histoire, à la culture, etc.) ; droit à l'indifférence, d'autre part, passant par une dénonciation du racisme et revendiquant une intégration effective. Dans les pays africains présentés dans ce numéro, on retrouve une telle distinction : la mobilisation des Freretowniens étudiée par Marie Pierre Ballarin répond à la première logique, dans un contexte où l'appartenance ethnique donne accès aux droits ; le cas tunisien décrit par Inès Mrad Dali s'inscrit, lui, dans une démarche universalisante, mettant en cause la permanence de discriminations raciales.

À ces logiques de « prise de parole » (*voice*) s'associent des pratiques d'ascension individuelle, de mobilisation de « désidentificateurs », d'évitement de la référence au passé (ou au présent) servile. Car l'esclavage reste un stigmaté qu'il est souvent préférable de cacher. C'est bien ce que montre l'article de Marco Gardini, qui étudie les mobilisations de descendants d'esclaves à Madagascar, dans un contexte où l'esclavage n'est pas un enjeu de débats publics. C'est ainsi de façon indirecte, par la création d'un mouvement marxiste et anti-impérialiste, que la question de l'esclavage ressurgit. Dans le même temps, la « métaphore de l'esclavage », renvoyant à des processus de subordination et de discrimination partagés par d'autres acteurs, devient une « arme politique efficace ».

Par ailleurs, l'« enjeu de mémorisation de l'esclavage²⁹ » incite à faire porter l'analyse sur les stratégies d'instrumentalisation du passé esclavagiste dans la reconstruction officielle des récits historiques et des rites associés à la mise en scène du passé. Il amène à étudier comment, selon quelles modalités, à partir de quelles catégories d'acteurs et de quels types de discours, cette « question de l'esclavage » et de sa remémoration trouve sa place dans les politiques et les formes d'expressions locales de la différence. Cette « mémoire » peut prendre des formes diffuses, ne passant pas nécessairement par une mobilisation explicite autour de l'esclavage, mais par des processus d'incorporation s'exprimant de façon non discursive, par des formes de contournement, de retraduction, notamment dans des activités patrimoniales (reconnaissance comme « patrimoine national » de la communauté de Frere-Town), touristiques et festives, ou d'inscription dans des enjeux plus larges (Forum social mondial en Tunisie).

Politiques de la différence

L'Amérique latine n'a pas connu de régime Jim Crow et l'affirmation d'une citoyenneté indifférenciée, intégrant les groupes minorisés, a fait partie des agendas politiques alors que les textes constitutionnels réaffirment l'illégalité de l'esclavage et condamnent la discrimination en fonction de la race ou de la couleur. Il est néanmoins important de rappeler qu'il y a toujours eu, en Amérique latine, des mesures spécifiques à destination des populations indiennes et noires, que ce soit pour les maintenir à l'écart ou pour les intégrer, en termes d'accès aux terres, d'éducation, de reconnaissance culturelle, etc. Les États latino-américains ont instauré, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, des politiques de la différence, orientées par des critères raciaux ou ethniques. La forme la plus aboutie de ces politiques est l'indigénisme, qui met en place des mesures spécifiques destinées à l'intégration des

29. M. Giraud, « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in P. Weil et S. Dufoix, *L'esclavage, la colonisation...*, op. cit., p. 533-558.

populations indiennes aux nations latino-américaines. Une autre logique de différenciation a existé dans les années 1920-1930 (et parfois jusqu'aux années 1960) dans le cadre de l'instauration de politiques migratoires restrictives fondées sur des critères raciaux, ethniques, nationaux, religieux³⁰, qui ont particulièrement touché les migrants afro-caribéens circulant dans l'espace centre-américain après les abolitions. Soulignons que la racialisation des politiques migratoires s'appuie sur un mélange ambigu de référence à l'anthropologie physique et à l'eugénisme, à la priorité nationale (notamment en termes d'emploi) et à la défense d'une spécificité culturelle. En ce sens, ces mesures ne font aucune mention au passé esclavagiste, tout en contribuant à l'émergence de la figure de l'« étranger noir », migrant des sociétés postcoloniales et post-esclavagistes, distincte de celle des populations noires « locales », désormais définies par leur « autochtonie », intégrées aux histoires coloniales et nationales.

Surtout, l'Amérique latine se caractérise par le « tournant multiculturel » des années 1980-1990³¹, qui a notamment fait émerger les « Afro-descendants » sur la scène publique où ils réclamaient une place en tant que « groupe ethnique ». Dans ce cadre, des politiques de la différence destinées aux groupes minorisés (Indiens, Afro-descendants, femmes, homosexuels et désormais « déplacés » ou « victimes » des conflits armés), ont été mises en place dans la plupart des pays d'Amérique latine : accès aux terres, représentation politique, quotas et bourses à l'université, valorisation culturelle, statistiques ethniques, etc. Plus récemment, témoignant sans doute de l'essoufflement de la portée des politiques multiculturelles, de nouvelles mobilisations ont vu le jour autour du maintien de structures sociales inégalitaires, notamment en relation avec des idéologies et des pratiques racistes, elles-mêmes liées, mais en partie seulement, à l'esclavage. De nombreuses analyses portent ainsi sur les distinctions entre politiques de reconnaissance des différences (valorisation identitaire, réécriture de l'histoire, mémoire de l'esclavage, etc.) et politiques redistributives visant à lutter contre les inégalités socio-raciales³² (discrimination positive, quotas, etc.).

Ce numéro de *Politique africaine* montre que ces questions se posent également en Afrique, dans des contextes différents, mais selon des processus qu'il serait utile de comparer. Les termes « absence », « indifférence », « silence » évoqués par Inès Mrad Dali pour décrire la situation des populations noires tunisiennes avant 2011 font écho à celui d'« invisibilité » généralement employé pour qualifier le statut des populations noires en Amérique latine avant les années 1980-1990. Dans les deux cas, on observe une double dynamique d'émergence d'identités collectives et de leur reconnaissance publique, dont il s'agit de comprendre les ressorts. Les transitions des régimes politiques en sont un élément important : « révolution tunisienne », sortie de la dictature militaire au Brésil, crise de l'État en Colombie³³, etc. Mais aussi la généralisation de politiques néolibérales, la diffusion d'Internet, les programmes des agences internationales, etc. Plusieurs questions se posent : comment ont été ou vont être résolues les questions de représentativité politique, de prise en compte statistique de ces minorités, de transformation des récits nationaux³⁴, de réduction des inégalités, de lutte contre le racisme, etc. ? Quelles politiques, de reconnaissance des différences, de redistribution, de compensation sont adoptées ?

30. D. Scott Fitzgerald et D. Cook-Martin, *Culling the Masses...*, op. cit.

31. O. Hoffman, *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, 2010 ; J. Muteba Rahier (dir.), *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

32. N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

33. Dans ces trois exemples, la mise en place d'assemblées constituantes et l'adoption de nouvelles constitutions semblent avoir joué un rôle central.

34. Voir le Shimoni Slavery Museum évoqué par Marie-Pierre Ballarin dans ce numéro.

Globalisation et nationalisme méthodologique

Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant³⁵ ont mis en garde contre l'usage non critique, au Brésil et plus largement en Amérique latine, des catégories (analytiques, pratiques) produites dans le contexte étatsunien. C'est le cas notamment de la « race » ou du terme « Noir » qui n'ont pas la même signification au Nord et au Sud du continent américain ; c'est le cas également des grands modèles d'analyse (espace transatlantique, esclavage de plantation) qui, s'ils ont un intérêt heuristique, ne permettent pas de rendre compte des spécificités locales. À la suite de Bourdieu et Wacquant, il s'agit d'être attentif à l'existence de « traditions nationales » qui mêlent dimensions politique et scientifique, à la nécessité d'une analyse réflexive de ces « concepts en diaspora³⁶ », aux contextes scientifiques, politiques, culturels dans lesquels ils s'ancrent.

Si les recherches menées aux États-Unis s'inscrivent dans le paradigme de la race, les travaux latino-américains sont marqués par la prégnance de l'idéologie du métissage (tendance à la relativisation des différences et à la dilution des catégories) et d'un régime d'altérité construit sur le modèle indigène (identité, territoire, culture). L'« autre », en Amérique latine, c'est l'indigène (souvent défini de façon naturalisée). Et le projet national, au nom du métissage, vise à l'intégrer dans le « nous » mexicain, colombien, péruvien, etc. Les nations latino-américaines se sont construites autour de l'idéologie du métissage et de la « démocratie raciale ». Que ces grands principes soient aujourd'hui dénoncés comme des « mythes », cachant des logiques de blanchiment et de maintien des hiérarchies raciales, est sans doute en partie fondé³⁷. Néanmoins, les projets nationaux latino-américains s'appuient sur la référence au métissage, qui permet, tout à la fois, de légitimer une spécificité culturelle, de construire un « nous » homogène, d'intégrer les différents groupes de population. Au Mexique, avec la Révolution de 1910, mexicanité, métissage et citoyenneté se confondent³⁸.

En outre, les idéologies globalisées (négritude, panafricanisme, afrocentrisme, etc.) sont portées par des acteurs eux-mêmes de plus en plus mobiles, les ressources culturelles circulent et sont réappropriées localement³⁹, les membres de la société civile échangent au-delà des frontières, les prescriptions des agences internationales ont un impact planétaire : seules, des ethnographies multi-situées et des collaborations entre chercheurs de différentes aires géographiques permettront de rendre compte de ces nouvelles pratiques transnationales. Les échanges entre chercheurs américanistes et africanistes devraient également permettre de mieux comprendre les phénomènes d'« invention » d'une « culture africaine » dans les Amériques ou les références diffuses, et leurs effets, aux États-Unis et à la Caraïbe, comme « paradigmes » des sociétés esclavagistes et des mobilisations noires en Afrique. Ils ouvrent également la voie à l'étude des « influences et inspirations extérieures » évoquées par Inès Mrad Dali, comme le montre l'exemple de la présence d'une organisation noire du Brésil au Forum social mondial de Tunis. Par ailleurs, alors que la catégorie « Afro-descendant » visait explicitement, en Amérique latine, à unifier les différentes organisations noires, à se

35. P. Bourdieu et L. Wacquant, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121, n° 1, 1998, p. 109-118.

36. É. Cunin (dir.), *Textos en diáspora. Una antología de textos sobre afrodescendientes en las Américas*. México, INAH-CECMA-IFEA-IRD, 2008. Voir également l'introduction de Christine Hardung et Lotte Pelckmans dans ce numéro.

37. J. Gould, *El mito de « la Nicaragua mestiza » y la resistencia indígena, 1880-1980*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.

38. A. Knight, « Racism, Revolution and Indigenismo : Mexico, 1910-1940 », in Richard Graham (dir.), *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 71-113.

39. Pour une illustration à partir de la *blackness*, voir T. Fouquet, « Construire la *blackness* depuis l'Afrique, un renversement heuristique », *Politique africaine*, n° 136, 2014, p. 5-19.

positionner comme une « communauté », définie par une identité commune⁴⁰, on peut se demander quel sens aurait cette catégorie en Afrique ? Inès Mrad Dali n'observe pas de mouvement vers une « identité nègre », ni l'apparition d'une « identité raciale transnationale ». De fait, la question des réparations à Durban a montré que les acteurs gouvernementaux et associatifs africains et latino-américains ne partageaient pas les mêmes objectifs.

Ce numéro de *Politique africaine* apporte ainsi de nombreux éléments d'analyse originaux sur les sociétés africaines contemporaines à partir d'un questionnement sur le « post-esclavage » en Afrique. Et, souhaitons-le, il ouvre de nombreuses pistes de réflexion pour des comparaisons fructueuses entre Afrique et Amérique...

Élisabeth Cunin

Unité de Recherche Migrations et Société (Urmis)-

Institut de recherche pour le développement (IRD),

Centre international de recherches sur les esclavages (CIRES)

Abstract

Afterword. A comparative perspective on “post-slavery societies”

*This article interrogates the notion of “post-slavery society” and the category of “slave descendant” by opening comparative avenues between Africa and Latin America. Based on the contributions to this special issue of *Politique africaine* and on recent academic work, it highlights convergences as well as differences in historical processes of doing away with slavery. It also sheds light on present-day exchanges, on both sides of the Atlantic, around the legacies of slavery. In Latin America, the issue of post-slavery arises at the time of abolition (19th century), during the making of independent nation-states, as well as with the “multicultural turn” of the 1980s-90s and the ensuing introduction of politics of difference. By bringing together extremely different contexts and chronologies, the paper conjures up potentially heuristic gaps and parallels between Africa and Latin America.*

40. Pour une analyse de l'intérieur de ce mouvement, voir A. Cassiani Herrera, « La diáspora africana y afrodescendiente en Latinoamérica : las redes de organizaciones como puntos de encuentro », in S. Valero et A. Campos García (dir.), *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia : auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2015, p. 127-164.