

Dans une recension en trois parties, Ivan Segré rend compte pour LM des *Mondes de l'esclavage* paru en septembre dernier aux éditions du Seuil. Après avoir souligné, dans une première partie, l'intérêt remarquable de certaines contributions, il en vient cette semaine, dans une seconde partie particulièrement développée, à la « discussion critique », parfois même franchement polémique.

Réflexions sur *Les Mondes de l'esclavage* (Seuil, 2021)

2^e partie : Discussion critique

Par Ivan Segré

« La plus grande partie de la journée était passée, et moi, j'étais épuisé, lorsqu'on m'enleva mon harnais de chanvre, on me libéra de la machine où j'étais attaché et l'on me conduisit à la mangeoire. »

Apulée, *L'âne d'or ou les métamorphoses*

Les Mondes de l'esclavage. Une histoire comparée (Seuil) est un imposant ouvrage collectif dont j'ai salué dans une première partie l'importance et relevé, pour le lecteur de LM, certains éléments particulièrement propres à stimuler la réflexion historique et politique. J'en viens maintenant à la discussion critique de certaines composantes de l'ouvrage.

I. Identités et différences : Chine, Afrique, Islam et Occident

Le choix de présenter au lecteur un panorama aussi large et varié que possible des « mondes de l'esclavage » et d'élargir de la sorte une perspective d'ordinaire centrée sur l'esclavage gréco-romain et/ou les traites « négrières » présente un intérêt remarquable, mais au risque, parfois, sinon d'équivaloir tous « les mondes », du moins de paraître privilégier les continuités sur les discontinuités.

On se serait notamment attendu à ce que la question de l'esclavage en Chine fasse l'objet d'un débat historiographique. En 1969, l'historien de la Chine Joseph Needham, par exemple, pouvait affirmer : « D'après mes connaissances personnelles de la littérature et de l'archéologie chinoises, pour autant qu'elles soient valables, j'ai peu de raison de penser que la société chinoise, même pendant la période Shang et au début de la période Zhou, ait jamais été une société fondée sur l'esclavage, au sens que ce terme a eu pour les cultures méditerranéennes¹ ». Certes, le propos de Needham date de 1969 et Robin D. S. Yates évoque page 55 du *Mondes des esclavages*, dans une étude consacrée à la Chine ancienne (Ve-IIe siècle avant notre ère), de « récentes découvertes archéologiques ». Mais Leo Vandermeersch, dans un ouvrage paru en 2019, assure néanmoins :

« Les formes institutionnelles que s'est ainsi donnée l'ancienne société chinoise sont très loin de celles qu'ont prises en Europe l'esclavage, la féodalité et le capitalisme, bien que le recours usuel à la terminologie occidentale pour traduire la chinoise porte à bien des confusions, qu'il faut dissiper. En premier lieu, pour ce qui

¹ Joseph Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, p. 145

est de l'esclavage, revenons sur le mot *nu*, par lequel il est admis qu'il est signifié en chinois. La graphie *nu* est un syllogigramme composé du radical de la femme et du pictogramme de la main droite, ce qui figure la prise en main d'une femme. Pourquoi une femme, s'il s'agit d'un esclavage similaire à celui que définissent les institutions grecques et romaines ? A la vérité, il est impossible de reconnaître ce que signifie exactement le mot chinois étymologiquement. Il ne se rencontre dans les inscriptions oraculaires que dans une ou deux occurrences très imprécises. Ces occurrences les plus anciennes mises à part, dans les textes canoniques le mot désigne des individus, hommes ou femmes, en détention administrative² ».

Tant Needham que Vandermeersch soulignent donc une différence de nature entre un esclavagisme issu des « institutions grecques et romaines » et un autre issu des institutions chinoises. Et de fait, la « détention administrative » relève d'une autre dialectique de la liberté et de la servitude que celle d'un « esclavage-marchandise » qui, de l'antiquité gréco-romaine jusqu'à la traite atlantique en passant par les traites arabo-musulmanes, détermine les vicissitudes de l'histoire de l'esclavage à l'ouest de l'Indus. Il ne s'agit pas de contester la pertinence des études consacrées à l'esclavage en Asie, mais peut-être aurions-nous donc souhaiter que la question de la différence entre les sociétés esclavagistes issues de la culture gréco-romaine et les sociétés étrangères à cette culture soit davantage thématifiée.

La remarque vaut donc pour l'Afrique, dont l'esclavagisme endogène est abordé à plusieurs reprises dans l'ouvrage. Paulin Isnard, dans la contribution qu'il consacre à la « Dette », observe qu'elle « fut toujours constitutive des relations de servitude, qu'il faut le plus souvent envisager sous la forme d'un continuum conduisant jusqu'à l'esclavage » (p. 484). Et d'ajouter aussitôt : « Les sociétés de l'Inde ancienne et moderne, mais aussi nombre de configurations extrême-orientales et africaines semblent relever d'un tel type » (ibid.). L'anthropologue David Graeber, dans la vaste synthèse qu'il a consacré à cette question (*Dette, 5 000 ans d'histoire*, éd. Les liens qui libèrent, 2013), a en outre montré que plus généralement la dette était au cœur des relations sociales et que les servitudes, tout au long de l'histoire, procédaient d'une perversion du lien entre créancier et débiteur, raison pour laquelle l'annulation des dettes est un mécanisme antique au moyen duquel rétablir le lien social contre sa perversion. Suivant apparemment ce fil, Isnard assure ensuite que « l'esclavage pour dette fut souvent une étape de l'esclavage-marchandise » ; et il conclut : « Leur histoire respective doit dès lors s'envisager de manière globale et dynamique, ce qui conduit à décroiser des récits supposément distincts et à penser l'esclavage au pluriel : ainsi, on ne saurait considérer l'histoire de la traite atlantique en ignorant celle des formes de dépendance pour dette internes aux sociétés africaines qui en furent les victimes » (p. 484). Certes, il est louable de décroiser les récits et d'élargir les perspectives. Et le rôle des marchands et chefs de guerre africains dans la traite atlantique est indéniable. Mais c'est davantage un effet pervers de la sollicitation marchande arabe puis européenne qu'une suite logique d'un esclavagisme endogène à l'Afrique. Et c'est aussi, vraisemblablement, la résultante de l'inexistence, en Afrique, d'une structure politique centralisée comparable à la Chine impériale. Dans *Le Chapeau de Vermeer*, l'historien Timothy Brook explique en effet : « La servitude était légale dans la Chine des Ming, pourvu qu'elle fût contractée volontairement et par contrat écrit. En revanche, le trafic humain avec des étrangers était contraire au droit chinois, et les fonctionnaires provinciaux de Canton étaient très vigilants sur ce point. L'interdiction du commerce des hommes était jugée suffisamment importante pour qu'elle figure en deuxième position sur la liste des cinq réglementations fondamentales que les Portugais furent obligés

² Leo Vandermeersch, *Ce que la Chine nous apprend. Sur le langage, la société, l'existence*, Gallimard, p. 113-114.

d'approuver, au terme d'une série de négociations avec des fonctionnaires chinois en 1614³ ». L'observation est éclairante tant sur la différence entre la Chine et l'Occident relativement aux pratiques esclavagistes, que sur la différence entre la Chine et l'Afrique relativement, cette fois, à la capacité d'endiguer la voracité des marchands d'esclaves venus d'Europe. (L'interdit chinois pesant sur la traite au XVIIIe siècle pourrait du reste plonger ses racines dans l'antiquité, puisqu'Olivier Grenouilleau, dans un livre sur l'histoire du « marché », évoque pour sa part la manière dont le pouvoir impérial, dans la Chine ancienne, s'est efforcé de brider les « pouvoirs féodaux périphériques » en interdisant notamment, en l'an 9 de notre ère, « la vente et l'achat d'esclaves » ; « mesure essentiellement destinée à priver les féodaux d'une source d'approvisionnement pour leurs milices privées⁴ »). A l'inverse, les chefs de guerre africains nourrissent la traite en répondant à la demande arabo-musulmane puis européo-chrétienne. Mais ce n'est certainement pas à en pointant un « continuum » depuis l'esclavage pour dette (ou d'autres formes autochtones d'asservissement) jusqu'à « l'esclavage-marchandise » qu'il est possible de rendre compte du phénomène des traites « négrières », c'est davantage en identifiant une solution de continuité, ou hiatus, entre l'esclavage tel qu'il a pu exister en Afrique avant l'arrivée de marchands arabes ou européens, et les mécanismes d'une traite fondée sur l'échange inégal et le développement de « l'esclavage-marchandise ». Or, à ce sujet, lorsque le problème est brièvement posé dans *Les Mondes de l'esclavage*, il n'est question que d'une « augmentation » ou d'une « intensification » d'un esclavagisme dont l'origine serait néanmoins africaine : « Bien que des débats existent sur l'importance de l'esclavage en Afrique avant le démarrage de la traite transatlantique, il est certain que cette nouvelle traite externe conduisit non seulement à une augmentation du commerce d'esclaves, mais aussi à une intensification de l'esclavage interne aux sociétés africaines » (C. Vidal, p. 715). C'est pourtant d'un changement de nature de l'esclavage, plutôt que de son « augmentation » ou même de son « intensification », qu'il semble être question dès lors qu'intervient une demande externe qui est, par ailleurs, arabo-musulmane dans un premier temps. Puis, avec l'essor des plantations sucrières dans le Nouveau Monde, la demande d'esclaves conduit à des formes industrielles de production de sucre et, pour ce faire, de consommation d'esclaves, ce qui introduit une nouvelle discontinuité, cette fois entre les traites « négrières » arabes et européennes.

Ismard lui-même ne l'ignore pas puisque, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette recension, il oppose à l'analyse de Finley que le développement de l'esclavage à Athènes n'est pas tant lié à la transformation démocratique de la cité qu'à sa transformation économique, Athènes assimilant la pratique de « l'esclavage-marchandise » issue de l'île de Chios à mesure que se développe en Grèce non pas la démocratie mais l'échange marchand. Mais à ce sujet également le débat mériterait sans doute d'être plus fourni. En effet, en 1972, dans *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet observaient pour leur part, au sujet de « l'esclavage-marchandise », qu'il est « une nouveauté de l'époque archaïque, nouveauté inséparable du développement de la cité » ; et ils ajoutaient : « Il est intéressant de voir que les gens de Chios passaient pour être les premiers à avoir acheté des esclaves étrangers : or, c'est précisément de Chios que vient l'un des témoignages les plus précoces d'une évolution vers la démocratie⁵ ». Le développement des échanges marchands, le processus de démocratisation de la cité et la traite esclavagiste semblent donc étroitement liés dans la configuration athénienne. Et quant à l'argument d'un « continuum » entre l'esclavage

³ Timothy Brook, *Le Chapeau de Vermeer*, Payot, p. 280.

⁴ Olivier Grenouilleau, *Et le marché devint roi*, Flammarion, 2013, p. 164.

⁵ Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Armand Colin, 1972, p. 68

pour dette en Afrique et le développement de « l'esclavage-marchandise » une fois entrés en scène les marchands d'esclaves arabes ou européens, la configuration grecque y objecte, puisqu'ainsi que le signalent Austin et Vidal-Naquet dans l'ouvrage cité, la réforme de Solon « supprima les dettes existantes et interdit pour l'avenir la contrainte par corps », et plus généralement elle proclama « qu'aucun Athénien ne serait plus jamais esclave à Athènes », mais tandis qu'elle visait, en annulant les dettes, à empêcher la réduction en esclavage d'Athéniens, dans le même temps elle posait les bases d'une société radicalement esclavagiste pour ce qui est, cette fois, de la marchandisation du corps servile des « barbares » ou « métèques » : « Athènes sera à l'époque classique la cité où le citoyen aura vu son pouvoir et ses droits se développer plus que n'importe où ailleurs ; mais elle sera en même temps la cité où l'esclavage-marchandise connut sa plus grande extension. Il n'y a pas là qu'une simple coïncidence : c'est même le cas le plus net où l'on peut établir un lien entre les deux processus, d'une part le développement de la notion de citoyen libre et l'élimination des sujets internes, d'autre part le développement d'une forme nouvelle de servitude, celle de l'esclavage-marchandise importée de l'étranger⁶ ».

Les éléments permettant au lecteur de déceler une discontinuité fondamentale entre d'une part les différentes formes d'esclavage en Asie ou en Afrique, d'autre part les mécanismes marchands d'une traite arabo-musulmane puis européenne fondée sur des déportations massives sont, certes, égrenés au fil des analyses qui composent *Les Mondes de l'esclavage*. Mais on eût souhaité, insistons-y, que la question soit thématifiée en tant que telle, car l'esclavage autochtone en Afrique est substantiellement bouleversé par la demande extérieure, et les effets de cette demande ne sont pas de même nature selon qu'elle provient de la civilisation arabo-musulmane ou de marchands européens approvisionnant le système de la plantation à son apogée industrielle, de même que l'esclavage en Chine ne peut être abordé sans que ne soit mis en évidence la manière dont le pouvoir centralisé a semble-t-il continuellement bridé les velléités marchandes, chinoises (endogènes) ou européennes (exogènes), en matière de traite esclavagiste. Bref, en prenant le parti d'élargir le panorama des pratiques esclavagistes dans l'histoire, l'ouvrage tend parfois à atténuer certaines discontinuités et, finalement, me semble-t-il, à trop relativiser ce qui paraît pourtant peu contestable, à savoir la prépondérance historique des civilisations gréco-romaines, arabo-musulmanes et européenno-chrétiennes en matière de traite esclavagiste, la pire des marchandisations jamais orchestrées dans l'histoire de l'humanité, puisqu'elle sema partout, dans les régions d'approvisionnement, la pénurie et la guerre du fait que la pratique consistant à se saisir de son prochain devenait un mode de production plus rentable que celui consistant à cultiver un champ, élever un troupeau ou fabriquer un outil.

II. Deux contributions singulièrement discutables

Par ailleurs, si la multiplicité des « mondes » étudiés permet d'élargir l'horizon de la réflexion, et si les contributions sont dans l'ensemble bien documentées et ficelées, certains contenus sont parfois plus que discutables. J'en donnerai deux exemples particulièrement marquants à mes yeux.

⁶ Ibid., p. 90-91.

1) Un esclavagisme endogène chez les Yuqui d'Amazonie ?

L'ethnologue David Jabin signe un article intitulé « Maîtres et esclaves chez des chasseurs-cueilleurs. Les Yuqui d'Amazonie, Bolivie, 1955-2020 » (pp. 383-388). Son propos est de rendre compte des formes d'esclavagisme qui ont existé chez ces Amérindiens de langue Tupi-guarani. Sachant que les études de Pierre Clastres et sa thèse d'une « société contre l'Etat » ont porté sur un même groupe ethnolinguistique, la mise au jour de pratiques esclavagistes dans de telles sociétés conduit aussitôt à questionner l'éloge libertaire qui a nourri depuis Clastres l'anthropologie sud-américaniste. Jabin montre en effet que dans le cas des Yuqui, chacun de ces groupes constitués par divisions successives, loin de viser à conserver un égalitarisme originaire en échappant à la capture étatique, était « fortement hiérarchisé » : « le chef et sa famille dominaient le reste du groupe composé des familles des frères du chef et des esclaves qui selon nos estimations constituaient en moyenne un quart des effectifs » (p. 384). Or « un quart des effectifs », c'est la base sur laquelle, depuis Finley, on conclut d'ordinaire à une société « esclavagiste ». Et de fait, l'esclavagisme de ces groupes de chasseurs-cueilleurs amazoniens n'aurait rien eu à envier à celui des colonisateurs : « Certaines photographies et vidéos produites par les missionnaires permettent de voir que les esclaves se distinguaient très nettement du reste du groupe par leur apparence physique : leur maigreur due à la malnutrition chronique tranchait avec l'embonpoint des maîtres ; [...] les esclaves étaient assignés aux travaux les plus pénibles » (p. 384-385). En outre, ces esclaves n'étaient pas issus d'un conflit guerrier avec d'autres tribus, mais assignés comme tels de génération en génération : « les esclaves étaient des individus dont le géniteur était lui-même esclave » (ibid.). Dès lors, la conclusion s'impose : « Première évidence ethnographique d'un esclavage amérindien en Amazonie, le singulier système esclavagiste yuqui chamboule non seulement les représentations sur l'organisation traditionnelle des sociétés d'Amazonie mais adresse aussi de nouvelles questions à l'anthropologie politique sud-américaniste » (p. 387-388). Autrement dit, l'étude de Jabin suffirait, à elle seule, à remettre en question les leçons anthropologiques et politiques de Clastres.

Pour assoir une telle « évidence ethnographique » avec l'autorité requise, la thèse de Jabin bénéficie d'un singulier traitement de faveur : elle est entérinée à deux reprises dans l'ouvrage par d'autres contributeurs, et non des moindres, puisqu'il s'agit d'Isnard et de Patterson. En effet, Isnard écrit page 430 : « Au sujet des populations amazoniennes yuqui, David Jabin offre d'ailleurs ici même un cas d'étude exceptionnel, qui dément le paradigme d'une insertion du captif dans la parenté du maître, les captifs et leurs descendants jouant bien le rôle d'un Autre dont on souligne “[les] différences somatiques [...] érigées en marqueurs de servitude” ». Si l'existence de captifs dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs était un fait ethnographique abondamment documenté, les études montraient jusqu'à présent qu'ils étaient peu à peu intégrés plutôt qu'ils ne servaient d'esclaves à proprement parler, l'assimilation pouvant relever parfois du cannibalisme, plus souvent de l'acculturation. C'est donc ce paradigme du captif voué à l'assimilation que l'étude de Jabin aurait définitivement mis à mal, souligne Isnard, appuyant de la sorte le contenu d'une étude vouée à faire autorité. Puis, dans la « Conclusion » rédigée par Orlando Patterson, vient le tour du célèbre historien de l'esclavage d'entériner la leçon : « La nature de la dépendance peut être aussi purement socioculturelle. Les Yuqui nomades de la forêt amazonienne, qu'évoque David Jabin, en sont un bon exemple » (p. 1068). Il n'est dès lors pas étonnant que Nicolas Weill, qui assure la recension de l'ouvrage pour *Le Monde des livres* (en date du 22 septembre 2021), croit nécessaire de citer l'étude en termes élogieux, et d'entériner à son tour, expliquant pour sa part :

« [...] les esclaves se retrouvent, grâce à ce livre, dans des régions que l'on avait crues épargnées, comme l'Inde, la Russie de Pierre le Grand, la Corée du XVIII^e siècle, etc. De même l'ouvrage repère-t-il des esclaves héréditaires chez les Amérindiens nomades yuqui de Bolivie, étudiées par l'ethnologue français David Jabin, dans cette Amazonie pourtant considérée naguère par quelques ethnologues comme l'utopie rétrospective par excellence, préservée des hiérarchies sociales les plus cruelles ». Bref, les autorités savantes ont tranché : la contribution de David Jabin a d'ores et déjà fait date, si bien que les études de Clastres appartiennent à un temps (« naguère ») qui n'est déjà plus le nôtre, ou plus exactement le « leur ». Car en ce qui me concerne, je serais beaucoup plus circonspect, n'étant pas aussitôt convaincu par l'ethnologie du contributeur en question, ni intimidé par des autorités dont je ne concèderai le caractère « savant » qu'après un examen réfléchi.

L'existence de pratiques esclavagistes dans les tribus de chasseurs-cueilleurs n'est certes pas contestable. Il en est du reste question ailleurs dans *Les Mondes de l'esclavage*, notamment dans la contribution de Brett Rushforth, « Amérindiens, Français, Britanniques : les esclavages canadiens. Canada, XVII^e-XVIII^e siècles » (Première partie, pp. 179-186). L'historien y distingue d'emblée d'une part les pratiques autochtones de l'esclavage chez les Amérindiens d'Amérique du Nord, fondées sur la capture puis l'assimilation, d'autre part « l'exploitation intensive des corps par le travail agricole forcé dans le cadre d'un esclavage-marchandise lié aux empires mondiaux » (p. 179). Néanmoins, il souligne que dans la pratique autochtone, les captifs pouvaient être maintenus en servitude, voués aux tâches domestiques, plutôt qu'intégrés à la communauté des égaux. Il précise cependant que « dans la plupart des sociétés autochtones, ce statut n'était pas héréditaire » (p. 180). La différence avec l'institution esclavagiste observée par Jabin chez les Yuqui est donc notable. Et elle pose question : comment rendre raison de la singularité esclavagiste découverte par Jabin chez ces nomades de la forêt amazonienne ?

Les pratiques esclavagistes de chasseurs-cueilleurs d'Amérique du Nord sont de nouveau abordées dans l'entrée « Travail » (Deuxième partie), où B. Rossi évoque l'étude de David Wengrow et David Graeber sur deux tribus de la côte Ouest Nord-Américaine, l'une pratiquant l'esclavage au moyen de raids guerriers visant à se saisir de captifs qui seront voués aux tâches domestiques et serviront de signes extérieurs de richesse, l'autre ne pratiquant aucune forme d'esclavage ; d'où les deux anthropologues, signalent Rossi, tirent argument pour contester le primat des déterminations économiques dans l'explication de l'émergence de pratiques esclavagistes : « Wengrow et Graeber affirment que le rapport au travail et à la dépendance dans ces deux sociétés par ailleurs comparables n'était pas déterminé par leurs modes de subsistance mais résultait de systèmes de valeurs différents » (p. 740). A ce sujet, deux observations s'imposent : la première, c'est que l'esclavage en question n'est donc pas productif, mais domestique ; la seconde est que le primat des déterminations économiques, dans les écrits de Marx et Engels, concernent exclusivement les sociétés de production, et que par conséquent objecter que l'idéologie puisse être en dernière analyse déterminante dans des sociétés de chasseurs-cueilleurs n'est précisément pas une objection. (Le souligner ne signifie pas que l'orthodoxie marxiste n'est pas critiquable, mais qu'il convient de procéder avec méthode, ainsi que s'y employèrent par exemple Gramsci, Sartre, Castoriadis ou Levinas).

Ceci précisé, revenons à notre propos : en regard des acquis ethnographiques, la nouveauté de la thèse de Jabin consiste donc d'une part à montrer qu'il aurait existé une société esclavagiste chez les chasseurs-cueilleurs d'Amazonie, d'autre part à souligner que

l'esclavagisme en question se distingue substantiellement des pratiques jusque-là répertoriées chez des chasseurs-cueilleurs d'autres régions du monde, puisque, ainsi que le souligne Ismard, il ne s'agit pas d'un captif voué à l'assimilation mais d'un statut généalogique, « les captifs et leurs descendants jouant bien le rôle d'un Autre ». Or, au vu de la contribution de Jabin, peut-on aussitôt souscrire à sa thèse, ainsi que nous y enjoignent avec l'autorité requise Ismard et Paterson ?

Les sources de Jabin sont d'une part la documentation réunie par les « missionnaires » qui, les premiers, nouèrent des relations pacifiques avec ces nomades dans les années 1950, d'autre part l'enquête ethnographique qu'il a pu lui-même mener sur des groupes Yuqui *après qu'ils ont été convertis au mode de vie sédentaire* et, apparemment, clochardisés. En effet, l'ethnologue explique d'emblée que ces anciens nomades de la forêt amazonienne « vivent aujourd'hui dans d'incessantes allées et venues entre leur village-mission, les forêts qui l'entourent et de petits centres urbains qu'ils fréquentent régulièrement », où on les voit « mendier quelques pièces ou peiner à vendre des répliques miniatures de leurs immenses arcs et flèches durant la journée », avant qu'ils ne « se rassemblent à la nuit tombée pour dormir sur les trottoirs » (p. 383). Il n'est donc pas question dans cette étude d'une *observation* des pratiques sociales d'une tribu de chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne, mais d'une *reconstitution*, ce que l'ethnologue concède du reste à demi-mots :

« A la suite d'un processus de contact long et très violent avec la société nationale, puis de leur sédentarisation et de leur évangélisation auprès de missionnaires évangéliques nord-américains (1955-1991), l'esclavage yuqui tend à laisser place à des formes de dépendance plus discrètes et modérées. Pour se faire une idée précise du fonctionnement de ces singulières relations de subordination, il a été nécessaire de s'appuyer sur un travail d'observation ethnographique et de recueillir le discours des anciens protagonistes et de leurs descendants. Malgré les transformations radicales du contexte régional et de l'organisation sociale au cours des dernières décennies, les soubassements idéologiques de cette forme originale de dépendance se donnent à voir au quotidien et régissent aujourd'hui encore la trajectoire des individus dans cette société » (p. 383).

Jabin a donc réuni des documents et des observations, recueilli des récits, d'où il a conclu que les Yuqui d'Amazonie, dans le passé, n'étaient pas moins esclavagistes que les colonisateurs du Nouveau Monde, puis que cet esclavagisme a sinon totalement disparu, du moins s'est nettement adouci après « leur sédentarisation et leur évangélisation ». Le lecteur est ainsi à même d'apprécier la différence de méthode entre une tradition anthropologique qui, du voyage initiatique de Franz Boas auprès des Inuits jusqu'à celui de Xavier Ricard Lanata auprès des bergers des Andes (voir *Les Voleurs d'ombre*), en passant par la *Chronique des Indiens Guayaki* de Pierre Clastres, s'appuie sur une observation directe, impliquant de partager les conditions de vie des gens dont il s'agit d'analyser les pratiques sociales, les rites et les mythes, autrement dit exigeant un investissement corps et âme afin de pénétrer des formes de vie radicalement étrangères, et une tout autre tradition anthropologique, celle du blanc-bec se rendant en taxi dans la réserve indienne des faubourgs de la grande ville, magnétophone en main, et interrogeant un prétendu chef de tribu, lequel, coiffé d'une casquette Nike et cuvant sa bière sur un trottoir, accepte de répondre à ses questions en échange d'une Marlboro : « Vous les mangiez comment, vos prisonniers de guerre, au barbecue ou en steak tartare ? » ; et le chef indien, sourire en coin, de lui répondre : « En pizza ». Et l'ethnologue en herbe de traduire en langage universitaire le propos recueilli : « les Indigènes de la tribu X avaient coutume de se nourrir de chair humaine qu'ils enveloppaient dans une galette traditionnelle à base de manioc, jusqu'à ce que leur sédentarisation et leur évangélisation n'abolissent ces pratiques rituelles ». Je caricature sans doute un peu, mais à revenir à la lettre du texte de Jabin, il est néanmoins

clair que la reconstitution à laquelle il s'est livré est donc à prendre avec des pincettes : que vaut la documentation réunie par des « missionnaires nord-américains » ? Et que vaut « le discours des anciens protagonistes et de leurs descendants » ? Est-ce celui d'un berger des Andes confiant pour la première fois à Ricard Lanata un mythe chamanique, après qu'il a observé le jeune « blanc » partager ses conditions de vie durant six mois et risquer de mourir, un jour de tempête en haute montagne, alors qu'il regagnait seul le hameau après un bref séjour en ville ? Ou est-ce celui d'un chef indien clochardisé ayant appris à refourguer au blanc-bec la camelote qu'il attend de lui en échange d'une pièce de monnaie ?

En outre, concernant ces groupes Yuqui de Bolivie, comment distinguer entre les pratiques réellement existantes avant « leur sédentarisation et leur évangélisation » et des récits qui, étant relatifs à une époque ancestrale que « leur sédentarisation et leur évangélisation » a précisément disqualifiée à leurs propres yeux, « à la suite d'un processus de contact long et très violent », peuvent aussi bien témoigner non pas de pratiques sociales historiquement vécues, et effectives, mais de la manière dont les missionnaires leur ont appris à se représenter leur existence sociale avant « leur sédentarisation et leur évangélisation », autrement dit avant leur colonisation. Nathan Wachtel, dans *La Vision des vaincus*, a notamment analysé la manière dont les formes de vie indigènes sont déstructurées de fond en comble par la colonisation : « ce sont des structures partielles qui se maintiennent, alors que se désagrège l'ensemble cohérent où elles s'inscrivaient⁷ ». Dès lors, comment s'assurer que la cohérence que prétend reconstituer l'ethnologue ne procède pas de la vision du « missionnaire » plutôt que de celle d'un nomade amazonien qui, en l'occurrence, n'existe plus qu'à titre de relique d'un monde détruit ?

Quant aux observations directes de l'ethnologue, relatives aux servitudes qui « régissent aujourd'hui encore la trajectoire des individus dans cette société », comment s'assurer qu'elles procèdent de « soubassements idéologiques » endogènes plutôt que d'une acculturation aux pratiques sociales du colonisateur ? De fait, à aucun moment l'ethnologue, dans son étude, ne s'interroge sur l'origine des pratiques esclavagistes dont il assure avoir pu observer les traces. C'est pourtant une question capitale, notamment s'il s'agit de reconsidérer les études de Clastres. Les colonisés ont en effet bien souvent intégré dans leur patrimoine culturel des éléments issus de la rencontre avec le colonisateur. La manière dont les pratiques esclavagistes des colons européens ont modifié les mœurs des tribus indiennes d'Amérique du Nord est par exemple bien documentée, ceci pour ne rien dire des ravages causés par l'intrusion des négriers arabes ou européens en Afrique. En outre, bien des ethnologues ont mis en garde contre le danger de déshistoriciser les tribus de chasseurs-cueilleurs étudiées. Et c'est donc là, à mon sens, un autre écueil dans lequel sombre Jabin : il analyse l'esclavagisme des Yuqui comme s'il s'agissait d'une pratique endogène, sans jamais faire l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'un emprunt, plus exactement d'une mimésis.

L'hypothèse d'une mimésis, au sens aristotélicien du terme, soit l'hypothèse d'une incorporation cathartique et tragi-comique de pratiques esclavagistes observées chez les conquérants européens me paraît pourtant devoir être sérieusement prise en compte avant que de conclure fièrement à la découverte d'une « Première évidence ethnographique d'un esclavage amérindien en Amazonie », laquelle « évidence » devrait nous conduire à déconsidérer bien des leçons de l'anthropologie sud-américaniste. Et cette hypothèse aurait dû être d'autant plus sérieusement prise en compte que la mimesis ainsi subodorée prend un

⁷ Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*, Gallimard, 1992, p. 249.

caractère qui confine à la certitude lorsque Jabin explique avoir découvert, sans toutefois en tirer nul enseignement, que la peau « noire » distingue l'esclave chez les Yuqui : « Dans les récits oraux, on dit souvent que les esclaves sont laids et qu'ils ont la peau noire. La clarté de la peau est d'ailleurs un critère esthétique d'importance pour les hommes et plus encore pour les femmes, ce qui se perçoit dans la vie quotidienne mais également dans l'onomastique. Aujourd'hui encore, c'est une grave insulte que de dire de quelqu'un qu'il a la peau noire. Une autre appellation des esclaves est *Bia enubi*, ce qui signifie tout simplement "personne noire" » (p. 386). Que l'apprenti ethnologue puisse enregistrer de telles observations et les rapporter à une pratique endogène de l'esclavage chez les Yuqui sans émettre, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, l'idée qu'il puisse s'agir d'une mimesis dont la fonction pourrait être exutoire, voilà qui, à mon sens, suffit à rendre grotesque sa prétention d'avoir « chamboulé » les représentations issues des travaux de Clastres. Car il faut avoir rencontré durablement la pratique coloniale pour associer « peau noire » et « esclave » ; de même qu'il faut avoir rencontré l'écriture du colonisateur pour la singer à des fins de domination, ainsi que le rapporte Lévi-Strauss dans sa célèbre « Leçon d'écriture » (voir *Tristes tropiques*) ; de même qu'il faut avoir rencontré la monture du conquistador et sa religiosité pour concevoir un rituel cathartique semblable à celui que décrit Artaud dans le poème des *Tarahumaras* : « Ayant achevé de tourner / ils déplantent / les croix de terre / et l'homme nu / sur le cheval / arbore / un immense fer à cheval / qu'il a trempé dans une coupure de son sang⁸ ».

Quitte à accorder un crédit maximal aux méthodes ethnographiques de Jabin, reste que ce serait donc après avoir été en contact, direct ou indirect, avec les colonisateurs européens que les Yuqui d'Amazonie aurait singé les pratiques de ces féroces conquérants venus d'une autre planète, vraisemblablement afin de s'approprier un peu de leur puissance et se préserver ainsi eux-mêmes du misérable sort qu'ils leur destinaient : l'asservissement dans les mines du Potosi ; d'où, peut-être, l'origine lointaine de cette autre reconstitution de Jabin au sujet des conditions de vie des esclaves chez les Yuqui : « n'ayant pas le loisir de prendre soin de leur corps, leurs cheveux n'étaient pas coiffés et, comme ils dormaient auprès du feu de leurs maîtres, une couche de cendre couvrait leur peau qui prenait une teinte grisâtre » (p. 384-385). Quoi qu'il en soit des possibles significations originelles de la cendre qui aurait couvert la peau des esclaves chez les Yuqui, la signification de l'esclavagisme en question n'est donc pas identique selon qu'il puise sa source dans une organisation sociale endogène ou dans un traumatisme causé par une conquête coloniale dont cette société fut elle-même la victime, nonobstant le fait qu'il pourrait s'agir aussi bien d'une incorporation mimétique de pratiques sociales découvertes après « leur sédentarisation » et « leur évangélisation », et réinjectées ensuite dans un passé immémorial.

Bref, de quelque côté qu'on se tourne, l'étude de Jabin paraît décidément trop perméable à l'état d'esprit de missionnaires prompts à observer des formes endogènes d'esclavagisme quasi « raciste » chez les peuplades qu'ils entreprenaient de convertir, configuration idéologique que Guérin, au Cambodge, a analysé, nous l'avons vu, en ces termes : « Mobiliser l'esclavage pour pouvoir l'abolir ». En l'occurrence, l'intérêt est certes de convertir une pratique indigène en capital académique, mais est-ce bien différent de l'esprit missionnaire dans lequel l'Université plonge certaines de ses racines ? Qu'un journaliste du *Mondes des livres* cautionne la rodomontade, soit. Mais Qu'Isnard et Patterson y apposent précipitamment leur

⁸ Antonin Artaud, *Les Tarahumaras*, Paris, L'Arbalète, 1963, p. 87.

signature, voilà qui n'est pas digne. Je passe maintenant, sans plus de transition, des Yuqui d'Amazonie au Talmud.

2) Un esclavagisme tortionnaire régulé par le Talmud ?

Noël Lenski est l'auteur d'une contribution intitulée « Monothéismes » (pp. 815-832). Elle porte sur les relations des trois monothéismes à l'esclavage, l'historien assurant d'emblée que « chacun de ces monothéismes a une histoire fortement liée à la pratique et à la rhétorique de l'esclavage » (p. 815). Son affirmation mériterait pourtant bien des nuances touchant le judaïsme, dont l'histoire des liens avec l'esclavage est peu documentée, mis à part des énoncés puisés dans la Bible et le Talmud d'une part, pour ce qui est de la « rhétorique » esclavagiste, et quelques fragments archéologiques d'autre part, pour ce qui est d'une « pratique » esclavagiste dans les petits royaumes de Judée. Et quant à la « rhétorique », un autre contributeur, J. Zurbach, observe : « Les livres composant la Torah (ou Ancien Testament) sont d'un usage historique notoirement difficile » (p. 806). Autrement dit, tirer des écrits bibliques des faits d'observation est une entreprise hasardeuse. Certes, bien des développements prophétiques, dans la Bible, dénoncent la corruption morale d'une classe dominante davantage soucieuse d'asservir son prochain que d'observer les prescriptions mosaïques. Mais on ne saurait en tirer une reconstitution factuelle, et certainement pas que la Judée ait été une terre esclavagiste. Pour le reste, c'est-à-dire l'histoire de l'esclavage telle que la documentent les historiens, et non une critique biblique d'inspiration chrétienne, le fait est qu'elle est une donnée structurante dans le cas des Etats musulmans et chrétiens, héritiers de la civilisation gréco-romaine, mais non pas « juifs », pour la bonne raison qu'il n'a pas existé d'Etat « juif » avant la création de l'Etat d'Israël en 1948, lequel Etat, à la différence des Etats-Unis d'Amérique et de l'Arabie Saoudite, n'a, de fait, jamais été esclavagiste. Si, pour reprendre un mot de Fernand Braudel dans sa *Grammaire des civilisations*, l'Islam a été une « civilisation esclavagiste », et s'il en a été de même pour la chrétienté, et notamment pour une Eglise qui, de Byzance à Rome, a durablement régi et organisé la vie publique, politique et sociale, et donc les pratiques esclavagistes, en revanche considérer que le judaïsme, « religion méprisée » durant deux millénaires, a été pareillement esclavagiste, voilà donc une prise de position qui, pour commune qu'elle soit dans l'historiographie universitaire, n'en est pas moins grossière. On pourrait aussi bien, suivant une méthodologie identique, situer sur un plan équivalent judaïsme et nazisme dans une histoire des pratiques génocidaires en prétextant des passages de la Bible ayant trait aux massacres systématiques de populations civiles, voire à l'appel au génocide pur et simple, notamment dans le cas des Amalécites ; ce à quoi nous objecterions donc qu'il y a lieu de bien distinguer ce qui relève d'une « rhétorique » biblique souvent fort mal interprétée et ce qui relève d'une « pratique » impériale souvent fort bien documentée.

Par ailleurs, concernant la « rhétorique » biblique et talmudique, il serait donc bienvenu que la question soit traitée par des universitaires compétents, si tant est qu'il y en ait... En l'occurrence, ce ne semble pas être le cas de Noël Lenski, professeur à l'université Yale (Etats-Unis) dont les « travaux », est-il précisé en fin d'ouvrage, « portent sur l'histoire des mondes grec et romain sous l'Empire romain et sur l'histoire de l'esclavage dans une perspective comparatiste » (p. 1146). Et de fait, s'il cite la Bible et le Talmud en plusieurs occurrences, c'est toutefois d'une manière qui témoigne d'une pratique plutôt vague, sinon fantasmagorique, d'écrits dont la « rhétorique » ne lui est manifestement pas familière. Toutes les citations qu'ils

proposent de la Bible et du Talmud mériteraient une étude précise. Mais prenons un seul exemple. Page 827, Lenski écrit :

« Les monothéismes abrahamiques partageaient également une préoccupation commune pour la personne de l'esclave, ce qui les conduisit à fixer des limites à l'exploitation et aux violences que celui-ci pouvait subir. Dans la Torah et son interprétation rabbinique, cette volonté se traduisait par la punition de ceux qui battaient leurs esclaves à mort et l'octroi d'une liberté automatique aux esclaves que leurs maîtres avaient mutilés en leur arrachant une dent ou un œil, ou en les amputant de leurs extrémités (Ex. 21. 20-27 ; Talmud Bavli, *Kiddouchine* 24a) ».

Renvoyant à des versets de la Bible et au traité talmudique qui les commente (*Kiddouchine* 24a), Lenski prétend conférer une autorité savante à un propos qui témoigne néanmoins de son ignorance, puisqu'il est acquis, à le lire, qu'il n'a jamais ouvert le traité talmudique en question, outre qu'il serait vraisemblablement incapable d'en comprendre quelque chose si d'aventure il lui venait à l'esprit de l'ouvrir. A l'évidence, il se contente de récupérer ici ou là des références qui se transmettent de la sorte d'écrits universitaires en écrits universitaires, en l'occurrence concernant le traité *Kiddouchine* 24a où il est en effet enseigné qu'un esclave cananéen qui a perdu une dent ou un œil par la faute de son maître juif, ou encore l'une des extrémités de son corps (un doigt par exemple), est libéré. En revanche, il n'est nulle part question à ma connaissance, dans la Bible ou le Talmud, d'un maître qui aurait battu à mort son esclave. Il n'empêche, l'historien interprète l'enseignement du Talmud, dont il a vaguement entendu parler, au prisme de la civilisation romaine, son domaine de recherche attiré, civilisation dans laquelle, en effet, le corps de l'esclave est un objet de jouissance pour le maître et les sévices corporels une norme.

En témoigne, entre mille exemples, un livre de Magdeleine Cluzel, *Mimes et poètes antiques*, dont un chapitre est consacré aux esclaves. Elle y évoque notamment un écrit d'un savant allemand du début du XIXe siècle, K. A. Boettiger (1760-1835), *Sabine*, où il est question du raffinement esthétique des dames romaines, lequel cohabite avec une cruauté assumée à l'égard des esclaves : « Elles faisaient si peu de cas de ces malheureux, que l'une d'entre elles se serait même écriée devant les justes reproches qu'on lui adressait au sujet des mauvais traitements qu'elle leur infligeait : “Cette esclave est-elle donc une créature humaine” ? ». Evoquant aussitôt une autre séance de torture, Cluzel cite alors le commentaire de Boettiger : « Cette scène est révoltante, mais peut-être ne la trouverons-nous pas invraisemblable, si nous pensons à ce que des voyageurs modernes et des témoins dignes de foi racontent des traitements cruels que quelques dames du Nord font subir aux filles de serfs, employées au service de leur personne, et à ce qu'on dit des châtiments que des femmes de colons américains font infliger à leurs négresses ». Et Cluzel de revenir aussitôt sur l'origine antique des mœurs de la classe dominante européenne : « Aussi le châtiment de l'esclave était-il au théâtre, à Rome, une scène que l'on voyait fréquemment⁹ ». C'était en effet un élément du décor dans la vie quotidienne des classes dominantes romaines. Ainsi, reprenant plus loin le fil esthétique de son propos, Cluzel explique, en guise de transition : « Pourtant nous ne pourrions pas manquer de penser que l'âme humaine est un abîme de contradiction, lorsque nous voyons les Romains se conduire comme des bêtes féroces envers leurs esclaves sans défense, et malgré cela avoir par exemple un véritable culte pour les fleurs¹⁰ ». Inutile, sans doute, d'insister ici sur la manière dont l'esthétique nazie s'est abreuvée d'antiquités romaines, jusqu'à fantasmer

⁹ Magdeleine Cluzel, *Mimes et poètes antiques*, Edition du Scorpion, 1957, p. 72-73.

¹⁰ Ibid., p. 75.

une généalogie aryenne depuis Rome jusqu'à Berlin. Gardons simplement à l'esprit que l'entreprise esclavagiste des nazis s'inspirait du paradigme romain, tel que le décrivait Boettiger, cité par Cluzel : « un petit nombre d'élus qui régnaient en maîtres, ne pouvaient se réaliser que par «une multitude d'esclaves, que l'on comptait par milliers, et que l'on distinguait par nations. Les uns forcés pendant le jour à travailler la terre, toujours les fers aux pieds, sous des inspecteurs aussi esclaves, et n'ayant pour toute nourriture que du pain, de l'eau et du sel, étaient enfermés la nuit dans des prisons souterraines, qui n'avaient d'ouverture que par le haut ; d'autres, traités avec moins de dureté, étaient attachés à la maison de la ville, et au service personnel de leurs maîtres''¹¹ ». C'est néanmoins au sujet du traitement réservé parfois, souvent, aux esclaves « attachés à la maison de la ville » que Cluzel, évoquant rapidement la question, prévient : « Il n'entre pas dans le cadre de ce livre de nous instruire des supplices infligés à Rome aux temps antiques, nous préférons plutôt, comme Boettiger l'a fait à ce sujet, épargner à nos lecteurs l'explication pénible pour leur sensibilité, qu'il se refusa de nous donner pour nous décrire la torture de Latris, esclave de Sabine, grande dame romaine¹² ».

En expliquant que « dans la Torah et son interprétation rabbinique », l'enjeu serait de « fixer des limites à l'exploitation et aux violences », Lenski pose d'emblée un décor semblable à celui de l'antiquité romaine. Il s'agit pourtant, dans le Talmud, d'un tout autre décor, et pour cause, puisque l'enjeu des enseignements relatifs à l'esclavage est d'y élaborer une normativité précisément antagonique, c'est-à-dire inspirée non pas de l'esclavagisme romain mais de l'enseignement mosaïque. Et pour se convaincre de l'antagonisme entre l'intellectualité talmudique et les mœurs romaines, il suffit de se pencher un peu sérieusement sur la référence talmudique en question : « *Kiddouchine* 24a ». C'est le point de départ d'une discussion au sujet de l'esclave « cananéen ». Car la Bible distingue deux types d'esclave, l'un « cananéen », l'autre « hébreu ». Et concernant la différence entre eux, Lenski a commencé par expliquer que si l'esclave hébreu est libéré au bout de six ans, les esclaves cananéens, eux, « étaient strictement considérés comme des biens meubles. Maintenus dans un esclavage à vie, ils pouvaient être hérités par les fils de leurs maîtres, et leur progéniture était également traitée comme un bien mobilier (Lv 25. 44-46) » (p. 817). La libération de l'esclave cananéen dont le maître aurait arraché une dent ou un œil viserait donc, selon lui, à réguler le sadisme des maîtres dans une configuration esclavagiste similaire au monde romain. S'il y a pourtant bien une analogie formelle entre droit romain et droit talmudique qui mériterait d'être soulignée, et creusée, c'est le fait que l'esclave libéré devienne, dans le droit romain, un citoyen romain, et dans le droit talmudique, un coreligionnaire juif. Ceci posé, voyons ce que dit le Talmud de « la dent » ou de « l'œil » de l'esclave cananéen.

Au traité *Kiddouchine* folios 24-25, il est question d'une discussion contradictoire entre « les Sages » et Rabbi Shimon ben Gamliel au sujet de la manière d'interpréter les versets de la Bible relatifs à la libération d'un esclave cananéen qui, par la faute de son maître, a perdu une dent, un œil ou tout autre extrémité de son corps « qui ne revient pas » (par différence, par exemple, avec un poil de barbe qui, une fois arraché, repousse). Le cas d'école qui fait l'objet de cette discussion contradictoire est celui d'un maître qui, à la demande de son esclave, soigne sa dent, ou son œil malade et, par mégarde, lui fait perdre cette dent, ou cet œil. C'est donc un cas qui relève de ce que nous appellerions aujourd'hui une « faute médicale ». Suivant les « Sages », l'esclave est en ce cas libéré ; suivant Rabbi Shimon ben Gamliel, il ne l'est pas, car

¹¹ Ibid., p. 72.

¹² Ibid., p. 74.

les versets en question de la Bible ne concerneraient pas, selon lui, le cas d'un maître qui s'est efforcé de soigner la dent ou l'œil malade de son esclave. Je n'entre pas ici dans les subtilités littérales et conceptuelles que recèlent leurs interprétations respectives des versets et m'en tiendrai à l'essentiel : pour les « Sages » comme pour Rabbi Shimon ben Gamliel, les versets de la Bible relatifs à la libération d'un esclave cananéen dont le maître a porté atteinte à l'intégrité corporelle ne concernent absolument pas la régulation des pulsions sadiques du maître (sans quoi un enseignement similaire devrait concerner l'esclave hébreu), mais la légitimité et le sens de la relation de maître juif à esclave cananéen, à savoir qu'un juif devenu maître d'un esclave cananéen a pour fonction et vocation de faire advenir l'humanité du corps placé sous sa garde, conduisant de la sorte l'esclave cananéen à devenir « juif ». Or cette humanité est incarnée. Et dans la tradition biblique et talmudique, le corps humain fait sens. C'est pourquoi, si le maître porte atteinte à l'intégrité corporelle de l'esclave, il témoigne par là même qu'il est incapable d'assumer sa position, et donc sa fonction : faire advenir l'humanité incarnée de l'esclave. L'idée, dans le passage talmudique en question, est d'autant plus finement suggérée que le second cas en discussion, délibérément placé en regard du premier, est celui d'un maître juif qui, faisant office de sage-femme, aide son esclave cananéenne à accoucher et, plutôt que de pratiquer une césarienne, s'efforce de saisir la tête du nouveau-né encore dans la matrice, mais ce faisant, hélas, lui crève l'œil, par mégarde ; le jumelage des deux cas d'école (par-delà une différence qui touche à l'œil, selon qu'il est singulièrement visé par le soin, ou non) contribue ainsi à dégager le sens de la relation de maître juif à esclave cananéen : faire advenir la forme humaine, à la manière dont Socrate prétendait faire office de sage-femme eu égard à la rationalité virtuellement innée du disciple.

Ceci posé, revenons à la discussion contradictoire : suivant « les Sages », formule qui désigne une majorité de Rabbis en opposition à un Rabbi singulier, la « faute » du maître juif envers son esclave cananéen libère ce dernier y compris lorsqu'elle a été commise, par mégarde, à l'occasion d'un soin, car selon eux, c'est précisément de *ce* cas d'école que traitent les versets en question. Autrement dit, selon les « Sages », lorsque la Torah de Moïse évoque le cas d'un esclave cananéen qui a perdu une dent ou un œil, elle n'envisage absolument pas de réguler le sadisme d'un maître égyptien, babylonien ou romain, lequel, en effet, se représente l'esclave comme un objet de jouissance (laborieuse, sexuelle ou sadique) ; elle envisage une configuration radicalement hétérogène, puisqu'elle s'inscrit dans un contexte, un horizon de sens qui est mosaïque du début à la fin, et c'est donc pourquoi « les Sages » comprennent aussitôt que les versets en question ont pour contexte relationnel *un soin, et non un châtement*, et que l'enseignement mosaïque y est donc le suivant : en portant atteinte, par mégarde, à l'intégrité corporelle de l'esclave cananéen, en l'endommageant irréversiblement, le maître juif s'est avéré incapable de le soigner, c'est-à-dire de cultiver l'humanité du corps placé sous sa garde, raison pour laquelle il est déclaré indigne d'en être le maître, si bien que l'esclave est libéré. En effet, l'enjeu de la relation du maître juif à l'esclave cananéen étant de faire grandir l'humanité en ce dernier, toute atteinte à l'incarnation de celle-ci libère aussitôt l'esclave, quelle qu'ait été la motivation initiale du maître, y compris lorsqu'il s'agissait de porter remède. Rabbi Shimon ben Gamliel est cependant en désaccord avec « les Sages » sur l'interprétation de ces versets ; il juge pour sa part que si l'intention du maître était de soigner l'œil ou la dent de l'esclave, alors il ne s'est pas avéré indigne même si son geste a malencontreusement porté atteinte à l'intégrité corporelle de l'esclave. Reste que Rabbi Shimon ben Gamliel n'est pas en désaccord, bien évidemment, sur l'horizon de sens mosaïque des versets : il juge également que la perte de l'œil ou de la dent dont il est question dans les versets relève d'un geste d'inattention,

non d'une volonté de nuire ; cependant il estime que si la motivation du maître était de soigner l'œil ou la dent, il ne s'est pas avéré indigne de sa fonction puisque, loin d'y être inattentif, il s'efforçait précisément d'en prendre soin.

Outre que les « Sages » et Rabbi Shimon ben Gamliel partagent donc un axiome commun, à savoir que l'enjeu de la relation de maître juif à esclave cananéen est l'humanisation de l'esclave, c'est-à-dire, à terme, son devenir « juif » (ce que suggère le fait qu'un esclave cananéen doit être circoncis dès qu'il est placé sous la garde d'un maître juif), il est remarquable que la loi soit tranchée en faveur des « Sages », comme c'est régulièrement le cas lorsqu'une pluralité de Rabbis s'opposent à un Rabbi singulier. Mais au-delà de la discussion contradictoire, l'essentiel est donc le socle commun, c'est-à-dire mosaïque, de la contradiction : un esclave cananéen n'est pas une force de travail animale, c'est une humanité empêtrée qu'il s'agit de désempêtrer. Pour preuve, le Talmud explique aussitôt après que si l'esclave a perdu l'usage d'un œil, il est néanmoins libéré si le maître lui fait perdre cet œil, pourtant d'ores et déjà hors d'usage. C'est qu'en effet, bien au-delà de l'enjeu esthétique, la vocation du maître juif est de donner la vue à son esclave cananéen, non de lui enlever l'œil qui ne voit pas.

On peut donc certes contester, philosophiquement, l'approche talmudique de la dialectique du maître et de l'esclave (et lui préférer, par exemple, l'abstraction universaliste des droits de l'homme), mais encore faut-il la restituer. Lenski, à l'inverse, l'occulte, à l'évidence par ignorance. Il ramène donc l'inconnu juif au connu romain en expliquant, doctement, que les rabbins du Talmud s'emploient « à fixer des limites à l'exploitation et aux violences » que subissent les esclaves, alors qu'il est question, dans le Talmud, d'un *changement de paradigme* au regard de pratiques esclavagistes qu'Apulée, écrivain romain contemporain de la Michna (IIe siècle après J.-C.), décrit en ces termes dans un passage des *Métamorphoses*, quand, ayant perdu sa forme humaine, devenu un âne, il partage le sort des esclaves condamnés à activer la roue d'une meule :

« Dieux bons ! quelle pauvre humanité, en ce lieu, la peau toute zébrée des traces livides du fouet, le dos plein d'ecchymoses, à demi voilés plutôt que cachés par leurs haillons déchirés, plusieurs n'ayant que le bas-ventre recouvert d'un minuscule cache-sexe et tous affublés de tuniques qui les révélaient à travers les lambeaux ; ce n'étaient que fronts marqués, têtes à demi tondues, chevilles entourées de fers ; tous avaient le teint hideusement jaune et, à force de vivre dans les ténèbres d'une fumée épaisse et ardente, les paupières rongées, les yeux malades, et, à la manière des lutteurs qui se saupoudrent de poussière avant de combattre, le corps souillé d'une cendre blanche et farineuse » (trad. Pierre Grimal, Gallimard).

Quant à l'esclave « hébreu », Lenski explique très succinctement que « le terme désigne les personnes déjà “à l'intérieur” de la communauté religieuse et qui se sont placées en état de servitude auprès de leurs coreligionnaires en raison d'un endettement ou en se vendant » (p. 816). Certes, mais les développements qui lui sont consacrés dans le même traité (*Kiddouchine*) mettent surtout en évidence que l'esclave hébreu est le bénéficiaire d'une institution qui vise à ce que le créancier recueille chez lui son débiteur, ou que le riche recueille le sans domicile, et ceci à ses frais. Car pour ce qui est de la possibilité pour le créancier, ou le riche, d'exploiter son débiteur ou le sans domicile qu'il a ainsi recueilli chez lui, elle est si sévèrement encadrée qu'elle ferait pâlir d'envie quiconque est de nos jours salarié. En effet, en cas de migraine, l'esclave hébreu peut refuser d'aller travailler. Et son ressenti suffit : il n'est pas contraint de présenter un certificat médical. Le maître n'en est pas moins obligé de subvenir à ses besoins matériels. Le Talmud, du reste, s'en amuse, en soulignant avec malice que l'esclave hébreu, pour finir, n'est pas tant au service de son maître que l'inverse...

Le projet affiché des *Mondes de l'esclavage* n'étant pas d'offrir un aperçu exhaustif de l'éventail des pratiques esclavagistes mais de privilégier une approche comparative « en opérant un travail constant de singularisation », ainsi que l'assure Ismard en Introduction de l'ouvrage (p. 19), il est donc regrettable que la « rhétorique » talmudique n'ait pas bénéficié d'un tel « travail ». Ajoutons cependant, à la décharge d'Ismard, principal coordinateur de l'ouvrage, que confier la question de l'esclavage dans la Bible et le Talmud à un universitaire compétent eût été d'autant plus difficile, sinon impossible, que le simple fait d'être versé en ces matières vous garantit de rester à la porte de l'institution universitaire. Je peux en témoigner. Certains m'objecteront sans doute que l'institution universitaire accueille des « spécialistes de la littérature rabbinique ». Certes. Ismard a du reste fait appel à l'un de ces spécialistes, puisque dans la première partie, « Situations », Catherine Hezser signe une contribution intitulée « L'esclavage, entre loi et histoire. Judée, VIII^e siècle avant notre ère – IV^e siècle », soit un survol de pas moins de douze siècles d'histoire et de littérature juives en à peine cinq pages (pp. 61-66), ce qui supposait en effet d'avoir les compétences requises, ce dont le contributeur en question est apparemment doté puisqu'il est expliqué en fin d'ouvrage qu'elle est « professeure en études juives à la School of Oriental and African Studies, University of London », « spécialiste de la littérature rabbinique et de l'histoire des Juifs en Palestine romaine durant l'Antiquité tardive » (p. 1145). Que C. Hezser ait étudié l'histoire des Juifs en Palestine romaine, je veux bien le croire, mais pour ce qui est de la littérature rabbinique de cette époque, il est tout de même frappant que le peu qu'elle en dise consonne admirablement avec les analyses de Lenski, puisqu'elle explique pour sa part, au sujet de l'approche talmudique de l'esclavage :

« Tandis que les propriétaires d'esclaves romains avaient droit de vie et de mort sur leurs esclaves, les rabbins, quant à eux, préconisaient l'absence de châtiments violents pouvant entraîner la mort d'un esclave et conseillaient aux maîtres de contenir leur colère. Certains suggéraient même d'offrir aux esclaves des conditions de vie (nourriture et vêtements, notamment) qui soient proches de celles dont jouissaient les individus libres. Même si de telles recommandations visaient sans doute avant tout les esclaves juifs possédés par d'autres Juifs, la mention des origines des esclaves est souvent absente. Les rabbins essayaient sans doute d'influencer le comportement des Juifs propriétaires d'esclaves, tout comme les philosophes stoïciens enseignaient la maîtrise de soi et le contrôle de la colère » (p. 65).

Observons pour notre part qu'à n'en pas douter, C. Hezser est davantage compétente en littérature romaine que talmudique. Et de fait, dans un livre d'un autre historien du judaïsme antique, je lis qu'elle soutient par ailleurs qu'il existe des « similarités formelles significatives entre le Talmud palestinien et le Digeste¹³ », autrement dit entre droit talmudique et droit romain. C'est qu'en effet, il n'est légitime d'introduire le Talmud à l'université qu'après l'avoir ou bien réduit à des élucubrations archaïques, ou bien dûment romanisé, ce dont s'efforcent d'autant plus volontiers bien des prétendus « spécialistes de littérature rabbinique » qu'ils ne comprennent rien, ou si peu, à la « rhétorique » talmudique. Et leur carrière est à ce prix. Car les haut-le-cœur que provoque le mot « talmudiste » chez bien des universitaires, je vous l'assure, mériterait une enquête ethnologique. Quant à l'origine de cette pathologie universitaire, je suis pour ma part convaincu qu'elle provient de l'interdiction qui a frappé la loi orale juive (la Michna) depuis le décret de l'empereur Justinien en 529 de l'ère commune. Mais c'est là une histoire qui, bien que reliée à notre sujet, nous mènerait trop loin... Saluons simplement, au passage, la singularité du site Lundi Matin, dont les sympathies pour le mot

¹³ Catherine Hezser « has detected significant formal similarities between the Palestinian Talmud and the Digest » (Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society. 200 C.E. to 640 C.E. 2001*, Princeton University Press, p. 163)

« talmudiste » détonnent si radicalement dans le paysage institutionnel français et plus largement occidental (exceptions faites, bien entendu, des rhabillages du mot « Talmud » en divertissement bourgeois). Est-ce un corrélat de leur antipathie prononcée pour l'impérialisme romain et ses multiples avatars ? Vraisemblablement.

*

Qu'il s'agisse de l'ethnologie des Yuqui de Bolivie, signée D. Jabin, ou de l'analyse de la « rhétorique » esclavagiste dans le Talmud, signée C. Hezser et N. Lenski, il est donc singulier d'observer que jusque dans cette histoire comparée de l'esclavage, certains peuples, et certaines littératures, continuent d'être victimes d'une forme de colonisation rampante, non pas territoriale, mais idéologique. Et en l'occurrence, la connexion est d'autant plus remarquable qu'au sujet des Yuqui, D. Jabin signale, bien malgré lui, la matrice idéologique d'où Hezser et Lenski tirent leurs analyses de la littérature rabbinique des premiers siècles de l'ère commune. Il explique en effet, au sujet de l'intervention de missionnaires nord-américains auprès de ces groupes nomades « esclavagistes », que s'ils s'évertuèrent à civiliser certaines de leurs pratiques meurtrières, relatives notamment à un « meurtre d'accompagnement » auquel Clastres a consacré certaines des plus belles pages de l'ethnologie française, en revanche « ils ne s'opposèrent jamais frontalement à l'esclavage lui-même » : « Tenants d'une lecture littérale de la Bible, ils s'appuyèrent sur des arguments théologiques anciennement développés durant les débats sur l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis : l'esclavage n'est pas interdit dans la Bible, mais il y est encadré. Les missionnaires évangéliques choisirent donc d'adoucir l'esclavage en limitant la violence envers les esclaves » (p. 387). C'est donc bien chez des « missionnaires évangéliques » que les uns et les autres puisent leur méthodologie, qu'il s'agisse d'approcher les Yuqui d'Amazonie ou la Bible hébraïque. On leur accordera donc volontiers une capacité à convertir. Mais on ne leur concèdera pas aussitôt une compétence ethnologique ou talmudique.

III. Qu'est-ce qu'un « point aveugle » ?

Dans le supplément *Le Monde des livres* daté du vendredi 22 septembre 2021, les deux journalistes du quotidien qui rendent compte de l'ouvrage dirigé par Ismard expliquent y avoir décelé un « point aveugle ». Florent Georgesco l'écrit pour sa part en toutes lettres : « Ni les quelque 14 millions de travailleurs assujettis par l'Allemagne nazie – pour une grande partie victimes d'un dessein de “mort par le travail” relevant de la politique d'extermination -, ni les plus de 20 millions que l'URSS exploita au goulag et ailleurs ne font l'objet d'une étude spécifique dans cette somme qui traverse les millénaires et les continents ». Le journaliste en conclut que nous serions en présence de « cette fatalité de beaucoup d'entreprises intellectuelles : un point aveugle ».

Je serai pour ma part moins affirmatif. Certes, l'esclavagisme nazi aurait sans doute mérité une « étude spécifique ». Ce n'est pas moi qui le contesterai, m'étant appliqué, dans *L'Occident, les indigènes et nous* (Amsterdam, 2020), à mettre au jour la généalogie qui conduit de la traite médiévale des slaves, laquelle plonge ses racines dans l'antiquité, jusqu'à l'opération Barbarossa en passant par la conquête du Nouveau Monde et la traite atlantique. Conclure à un « point aveugle » me paraît toutefois injustifié, Ismard abordant sur deux pleines pages la question des camps nazis et du goulag soviétique dans l'étude qu'il consacre à « l'esclavage

pénal », ce dont le journaliste du *Monde des livres*, au demeurant, convient, mais d'une manière qui souligne son insatisfaction : « Deux pages dans un livre qui en compte près de 1200 : le traitement que *Les Mondes de l'esclavage* réserve aux deux expériences les plus massives d'asservissement par le travail du XXe siècle surprend tellement qu'on commence par relire la table des matières. On a dû rater quelque chose. Mais non ». Il me semble pourtant, à la décharge de Paulin Ismard, que ces « deux expériences » pourraient avoir ceci de marginales, eu égard à la problématique de l'esclavage comme pratique sociale, que l'une (l'esclavagisme nazi) intervient en temps de guerre, et que l'autre (les camps soviétiques) relève d'un châtement policier. L'une et l'autre réduction en esclavage ne structurent donc pas (encore) une société qui, depuis la révolution néolithique, repose, en temps de paix, sur l'assignation plus ou moins coercitive des masses sédentaires à des fonctions productives. Et quant à réinscrire néanmoins les entreprises totalitaires du XXe siècle dans la filiation des régimes esclavagistes, entreprise par ailleurs indubitablement légitime, il se trouve que, outre les deux pages qu'y consacre Ismard, un autre contributeur, Trevor Burnard, explique page 898 de l'ouvrage incriminé, au sujet de « la case de l'oncle Tom », ou de ce qui en relève : « Affirmer [...] que la plantation était en réalité un “camp de travail esclavagiste” permettrait d'évacuer ce romantisme historique et de souligner que les profits générés par la plantation reposaient sur l'exploitation de travailleurs forcés de façon similaire à ce qui fut mis en œuvre au XXe siècle dans les camps de travail forcé de la Russie soviétique et dans les camps de concentration de l'Allemagne nazie ». Il ne s'agit donc manifestement pas d'un « point aveugle », outre que Burnard est plus précis que le journaliste du *Monde* en évoquant pour sa part les « camps de concentration », lesquels ne relevaient pas d'une « politique d'extermination » à proprement parler. Enfin, quitte à regretter l'absence d'une « étude spécifique », on pourrait en déplorer bien d'autres, à commencer par celle d'une « étude spécifique » portant sur la réduction en esclavage des paysans amérindiens au XVIe siècle, notamment dans les mines du Potosi, en Bolivie, où les conditions de travail confinaient à l'extermination puisque l'espérance de vie d'un esclave y était d'à peine quelques semaines.

Dans le même supplément, un second journaliste du *Monde des livres*, Nicolas Weill, croit néanmoins pouvoir renchérir sur son collègue : « Certes, l'ouvrage n'échappe pas toujours aux parti pris. Celui qui consiste à ne pas intégrer au tableau l'exploitation du travail forcé dans les camps nazis ou communistes en est un. Comme si les Européens, désormais, pouvaient plus difficilement être représentés comme des victimes, y compris d'eux-mêmes ». Les « camps nazis ou communistes » sont pourtant intégrés au tableau (sans toutefois, il est vrai, faire l'objet d'une « étude spécifique »). Et s'il s'agit de pointer une difficulté à se représenter les Européens comme victimes de l'esclavage, il serait plus pertinent de pointer de véritables lacunes, concernant qui plus est des victimes qui seraient cette fois principalement des Européens de l'Ouest et non des « slaves » (nom, est-il rappelé plusieurs fois dans l'ouvrage, à l'origine du mot « esclave », et qui proviendrait lui-même, signale Ismard page 419, « du grec *skuleo* : dépouiller un ennemi », les peuples slaves étant ces Européens asiatiques qu'on dépouille et capture depuis l'antiquité gréco-romaine, tradition resurgie sous le nazisme, agrémentée d'un appareil conceptuel raciste). Il n'est en effet guère question dans ce livre des Européens, paysans italiens ou espagnols, réduits en esclavage par des musulmans menant des raids en terre chrétienne. L'historien Robert C. Davis a pourtant consacré une étude documentée aux trois millions d'Européens capturés par des musulmans entre 1500 et 1800¹⁴. Et s'il s'agit

¹⁴ *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée*, 2003, trad. Fra. 2006, éd. Babel.

précisément de la difficulté qu'auraient les Européens à se représenter comme des victimes, « y compris d'eux-mêmes », il est une lacune plus criante encore que celle des « camps nazis ou communistes », puisqu'il n'est pas même question sur deux pages, dans l'ouvrage, des engagés « blancs » qui gagnèrent le Nouveau Monde en se vendant à un maître lui-même « blanc », alors qu'il s'agissait pourtant d'une forme d'asservissement, certes limitée dans le temps (entre trois et sept ans) et contractuelle, mais qui n'en relevait pas moins d'un dispositif esclavagiste. Evoquant les travaux de Peter Kolchin, l'historien français Olivier Grenouilleau, par exemple, explique qu'« au milieu du XVIIe siècle, près de la moitié des engagés mouraient avant leur libération » ; et citant un autre historien, David Galenson, il assure que loin d'être anecdotique, le dispositif des « engagés » joua un rôle historique déterminant dans le Nouveau Monde, puisque « l'économie de ces colonies fut originellement fondée sur une servitude blanche » (*Les Traités négrières. Essai d'histoire globale*, 2004, Gallimard, p. 73).

Par ailleurs, pour ce qui est du goulag, camp de concentration que je qualifierais pour ma part de « soviétique » plutôt que de « communiste », c'est son prolongement chinois qui se trouve manquer au « tableau », puisqu'il y est réduit à la simple mention, page 497, de « camps de concentration [qui] eurent dès leur origine en Union soviétique et dans la Chine communiste, une vocation productive ». La « vocation productive » du goulag est pourtant peu évidente, l'idée de transformer la Sibérie en jardin paradisiaque étant à l'évidence un prétexte à l'organisation d'une terreur policière plutôt qu'un projet d'aménagement du territoire. C'est en revanche une « vocation productive » qui est à l'origine de l'enrôlement forcé des paysans chinois à l'époque du « grand bond en avant ». Ainsi Jasper Becker, dans *Les Forçats de la faim*, évoquant l'effervescence maoïste d'une industrialisation rapide des campagnes chinoises, aborde le cas des barrages fluviaux, lequel n'est pas sans évoquer la construction des pyramides d'Égypte :

« Le travail investi dans la construction de ces barrages fut hallucinant. Pratiquement tout, gros œuvre comme second œuvre, fut accompli par des gens se servant des outils les plus simples, travaillant nuit et jour par roulement, logés dans de mauvaises tentes et nourris seulement s'ils travaillaient. Les paysans furent organisés en unités militaires et se rendirent au travail en marchant au pas derrière des drapeaux au son d'une musique martiale diffusée à plein pot par les haut-parleurs. Sur les projets les plus grandioses, des dizaines de milliers de gens furent enrôlés comme travailleurs sans recevoir le moindre salaire pour leur peine » (trad. M. Penchréac'h, *L'Esprit frappeur*, p. 100).

Et plus encore qu'à la construction des pyramides, les armées de travailleurs décrites par Becker auraient pu faire l'objet d'un rapprochement éclairant avec ce que rapporte Yates dans sa contribution sur l'esclavage en Chine ancienne (VIIe-IIe siècle avant J.-C.) : « Dans les *Mémoires historiques*, Sima Qian évoque le déplacement simultané et la mise au travail sur le mausolée du Premier empereur de quelque 700 000 *tuli* – le même terme que celui employé dans les documents retrouvés à Liye pour désigner les esclaves achetés par les fonctionnaires locaux » (*Les Mondes de l'esclavage*, p. 58). A cette lumière, l'enrégimentement des paysans chinois, à l'époque du « grand bond en avant », prendrait donc sa source dans les pratiques impériales de la Chine ancienne plutôt que dans l'appel du *Manifeste* à surmonter la contradiction entre ville et campagne. Quant à la fonctionnalité des barrages maoïstes, par différence avec l'esthétique impériale des pyramides ou mausolées, il semble, à suivre Becker, qu'elle ait été très discutable, sinon catastrophique.

Reste que ce sont donc là, plutôt que des « points aveugles », d'inévitables lacunes. Et la liste des attentes éventuellement déçues n'est pas exhaustive : une « étude spécifique » sur les formes endogènes d'esclavage en Afrique, avant l'entrée en scène des marchands arabes

puis européens, ou en dehors de leur influence, aurait été notamment la bienvenue, se contenter de signaler l'existence de « débats » historiographiques à ce sujet me paraissant très insuffisant. Également bienvenue aurait été une réflexion sur l'esclavage « futuriste », celui qui nourrit les angoisses liées au développement des nouvelles technologies, Noah Yuval Harari ayant développé ce thème dans son *Homo Deus*, où il voit se profiler une société divisée en deux classes : celle des « dieux », hommes et femmes dont les corps et les intelligences seraient extraordinairement enrichis par l'adjonction des nouvelles technologies, et celle de simples « homo sapiens » devenus, en comparaison, des sous-hommes dont la « mort sociale » serait bientôt synonyme d'une résurgence massive du statut d'esclave. A l'autre pôle, une étude zoologique sur les comportements esclavagistes dans le monde animal, que ce soit chez les espèces d'oiseaux qui détruisent les œufs d'une autre espèce afin d'y placer les leurs en lieu et place, condamnant l'espèce ainsi leurrée, propriétaire du nid, à suer corps et âme pour élever la progéniture d'autrui, ou chez certaines espèces de fourmis dites « esclavagistes », capturant les larves d'autres espèces afin de les destiner à une sorte de travail servile, voilà qui aurait apporté un précieux contrepoint naturaliste à la réflexion historique du lecteur. Et quant à moi, j'aurais vivement apprécié que la question de la part des Juifs dans l'histoire « profane » (c'est-à-dire non « biblique ») de l'esclavage fasse l'objet d'une telle « étude spécifique », tant cette question « travaille » l'opinion antisémite, outre qu'une contributrice, Ana Lucia Araujo, explique qu'« En 1969, James Forman, membre des *Black Panther*, rédigea avec plusieurs proches, le *Black Manifesto* (“Manifeste noir”) qui demandait plus spécifiquement des réparations financières aux Eglises et Synagogues aux Etats-Unis “pour les siècles d'exploitation et d'oppression qu'elles avaient infligées au peuple noir dans le monde” » (p. 1023)¹⁵. Enfin, quitte à interroger la manière dont les « esclaves » des camps nazis et soviétiques intègrent le tableau, je discuterais volontiers cette assertion d'Ismaïl : « Aussi bien dans l'Allemagne nazie que dans l'Union soviétique, leur éviction du monde social était un préalable à l'exploitation de leur force productive » (p. 498). Outre que dans le cas soviétique, j'y insiste, l'enjeu était de répandre la terreur partout plutôt que d'exploiter une minorité en Sibérie, de même que les sacrifices humains chez les Aztèques visaient à terroriser les populations environnantes soumises à leur domination plus encore qu'à s'assurer la bienveillance des dieux, dans le cas nazi, l'éviction sociale a d'abord concerné des Juifs allemands et, à l'origine, des malades mentaux dont il ne s'est pas agi d'exploiter la force productive mais, très vite, de supprimer l'existence ; les populations serviles exploitées, en majorité slaves, n'ont en revanche pas fait l'objet d'une « éviction sociale », n'ayant pas été au préalable intégrées à la nation allemande.

Cela dit, aucune somme sur l'esclavage ne pourra jamais satisfaire les attentes de tous les lecteurs à la fois, et d'autant moins lorsque le projet de l'ouvrage en question, nous l'avons dit, n'est pas d'offrir un aperçu exhaustif de l'éventail des pratiques esclavagistes. Mais comme l'aura sans doute compris le lecteur de LM, la fonction des deux journalistes du *Monde des livres* n'est pas tant « intellectuelle » que « sociologique », pour reprendre la distinction de Lévi-Strauss dans sa « Leçon d'écriture ». Autrement dit, leur propos n'est pas seulement de rendre compte d'une histoire comparative des esclavages telle que celle parue au Seuil, elle est aussi de conforter la classe dominante et de garantir sa morale, d'où la bienveillance avec

¹⁵ Je lis pour ma part, dans une note de bas de page d'un livre du philosophe espagnol Nicolas Gonzales Varela, que le rôle des Juifs dans la traite atlantique fut en général très localisé et de courte durée : « El rol de los judios en el trafico de esclavos del Atlantico, a pesar de la leyenda antisemita propagada por el historiador Werner Sombart, fue en general muy localizado y de corta duracion, y acotado al nuevo colonialismo holandès » (*Racismo y filosofia. « Cierta negro brasileño leproso ». Sobre un sueño de Spinoza*, 2013, note 16, p. 10).

laquelle ils accueillent la contribution de Jabin (ou de Lenski, dont Nicolas Weill croit nécessaire d'entériner l'essentiel du propos, à savoir la mise en équivalence des trois monothéismes pour ce qui est de leurs relations « rhétoriques » et « pratiques » à la longue histoire de l'esclavage), et d'où le principal reproche qu'ils adressent à l'ouvrage : ne pas avoir intégré au tableau « les camps nazis ou communistes », alors même qu'ils y sont intégrés. La contradiction n'est toutefois qu'apparente, car le reproche, bien évidemment, est de ne les avoir pas intégrés au *centre* du tableau. C'est l'aveuglement dont Paulin Ismard, principal concepteur de cette œuvre monumentale d'histoire comparée, s'est rendu coupable : il a omis de veiller à ce que l'équivalence entre « nazisme » et « communisme » soit la principale clé de lecture des *Mondes de l'esclavage*, plutôt qu'une invention de « l'esclavage-marchandise » en Grèce antique dont, en effet, les journalistes du *Monde des livres* jugent utile de ne pas dire un traître mot. Faute gravissime que celle qu'a donc commise Paulin Ismard en suggérant au lecteur de suivre une bien mauvaise piste, faute qui est cependant telle non pas aux yeux de l'historien de l'esclavage, mais à ceux du bourgeois gentilhomme.

Aussi, en admirateurs de Clastres, et de Marx, creusons notre aveuglement « sociologique », mais non pas « intellectuel », et soulignons qu'un autre aspect de l'esclavage dont furent victimes des Européens de l'Ouest aurait par ailleurs tout aussi bien pu faire l'objet d'une « étude spécifique ». Il est abordé dans *Qu'est-ce que l'esclavage. Une histoire globale* d'Olivier Grenouilleau (Gallimard, 2014). L'historien y évoque la question des conditions d'exploitation du prolétariat européen et de sa mise en regard avec les pratiques esclavagistes dans le Sud des Etats-Unis à une époque où l'abolitionnisme prend son essor : « Le fait de souhaiter la libéralisation du travail servile au moment même où les effets d'une industrialisation sauvage affectent de larges parties de la main d'œuvre libre ne manque évidemment pas d'interroger les contemporains, contribuant à nourrir le débat entre abolitionnistes et défenseurs du système esclavagiste. La dureté réelle de l'ordre industriel est dès lors instrumentalisée, tout à la fois par les défenseurs du système esclavagiste (l'esclave étant selon eux mieux traité que le prolétaire) et par les critiques de la société industrielle, lesquels tendent à confondre le sort du prolétaire et celui de l'esclave¹⁶ ». Et à suivre Grenouilleau lui-même, « confondre le sort du prolétaire et celui de l'esclave » des plantations de coton au milieu du XIXe siècle n'est pas absolument infondé : « Les documents nous le disent et les photographies nous le montrent, l'ouvrier d'alors est généralement plus petit et prématurément vieilli. Il en va ainsi du mineur du Nord, du canut lyonnais, de l'ouvrier de Manchester et de Liverpool. Et l'on sait aujourd'hui, grâce aux travaux de Robert Fogel, Prix Nobel d'économie, que la durée moyenne quotidienne de travail d'un esclave du vieux Sud des Etats-Unis, au milieu du XIXe siècle, était inférieure à celle d'un prolétaire anglais de la même époque¹⁷ ». Ces remarques auraient avantageusement complété l'étude de Grenier intitulée « Capitalisme », ou celle d'Ismard intitulée « Marché », l'une et l'autre évoquée dans la première partie de cette recension, où nous relevions notamment cette conclusion d'Ismard, ô combien aveugle, sinon coupable : « La généalogie du management moderne, et sa référence à la notion de “capital humain”, nous conduit en somme autant dans l'usine textile de la révolution industrielle britannique que dans la Jamaïque du XVIIe siècle ou dans le Mississippi *antebellum* ».

¹⁶ *Qu'est-ce que l'esclavage. Une histoire globale*, op. cit., p. 65.

¹⁷ *Ibid.*

Mais laissons ici la généalogie de la morale et revenons, pour notre part, à la science. Quels que soient son volume et ses orientations méthodologiques, les coordinateurs d'une histoire des esclavages sont contraints de procéder à des choix. Identifier un « point aveugle » exige donc de repérer une équivoque fondamentale et non d'exprimer une attente déçue. C'est pourquoi j'identifie pour ma part un tel « point aveugle » dans le fait qu'une question pourtant capitale fasse l'objet d'un traitement décousu, partiel et finalement équivoque. Cette question est celle des raisons pour lesquelles l'Afrique noire a été le principal vivier, et donc la victime singulière de la traite atlantique, fait historique incontournable dont témoigne la couverture de l'ouvrage : un esclave « nègre » du Brésil. M'étant longuement penché sur ce problème dans la troisième partie de *L'Occident, les indigènes et nous*, j'ai été d'autant plus sensible aux errances, sur ce point, de l'imposant volume paru au Seuil. Et c'est donc ce dont je vous parlerai la semaine prochaine, dans la troisième et dernière partie de la recension de ce bel ouvrage, par endroit percutant et toujours stimulant malgré, donc, quelques faiblesses : *Les Mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*.