

Une Afrique globale au prisme de la mémoire de l'esclavage ?

Myriam Cottias

▶ **To cite this version:**

Myriam Cottias. Une Afrique globale au prisme de la mémoire de l'esclavage ?. HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE, Editions de l'UNESCO, A paraître. hal-02269999

HAL Id: hal-02269999
https://hal.science/hal-02269999

Submitted on 23 Aug 2019

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.

Une Afrique globale au prisme de la mémoire de l'esclavage ?

« *L'oubli offense, et la mémoire,*
quand elle est partagée, abolit cette offense. »
Édouard Glissant
Une nouvelle région du Monde, 2006

Si nous étions un peuple prompt à révéler nos secrets,
nous pourrions élever des monuments pour y sacrifier à la mémoire de nos bardes.
Mais l'esclavage nous a guéris de cette faiblesse.
Il suffira peut-être de dire, en tous cas,
que nous survivons en proportion directe du dévouement de nos poètes…"
Maya Angelou *'Je sais pourquoi chante l'Oiseau en Cage'*, 1969

Depuis la fin des années 90, « l'oubli » et « le silence » ont été des leviers qui ont servi à faire émerger et revendiquer la « mémoire de l'esclavage » comme mémoire vive, ancrée dans le passé mais signifiante continuellement dans le présent. Différents jeux d'échelles sont nécessaires pour analyser son contenu et sa capacité de mobilisation sociale tant son expression est inscrite dans des périmètres dissemblables. Au niveau des nations, cette mémoire a été posée comme nécessaire reconnaissance pour construire une cohérence nationale, sous la pression des héritiers de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. Partout, elle a porté une revendication d'égalité et un questionnement sur l'organisation concrète des pouvoirs. A un niveau global, elle a permis de dénoncer la dissymétrie des rapports politiques et culturels dans le monde et a polarisé peu ou prou une identité « noire », supra-nationale. Des demandes se positionnant comme transnationales en s'appuyant sur la notion de « diaspora africaine » ou, plus récemment, « d'Afrique globale » se sont ainsi reconstruites. Cet article a pour but de montrer comment la performativité de la mémoire –à la fois comme légitimité et autorité crédible- s'est élaborée et quelles en sont ses productions symboliques et concrètes tout comme ses limites.

DU SILENCE A LA MEMOIRE : UNE CRITIQUE APORETIQUE DE L'HISTOIRE.

Briser le silence est l'un des arguments centraux du programme de l'UNESCO, « La Route de l'Esclave : résistance, liberté, héritage », lancé en 1994 à Ouidah, au Bénin, sur proposition d'Haïti. Il a donné, depuis sa création, une sorte de feuille de route de la mémoire. On peut avancer l'idée selon laquelle les mises sous silences de l'histoire de l'esclavage sont de plusieurs sortes. Quelques exemples l'illustrent dans le monde. En Europe, le silence sur la traite et l'esclavage au niveau institutionnel a été lié à la constitution du continent comme phare emblématique de l'abolitionniste, selon des géométries variables par pays. En Espagne, dès la fin du XVIè, et après un échec pour faire reconnaître son illégitimité, l'esclavage a été l'objet du silence et de l'oubli, avec une tendance majeure à la lénification du phénomène[1]. L'esclavage y est présenté comme un esclavage domestique, suave, par opposition à la brutalité du régime de plantation dans les colonies américaines et caribéennes de l'Empire espagnol. Le Portugal, depuis les lois du Marquis de Pombal du milieu du XVIIIès, a toujours affirmé l'absence d'esclaves sur son sol alors qu'un siècle plus tard, des affranchissements

[1] Fabienne Guillen.

sont toujours enregistrés[2]. En Grande-Bretagne, en 2007, au moment du bi-centenaire de l'abolition de la traite des Africains, le pays s'est réinventé comme « abolitionniste » et non pas comme « esclavagiste ». La mémoire nationale a été construite en conformité avec l'image d'un pays champion de la morale abolitionniste qui avait montré le chemin aux autres puissances occidentales. En France, la traite et l'esclavage atlantique racialisés n'ont pas été intégrés dans les récits sur la construction de l'Etat et de la Nation tandis que l'abolition a été présentée comme une des pierres angulaires de la République française. Ces différents positionnements ont ainsi masqué le fait que les états coloniaux, à la fin du XIXe siècle, ont pu accepter la poursuite du système de l'esclavage, dans certaines colonies d'Afrique, pour conforter leur suprématie économique et politique et préserver, selon les époques, leurs stratégies d'alliance. Ils ont ainsi permis d'éviter de penser les héritages ancestraux de l'esclavage.

Malgré des travaux pionniers comme ceux, entre autres, de Harris Memel-Fôté pour la Côte d'Ivoire, dans les années 80, qui invoquait la nécessité de recherches systématiques en Afrique de l'Ouest pour identifier la population servile dans ses origines et dans ses fonctions, l'esclavage n'y a été que peu souvent étudié[3]. Au Sénégal, c'est l'esclavage interne à la société qui a été mis sous silence au profit de la dénonciation de l'esclavage transatlantique. En Mauritanie, l'actualité de l'esclavage demeure prégnante et continue à organiser les hiérarchies et les exclusions sociales. Or, un certain nombres de chercheurs des universités africaines (Sénégal, Cameroun, Kenya…) affirment maintenant que l'étude de l'esclavage, celle de l'« esclavage domestique » comme celle de la participation ou de la résistance de certains souverains à la demande européenne de captifs, permettent de mieux comprendre les modalités d'élaboration des constructions nationales. Ils ont la volonté de souligner l'organisation et la reproduction des pouvoirs au sein des états souverains d'Afrique[4]. En Afrique de l'Est, la mémoire de l'esclavage est toujours opérante. Les descendants d'esclaves, par exemple, n'appartiennent pas aux quarante-deux tribus officielles qui constituent le Kenya et ne peuvent pas de ce fait accéder à la citoyenneté pleine et entière. Ils sont notés comme étant des « aliens »[5].

Dans le tri opéré par les Etats, certains mécanismes de valorisation équivalent à des mises sous silence. Dans le monde arabe, par exemple, l'historiographie classique et contemporaine a privilégié l'héroïcisation des esclaves ayant occupé une place honorifique dans les sociétés tout en mettant sous silence tout à la fois le phénomène dans son ensemble c'est-à-dire la masse des esclaves anonymes et l'organisation de la traite arabo-musulmane. Les nouveaux états de l'Amérique du Sud qui ont aboli l'esclavage avant même l'Europe ont eu quelques difficultés, jusqu'à une période récente, à en reconnaître l'héritage que ce soit au Brésil, au Pérou ou encore en Argentine. Au Brésil, pays qui a accueilli le plus grand nombre de captifs, la mémoire de l'esclavage est conflictuelle et difficile à intégrer dans la nation qui s'est pendant longtemps présentée « métisse ». Pour infléchir cette tendance, les associations noires ont lutté pour obtenir des lois d'actions positives afin de réduire les inégalités sociales subies pas les descendants d'esclaves. A une échelle globale, le silence autour de l'esclavage a joué ainsi le rôle de frein politique.

Une reconnaissance progressive mais inachevée.

---

[2] Antonio Mendes.

[3] Harris Memel-Fôté, « A propos de l'esclavage sur la côte ivoirienne du XVe au XVIIIe siècle », *Journal des Africanistes*, 1985, 55, 1, 247-260.

[4] Thioub, N'Gaide, Allioune…

[5] Marie-Pierre Ballarin, Samuel Nyanchoga, Patrick Abungo.

Plusieurs éléments ont rendu possible la reconnaissance de la mémoire de l'esclavage entendue comme présence dans le contemporain d'effets du passé. Le premier est dû à l'ébranlement du discours porté par l'Occident. D'une part, les expériences traumatiques de la seconde guerre mondiale combinée au rôle stratégique des colonies de l'Europe dans le conflit mondial, ont remis en question l'héritage intellectuel occidental. Dès la fin du conflit mondial, débute dans les espaces colonisés des Caraïbes et d'Afrique, une interrogation sur l'ordonnancement du monde et sur la Modernité. Une analyse des concepts de Liberté, de Pouvoir et de Domination, notamment à partir de l'histoire de l'esclavage, a été formulée alors. Aimé Césaire qui écrit, en 1950, le *Discours sur le colonialisme* interroge comme C.L.R James et Eric Williams, le sens de ces différentes notions. Il souligne ce paradoxe : la valorisation du concept de Liberté, son association à la Modernité, son articulation à l'Universalisme se développent en même temps que le système de l'esclavage s'intensifie. L'hégémonie de la Raison magnifiée par la philosophie occidentale depuis le XVIIIe siècle a été accompagnée de la plus brutale des dominations et des négations de l'Humain avec la traite des captifs africains, l'esclavage, la colonisation, avec, entre autres, le massacre des Herreros et des Namas[6]. D'autre part, si en 1950, la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité et l'unité fondamentale de l'espèce humaine sont affirmées dans la « Déclaration sur le mythe du racisme »[7], trente ans plus tard, les expériences individuelles et collectives n'ont que peu changé. Le bilan sur le recours à la notion de « race » -dont la généalogie remonte à l'esclavage atlantique- et l'expérience du racisme demeurent pour les héritiers de cette histoire et les anciennes populations colonisées.

Le second élément est une conséquence du premier et porte sur les modalités d'écriture de l'histoire. A la fin des années 50, le questionnement sur la domination prend de l'ampleur et se généralise à une échelle mondiale. Il est centré tout autant sur la question juive que, pour les nouveaux états-nation de l'Afrique, sur la nécessité de construire, un « passé unificateur opposable à l'idéologie coloniale »[8]. La référence à l'esclavage apparaît au sein de la critique du colonialisme. Jawaharlal Neru dans le discours d'ouverture de la conférence de Bandung, en 1955, déclare ainsi : « Je pense qu'il n'y a rien de plus terrible que l'immense tragédie qu'a vécue l'Afrique depuis quelques siècles […], depuis l'époque où des millions d'Africains ont été expédiés comme esclaves en Amérique ou ailleurs, la moitié d'entre eux mourant dans les galères ». Le parallèle avec l'extermination des Juifs est posé. Lors du Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs, Alioun Diop affirme : « nous reconnaissons que nous ne sommes pas les seules victimes du racisme. Les juifs, au cours de cette guerre, ont connu des souffrances organisées et portées à un niveau jamais imaginé auparavant. C'est avec émotion que nous nous inclinons ici devant la mémoire de toutes les victimes du racisme hitlérien »[9].

C'est précisément à partir de la recherche des éléments sur la spécificité de ce renversement

---

[6] Césaire souligne d'ailleurs que le faux humanisme pratiqué par la société occidentale avait préparé au nazisme.

[7] En 1945, l'UNESCO inscrit dans le préambule de sa charte constitutive « Que la grande et terrible guerre qui vient de finir a été rendue possible par le reniement de l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine et par la volonté de lui substituer, en exploitant l'ignorance et le préjugé, le dogme de l'inégalité des races et des hommes ».

[8] Thioub mais aussi Mamadou Diouf.

[9] Il poursuit : Mais il n'est pas interdit de remarquer que l'antisémitisme n'a ni les mêmes origines ni les mêmes caractères que le racisme anti-nègre. Les juifs ne passent pas communément pour des barbares indésirables dans le circuit de la vie internationale, ou simplement dans le contexte d'une vie moderne où Blancs et Noirs vivraient en paix, sans référence à la couleur de la peau. On connaît nombre de juifs dans les domaines scientifique, philosophique, politique ou littéraire dont la personnalité a pu s'imposer à la considération générale des peuples. Combien connaît-on d'ambassadeurs, de savants, d'hommes d'Etat ou d'artistes noirs qui, à la veille de cette guerre, aient pu se faire apprécier selon le seul critère de leur compétence ou de leur talent ? » (pp. 9, 10)

du monde qu'a émergée l'attention pour le « sujet », l'intérêt pour l'individu témoin de l'histoire, capable d'apporter des éléments explicatifs. Avec la disparition des polarités politiques à la fin de la guerre froide, la figure du « témoin », notamment du « témoin subalterne » mais aussi celle de la « victime » de l'histoire émerge dans les années 70, en Occident comme dans les nouvelles nations issues de la décolonisation. L'enjeu devient de faire reconnaître la vérité des blessures infligées par l'histoire comme « lieu d'une vérité collective » qui construit « une communauté tragique »[10] sur la scène publique et politique. A une histoire-mémoire marquée du sceau de l'universalité telle que la définissait Michelet, succède une pluralité de mémoires qui revendiquent reconnaissance et place dans l'histoire des nations et dans l'histoire globale.

Sur le continent africain, les historiens, à partir des années 60, se sont intéressés à une histoire qui doit d'abord restituer au continent un passé digne du présent[11] et faire concorder le récit d'une histoire héroïque (reposant sur la libération du pouvoir colonial) avec les « mémoires disparates des communautés et individus qui sont aujourd'hui la manifestation de l'existence d'une conscience plurielle de l'histoire »[12]. Pourtant, l'écriture de l'histoire ne signifiait pas la narration exhaustive des faits historiques et des tensions de pouvoir - notamment autour de la question de l'esclavage - car l'histoire était très complexe, en tous lieux. L'histoire de l'esclavage, remise en question par ses héritages contemporains –comme les discriminations et le racisme-, va être opposée, progressivement, à la mémoire supposée être capable d'endosser plus légitimement les « blessures d'un groupe ». Elle est constituée en lieu de vérité de la communauté des « descendants »[13], pour les acteurs subalternes n'ayant pas pu écrire l'histoire. La mémoire revendiquait ainsi la place du sujet dominé à la fois dans l'histoire et dans les analyses et politiques sociales ou encore les « subjectivations politiques ». Cette opposition a eu plusieurs conséquences, ouvrant sur des possibles, pour certaines, radicalisant les oppositions, pour d'autres.

Mémoire et histoire : une confrontation de subjectivités politiques

Par la mémoire, l'écriture de l'histoire a été interrogée de façon féconde. Des enquêtes d'histoire orale ont été lancées. Une relecture des archives a été initiée pour retrouver l'*agency*, la « capacité du sujet à agir », et la subjectivité des esclaves. Grâce à cela, de nouvelles interrogations sur les expériences des sujets dominés ont été rendues possibles. A travers l'analyse des documents juridiques et infra-juridiques, des témoignages qui sont autant de « voix d'esclaves » ont été retrouvées, malgré le formalisme des témoignages devant un cour de « justice » (le terme est bien-sûr critiquable dans des situations de domination coloniale). Des destins ont été reconstruits dans une micro-histoire de l'Atlantique. Des parcours transatlantiques, intra-africains ou dans l'Océan Indien et jusqu'en Asie, de personnes mises en esclavage ont été révélés, au sein desquels à la fois les Emancipations politiques de l'esclavage -par les états ou la Révolution de Saint-Domingue/Haïti- et les affranchissements individuels, officiels ou officieux, ont joué des rôles cardinaux. La reconstitution de ces destins rassemblés en *biographical turn* a construit une nouvelle « bibliothèque des situations d'esclavage » en montrant l'écart entre une histoire normative de l'esclavage et celle des expériences de l'esclavage où la « ruse » du sujet coexiste avec la violence inouïe et la domination radicale. Finalement, une nouvelle grammaire s'est installée. Elle a entraîné des changements conceptuels et sémantiques importants, comme celui, par

[10] p. 220, p.213.
[11] Diouf, 337.
[12] Diouf, 337.
[13] La démonstration de Didier Fassin Didier et Richard Rechtman dans *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime* (Paris, Flammarion, 2007, 220) . Johann Michel.

exemple, de cantonner l'emploi du terme « d'esclave » à l'expression d'un statut civil – inique- et à préférer le terme d'« enslaved », « enslaved people » ou d'« esclavisé » afin de dissocier le statut civil, de l'être et de l'individu ; la résistance et les révoltes –mineures ou radicales-, les avortements, les empoisonnements ou les homicides[14] témoignant de la nécessité de rendre hommage à la force de l'humain.

Mais la mémoire a aussi amplifié le présentisme et a initié un rapport utilitariste à l'histoire dans le sens où celle-ci est comprise, relue, analysée à partir de labels, de mots-clés qui sont décontextualisés, qui ne sont pas pris dans les conditions d'un temps spécifique mais dans un temps anhistorique, linéaire. Des tentatives s'affirment pour réécrire un discours historique par la mémoire. Elles créent depuis quelques années, les conditions de la post-vérité ; cette culture politique de l'émotion qui, dans le cas de l'histoire de la traite et de l'esclavage rend difficilement compte de leurs complexités au niveau non pas des systèmes mais de l'individu.

COMMÉMORATIONS DE LA MÉMOIRE ET RÉPERTOIRES D'ACTION.

Les commémorations de la mémoire de la traite et de l'esclavage tout comme les législations spécifiques le permettent-elles ? Elles constituent l'une des réponses des institutions internationales, européennes et nationales aux demandes de reconnaissance du crime de la traite et de l'esclavage[15]. Depuis les années 2000, le nombre des dates de commémoration a augmenté de façon très importante. Au niveau international, le 25 mars est la *Journée internationale du souvenir des victimes de l'esclavage et de la traite transatlantique* par les Nations Unies tandis que le 23 août est la *Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition* de l'UNESCO) (en référence au soulèvement des esclaves de Saint-Domingue en 1791).

Au niveau des états, le choix de chaque date a été conflictuel, révélant une tension entre dispositif institutionnel et associations de « descendants d'esclaves ». En France, le régime mémoriel sur l'esclavage colonial, repose sur 6 textes législatifs et réglementaires[16] mais institue le 10 mai comme « Journée des Mémoires de la Traite, de l'Esclavage et de leurs Abolitions » à la suite de la loi du 10 mai 2001 « reconnaissant la traite négrière et l'esclavage atlantique et dans l'Océan Indien comme crime contre l'humanité » mais une autre date nationale en hommage aux victimes de l'esclavage colonial, le 23 mai, vient d'y être ajouté. Au Sénégal, la loi du 27 mars 2010 a instauré le 27 avril, comme date de commémoration nationale car elle « correspond à la date de l'abolition de la traite négrière dans les colonies

[14] Il a été montré qu'au Brésil, l'homicide d'un maître pouvait conduire à l'affranchissement, REF.

[15] l'article 13 de la résolution finale de la « Conférence de Durban contre le racisme et les autres formes d'intolérance » (31 août-8 septembre 2001), indique : *Nous reconnaissons que l'esclavage et la traite des esclaves, en particulier la traite transatlantique, ont été des tragédies effroyables dans l'histoire de l'humanité, en raison non seulement de leur barbarie odieuse, mais encore de leur ampleur, de leur caractère organisé et tout spécialement de la négation de l'essence des victimes;* ***nous reconnaissons également que l'esclavage et la traite des esclaves constituent un crime contre l'humanité et qu'il aurait toujours dû en être ainsi, en particulier la traite transatlantique****, et sont l'une des principales sources et manifestations du racisme, de la discrimination raciale, de la xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, et que les Africains et les personnes d'ascendance africaine, de même que les personnes d'ascendance asiatique et les peuples autochtones, ont été victimes de ces actes et continuent à en subir les conséquences.*

[16] La loi du 30 juin 1983 qui dispose qu'il faut commémorer «l'abolition de l'esclavage», le décret du 23 novembre 1983 qui fixe les dates dans les départements d'Outre-Mer et en fait des jours fériés (23 mai pour la Martinique ; 27 mai pour la Guadeloupe ; 10 juin pour la Guyane ; 20 décembre pour la Réunion). Le 31 mars 2006, un décret vient fixer la date de commémoration de l'abolition de l'esclavage en France métropolitaine au 10 mai ; le 23 mai comme « Journée nationale d'hommage aux victimes de l'esclavage colonial ». Audrey Célestine.

françaises, le 27 avril 1848, à l'initiative de Victor Schoelcher ». Elle ne fait pas pourtant consensus et n'ouvre pas à une commémoration partagée[17]. Au Brésil, deux dates ont été retenues : celle du 13 mai, jour d'une abolition (peu effective) de l'esclavage par la princesse Isabel et le 20 novembre, « journée nationale de la conscience noire » qui correspond à l'anniversaire de la mort de *Zumbi dos Palmares,* leader du plus grand village marron au Brésil[18]. Les Pays-Bas ont institué chaque 1er juillet, le *keti-koti* (du surinamien *fers brisés*) comme commémoration de la fin de l'esclavage au Surinam (ancienne Guyane hollandaise) et dans les Antilles néerlandaises. A la Jamaïque, l'*Emancipation Day*, le 1er août, célèbre l'abolition de l'esclavage, mais aussi l'indépendance du pays le 6 août 1962. L'Ile Maurice célèbre l'abolition le 1er février à la Pointe Canon. Aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne, le *Black History Month* permet l'organisation d'événements culturels sans qu'il n'y ait de date nationale de commémoration. L'ensemble de ces évènements officiels constitue une reconnaissance politique mais il est difficile d'en mesurer les effets sociaux. Moins qu'une prise en compte des souvenirs portés par les héritiers de cette histoire, la commémoration exprime l'usage politique qui est faite du passé. Plus qu'une géographie globale de la mémoire de l'esclavage qui créerait du partage de connaissances et d'expériences, les commémorations semblent, au contraire, enfermer l'histoire de l'esclavage dans des frontières étroites et dans des récits qui ne tiennent pas compte des conflictualités. La « réconciliation » et le « vivre ensemble » qui sont affichés, dans les pays européens, sont une façon de dépolitiser la question en créant un lieu qui se veut non antagonique.

Art et lieux de mémoire de l'esclavage : investir un espace global ?

Au cours du XXe siècle, la déportation de l'Afrique vers les Amériques, la mise en esclavage, la circulation atlantique des populations noires, ont été constituées en expérience créatrice au sein de la diaspora « noire ». Considérées à travers des notions telles que celles de « métissage », de « transculturation », de « créolisation » et d'« hybridité », constituées elles-même sur la « rencontre », sur « l'opposition violente », sur la « création » culturelle, sur la « réinterprétation », des généalogies culturelles transnationales ont été établies. La musique, la danse, la littérature, la religion sont autant d'expressions cognitives de « l'Atlantique noir » qui cherchent à mettre en relation l'Afrique de l'ouest et centrale avec les Amériques en ignorant les frontières nationalistes. Dans cette « contre-culture de la modernité » selon la notion de Paul Gilroy, la mémoire joue un rôle essentiel; une mémoire de l'esclavage transcontinentale dont les mises en discours, en images et en patrimoines s'influencent régulièrement de part et d'autre des continents grâce à la circulation des informations par les Nouvelles Techniques de l'Information.

Les inscriptions au patrimoine immatériel de l'humanité de l'UNESCO en rendent compte comme par exemple, celle du *Maloya* de la Réunion, du *Gwo Ka* de la Guadeloupe ou encore de la *Charte du Mandèn* du Mali et la *Tumba francesa* de Cuba. Des lieux muséaux ou patrimoniaux l'expriment aussi, selon des périmètres différents. Le *National Museum of African-American History and Culture*, récemment ouvert à Washington DC, par exemple, est tourné vers la reconnaissance de l'importance des Afro-Américains dans la construction de la nation américaine. Il s'agit de réécrire l'histoire des Etats-Unis en valorisant cet apport essentiel ancré dans l'esclavage. Le *Musée International de l'Esclavage de Liverpool* a été le premier à ouvrir en Europe. Il demeure le seul à être aussi important dans son projet et dans ses activités de médiation scientifique et pédagogiques. Un élément doit pourtant être souligné car il est symptomatique et explique certaines revendications des afro-descendants : les principaux mémoriaux ont été organisés autour de l'abolition de l'esclavage : *l'Arche du*

[17] En France, le 27 avril 1848 correspond à l'abolition de l'esclavage et non de la traite.
[18] Ana Lucia Arunjo

retour à New-York, le *Mémorial de l'abolition* de Nantes, le *Monument national de l'Esclavage* dans l'Oosterpark d'Amsterdam, le *Mémorial ACTe* à Point-à-Pitre en Guadeloupe, le *Slave Memorial* à Cape Town, entre autres.

En Afrique sub-saharienne et Afrique centrale, il en va différemment. En effet, des mémoriaux se sont installés dans plusieurs pays d'Afrique et des projets patrimoniaux sont toujours en cours mais ils sont sous-tendus par des notions plus englobantes telles que celle de *négritude* de Césaire et de Senghor ou encore de *consciencisme* de N'Krumah. Au Ghana, les musées de Cape Coast et d'Elmina, anciens forts négriers, évoquent la question de la traite, en relation avec la demande européenne de captifs mais aussi en la replaçant dans l'histoire du Ghana et de l'Afrique, en général. Au Bénin, à Porto Novo, à côté de la maison des Afro-brésiliens, et à la suite de *Ouidah 92*, premier festival mondial des cultures vaudous, se sont développés des projets importants tels que la *Route des esclaves* qui reconstitue le parcours des captifs jusqu'au lieu de déportation et la *Porte du Non-retour* qui marque leur départ. Au Sénégal, la *Maison des esclaves de Gorée* s'est imposée comme lieu de pèlerinage et symbole international de la conscience des atrocités subies par les Africains par la traite européenne, tandis que le projet du *Musée des civilisations noires* à Dakar, devrait porter un discours plus global sur l'Afrique. Le message adressé par tous ces lieux d'Afrique est tourné résolument vers l'extérieur, et notamment vers les diasporas.

Les réparations au titre de l'esclavage, une nouvelle façon d'écrire l'histoire?

La valorisation de l'abolition de l'esclavage par les états plutôt que la mise en avant de la souffrance des *esclavisés* et des torts qui leur avaient été faits, ont fondé les revendications d'Afro-Américains ou de « descendants d'esclaves » un peu partout dans le monde. L'émancipation générale a modifié, certes, le statut civil des *esclavisés* –il ne faut pas le minorer- mais des questions sur l'effectivité de la « sortie de l'esclavage », celles de la continuité des inégalités économiques, sociales et des rapports sociaux racialisés et/ou hiérarchisés hérités de l'esclavage, continuent à se poser de façon aigue. Leur examen montre combien la question de la réparation (dans toute la polysémie du terme) est prise entre invocation de « justice » et versement d'une indemnité monétaire comprise sous forme de « remboursement ». Elles réactualisent des débats qui remontent à l'abolition de l'esclavage, dans ce moment où les propriétaires reçurent des équivalences monétaires pour la propriété du corps de « leurs » esclaves sans que ces derniers n'aient aucune compensation pour leur vie passée dans les fers. En effet, l'Angleterre abolit l'esclavage en 1833, de façon graduelle avec une période d'apprentissage pour les affranchis, entre quatre et six ans, dans la Caraïbe anglophone, à l'Ile Maurice et à Cape Town, et verse 20 millions de livres aux anciens propriétaires. La France décrète, elle, une abolition définitive et immédiate de l'esclavage en 1848 avec versement d'une indemnité de 126 millions de francs aux propriétaires d'esclaves de l'ensemble des colonies françaises – Guadeloupe, Guyane, Martinique, Sénégal, Réunion, Nossi-Bê. Auparavant, la plus prospère des colonies atlantiques de la France, Saint-Domingue, qui proclame son indépendance en 1804, avait dû négocier, en 1825, sa reconnaissance comme état souverain, contre un dédommagement des propriétés des colons français (90 millions de francs-or payés entre 1825 et 1880). Aux Etats-Unis, en 1865, le Général Sherman, édicte la règle des « quarante acres et une mule » en faveur des affranchis, en forme de réparation, ou du moins de compensation, pour l'esclavage mais sans réelle application. Elle est définitivement mis de côté en 1868, notamment à cause de l'opposition du président Andrew Johnson qui prône la réconciliation avec les États du Sud aux dépens de la situation politique et économique des affranchis. La politique dite de reconstruction

s'achève en 1877 et est progressivement remplacée par la ségrégation, constitutionnellement reconnue en 1896 par l'arrêt de la Cour Suprême Plessy v. Ferguson[19].

Ce hiatus moral construit et dénoncé au XIXe siècle a peu ou prou été maintenu et renforcé au XXè siècle du fait des évolutions théoriques autour de la « justice », et de leurs déclinaisons entre justice distributive et justice corrective[20], entre une juste redistribution attachée à un modèle idéal de « société juste »[21] et une remédiation des inégalités racialisées endurées par les héritiers de l'histoire de l'esclavage[22]. « A l'articulation entre le passé et le futur, le présent [est] saisi comme un moment pour redresser des injustices héritées du passé »[23]. L'affrontement dans la formulation des réparations est tout entier là.

A la question des compensations matérielles Aimé Césaire ou encore Frantz Fanon ont opposé une solution symbolique et morale car le fait historique ne peut pas être corrigé: « Le terme de réparation implique qu'il puisse y avoir réparation. Or, c'est irréparable. Je connais suffisamment les Occidentaux. Ils vont dire : Alors, mon cher, combien ? Alors, tope là ! Maintenant, c'est fini » (Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Paris : Albin Michel, 2005, 39). Le positionnement des associations comme le CRAN –à la différence du Mouvement International des Réparations-, en France, n'ont d'ailleurs pas de demandes stabilisées et oscillent continument entre demandes financières et symboliques. La question a aussi ressurgi récemment en Grande-Bretagne en s'appuyant sur les livres fondateurs de C.L.R James (*Les Jacobins noirs*) et celui d'Eric Williams (*Capitalism and Slavery* : Chapel Hill : North Carolina Press, 1944) qui posaient de façon implicite la question de la réparation matérielle. En septembre 2013, sous l'égide de la CARICOM (Caribbean Community), les états de la Caraïbe ont lancé une campagne visant la France, les Pays-Bas, le Royaume-Uni, l'Espagne, le Portugal, la Norvège, la Suède et le Danemark afin d'obtenir réparation (1ère conférence sur les réparations postcoloniales et post-esclavagistes, 15-17 septembre 2013). Ils ont assigné les Etats en demandant réparation des préjudices causés par l'esclavage et la colonisation tout en soulignant le cas particulier d'Haïti. Cette demande énoncée par Sir Hilary Beckles dans son livre, *Britain's Black Debt. Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide* (2013) avait aussi pour but d'insister sur le fait que cette revendication permettait de soutenir la construction politique - voire identitaire de la Caraïbe- et l'élaboration à une échelle internationale du groupe des descendants d'esclave.

Récemment, aux Etats-Unis, la revendication sur les réparations a ressurgi de façon radicale au cours des affrontements raciaux de Ferguson de 2014/2015 et de Charlottesville en 2017 ; le mouvement « Black Lives Matter » initié en 2012 a été réactivé. Il a opéré une synthèse

[19] Voir sur ce point l'analyse conduite par W. E. B. Du Bois dans le chapitre deux, « À l'aube de la liberté », des *Âmes du peuple noir,* trad. M. Bessone, Paris, La Découverte, 2007, en particulier : « Il y avait longtemps que le Nord professait une théorie plus ou moins ouvertement exprimée : tous les principaux problèmes de l'émancipation pouvaient être réglés en rétablissant les esclaves sur les terres confisquées à leurs maîtres – une sorte de justice poétique, pour certains » (p. 30).

[20] Magali Bessonne.

BUTT Daniel, *Rectifying Historical Injustices, Principes of compensation and restitution between nations*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Miller David, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Wenar Leif, « Reparations for the Future », *Journal of Social Philosophy*, 37/3, 2006, p. 396-405.

[21] BUTT Daniel, *Rectifying Historical Injustices, Principes of compensation and restitution between nations*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Miller David, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[22] BOXILL Bernard, *Blacks and Social Justice*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1984 ; « Black Reparations », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010 ; Brooks Roy, *Atonement and Forgiveness : a new model for Black reparations*, Berkeley, University of California Press, 2006. Miller Jon et Kumar Rahul (éds.), *Reparations : Interdisciplinary Inquiries*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[23] Jewsiewicki Bogumil, « Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent », *Cahiers d'études africaines*, 2004/1 n° 173-174, 7.

quant aux remèdes à apporter. La justice (dans le sens éthique et dans celui de réforme judiciaire) et l'égalité de traitement qui forment les principes des revendications ont été mises en perspective avec une demande globale de réparation au titre de l'esclavage et de politiques publiques en faveur des Afro-Américains. Le mouvement a déplacé le focus et a ouvert sur des discussions très concrètes qui ne portaient plus sur des remboursements financiers mais bien sur des politiques publiques. Parallèlement, un auteur comme Ta-Nehisi Coates[24] qui est dans une proximité de pensée avec James Baldwin prône l'acceptation de l'histoire dans toutes ses conséquences, «reparations would mean a revolution of the American consciousness ». La mémoire n'est-elle, en effet, pas arrivée au bout de son effectivité et ce d'autant plus qu'elle n'a pas assez d'outils conceptuels pour ouvrir vers le futur ; notamment pour ébranler l'organisation des discours et des valeurs et proposer une cohérence des discours en intégrant les oppositions[25].

Ainsi, la mobilisation du principe des réparations peut-elle être envisagée comme une proposition pour ouvrir les frontières épistémologiques, pour écrire l'histoire d'une autre façon selon des modalités qui redéfiniraient le centre et les périphéries : où l'abolition ne serait pas le climax de l'histoire de l'esclavage mais où celle-ci intègrerait et mettrait en relation et en cohérence tout autant la violence de l'esclavage, la domination que les résistances et les révoltes; où l'analyse des structures intègrerait l'expérience individuelle, les blessures, le sensible dans toutes ses dimensions y compris avec ses déclinaisons africaines ; où les continuités seraient décelées entre le passé et le présent. En somme, une nouvelle proposition pour écrire une histoire « totale » de la citoyenneté où l'Afrique globale aurait pleinement sa place.

Myriam Cottias

[24] The cas for reparations, the Atlantic…
[25] A celles qui ont été évoquées dans cet article, il faut ajouter les questions d'enseignement.