



HAL
open science

D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des Chrétiens en terres d'Islam

M'hamed Oualdi

► **To cite this version:**

M'hamed Oualdi. D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des Chrétiens en terres d'Islam. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2008, 63 (4), pp.829-843. 10.1017/S0395264900025865. hal-03527583

HAL Id: hal-03527583

<https://sciencespo.hal.science/hal-03527583v1>

Submitted on 16 Jan 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des chrétiens en terres d'Islam

M'hamed Oualdi

Dans le regain d'intérêt que connaissent aujourd'hui les études historiques sur les traites esclavagistes et sur les servitudes, l'esclavage d'hommes blancs en terres d'Islam a longtemps été perçu dans les sociétés européennes comme un phénomène à part, rarement étudié comme un épisode traumatique et rarement pensé selon d'éventuelles séquelles contemporaines¹. En effet, l'asservissement de chrétiens par des maîtres musulmans ne fut déterminant qu'à de lointaines époques de dominations ou d'offensives musulmanes sur des portions limitées de territoires européens. Cette traite renvoyait à un rapport de forces qui s'était inversé, depuis les temps modernes, entre l'empire ottoman et les nations européennes. En outre, et cela aussi est particulier à ce type de servitude, certains esclaves étaient amenés à devenir des maîtres ; certains captifs pouvaient espérer de prodigieuses promotions à condition de se convertir à l'islam, de devenir des mamelouks (des êtres possédés) et de bénéficier de la faveur de leurs puissants patrons.

Cette condition complexe des esclaves, des renégats et des mamelouks en terres d'Islam est encore aujourd'hui si problématique qu'elle a suscité plusieurs

1 - Salvatore BONO, *Les corsaires en Méditerranée*, Paris/Rabat, Paris-Méditerranée/EDIF 2000, 1998, p. 7. L'ouvrage de synthèse revient sur des vestiges de la course dans les pays du sud de l'Europe : les tours, les noms de localités ou les chansons populaires. Sur la longue mémoire de l'esclavage de Géorgiens dans leur terre d'origine, voir Daniel CRECELIUS et Gotcha DJAPARIDZE, « Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their homeland in the last decades of the eighteenth century », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45-3, 2002, p. 320-341, ici p. 328.

parutions récentes, aux approches en apparence fort différentes : l'historien américain Robert Charles Davis s'est ainsi proposé de démontrer l'ampleur de l'esclavage méditerranéen comparé à l'esclavage transatlantique, en affirmant s'inspirer des modes d'analyse de cette dernière traite² ; le sociologue marocain Mohammed Ennaji a contesté le mythe d'une religion musulmane égalitaire, notamment brandi par les islamistes, en s'attachant à exposer la force des relations de servitude dans le langage et les pratiques d'autorité en Islam dès l'époque des premiers califes³. Et, de façon plus générale, l'anthropologue et psychanalyste Malek Chebel a voulu briser un « tabou » en dénonçant le drame des esclaves noirs et blancs en tous les temps et dans toutes les aires musulmanes⁴.

Partant donc de positions et de lieux d'observation très divers (contre la sous-estimation d'un danger barbaresque aux temps modernes dans le cas de R. Davis, pour une libération et une modernisation des pays musulmans dans les écrits de M. Ennaji et de M. Chebel), chacun de ces ouvrages permet surtout d'aborder la délicate question d'une singularité islamique dans une histoire des esclavages. Les traites et l'asservissement se comprennent-ils par essence, selon les traits d'une civilisation, voire d'une religion ? À l'inverse, la restriction des libertés, l'autoritarisme politique s'expliquent-ils par des expériences propres de l'esclavage ? Mettant à distance ou éludant certains pans d'une historiographie de l'asservissement des Blancs en terres d'Islam, chacun de ces livres ne se comprend qu'après un bref parcours de ce champ d'études et de son historiographie.

Histoire commune, histoire singulière

Une histoire de l'esclavage des Blancs en terres d'Islam peut s'approcher selon deux versants : par la mer ou par le Levant ; par un retour sur une histoire de la Méditerranée moderne ou par une incursion dans la Bagdad abbasside puis l'Égypte mamelouk et ottomane. Selon la première voie, dans une histoire de la Méditerranée inaugurée entre autres par Fernand Braudel, les esclaves et les renégats ont été pensés dans un monde commun, à partir d'archives surtout produites en terres chrétiennes⁵. Dans les mouvements des sociétés et les échanges commerciaux en Méditerranée, ce sont les tenants et les aboutissants d'une économie de

2 - Robert Charles DAVIS, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, Paris, J. Chambon, 2006.

3 - Mohammed ENNAJI, *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits, 2007.

4 - Malek CHEBEL, *L'esclavage en terre d'islam. Un tabou bien gardé*, Paris, Fayard, 2007.

5 - Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, [1966] 1979. Les mouvements de conversion et l'afflux de renégats sont perçus comme un mouvement massif (t. II, p. 96) enrichissant les villes corsaires, notamment la ville d'Alger (t. I, p. 145), et démontrant une plus grande capacité d'accueil du monde ottoman (t. II, p. 133 : « Inconsciemment peut-être, le Turc ouvre ses portes et le Chrétien ferme les siennes »).

la course⁶, les relations entre les premiers foyers et les pays d'adoption⁷, les modes de vie des Européens sur leurs lieux de captivité⁸, l'ampleur quantitative des traites, les fluctuations des prix de l'homme qu'il fallait reconstituer⁹. Cette approche globale innovait ; elle contrastait avec les visions plus clivées des études coloniales qui tendaient à présenter le recours à des renégats comme un indice ou une preuve de l'ancienneté et de la légitimité d'une présence européenne à la tête des États nord-africains. Dans l'entre-deux-guerres, en introduction de son édition des actes consulaires français de Tunis, les plus anciens en Méditerranée, Pierre Grandchamp observait ainsi qu'à Tunis, « les musulmans n'auraient sans doute pu arriver à rien » sans les renégats¹⁰.

Loin de ces relectures de l'esclavage, la mise en évidence de trafics quotidiens et de flux aux longs cours n'a cessé depuis lors d'être revisitée, nuancée et rendue plus complexe. Michel Fontenay¹¹ et Sadok Boubaker ont, entre autres, examiné le poids de la course dans les économies de Malte et de Tunis. Dans le second port, les périodes d'activité corsaire nourrissant la traite parurent trop « courtes et trop espacées dans le temps pour constituer un fondement économique durable¹² ». Plus récemment, Wolfgang Kaiser a exploré le développement d'une économie de la rançon qui a « fait de la pratique du rachat une opération commerciale très profitable »¹³. Et désormais, ce sont aussi les présences musulmanes en terres chrétiennes qui suscitent enquêtes et interrogations¹⁴.

6 - Entre autres Adrien BERBRUGGER, « Voies et moyens du rachat des captifs chrétiens dans les États barbaresques », *Revue africaine*, XI-61, 1867, p. 325-332 ; Wipertus H. RUDT DE COLLENBERG, *Esclavage et rançons des Chrétiens en Méditerranée, d'après les « Litterae hortatoriae » de l'Archivio segreto Vaticano*, Paris, Le Léopard d'or, 1987 ; Wolfgang KAISER, « L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e) », *Hypothèses. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris I-Panthéon Sorbonne*, 2006, p. 359-370.

7 - Salvatore BONO s'est beaucoup intéressé aux captifs chrétiens en les étudiant par origine : « Genovesi schiavi in Algeri barbaresca », *Bollettino liguistico per la storia e la cultura regionale*, V, 1953, p. 67-72 ; *Id.*, « La pirateria nel Mediterraneo. Romagnoli schiavi dei barbareschi », *La Piè. Rassegna dell'illustrazione romagnola*, XXII, 1953, p. 25-37 ; *Id.*, « Genovesi islamizzati in Tunisia nei secoli XVI^e-XVIII^e », in R. BELVEDERI (dir.), *Rapporti Genova, Mediterraneo, Atlantico nell'eta moderna: atti del 4. Congresso internazionale di studi storici*, Gênes, Université de Gênes, 1990, p. 331-352.

8 - Federico CRESTI, « Des prêtres et des esclaves : les religieux chrétiens à Tunis à l'époque ottomane dans les documents d'archives de Rome (1628-1723) », in A. BACCARBOURNAZ (dir.), *Tunis, cité de la mer*, Tunis, L'Or du temps, 1999, p. 185-202.

9 - Lucette VALENSI, « Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIII^e siècle », *Annales ESC*, 22-4, 1968, p. 1267-1288 ; Jean MATHIEX, « Trafic de l'homme en Méditerranée aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales ESC*, 9-2, 1954, p. 157-164.

10 - Pierre GRANDCHAMP, *La France en Tunisie au début du XVII^e siècle (1611-1620)*, Tunis, Imprimerie Générale, 1925, p. XIII. L'éditeur de ces actes fut archiviste de la Résidence générale dans le Protectorat tunisien.

11 - Michel FONTENAY, « La place de la course dans l'économie portuaire : l'exemple de Malte et des ports barbaresques », *Annales ESC*, 43-6, 1988, p. 1321-1347.

12 - Sadok BOUBAKER, « Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVII^e siècle au début du XIX^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50-4, 2003, p. 29-62, ici p. 47.

13 - W. KAISER, « L'économie de la rançon... », art. cit.

14 - Alessandro STELLA, *Histoires d'esclaves dans la péninsule Ibérique*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2000. La perspective est ancienne : Antonino BERTELOTTI, « La schiavitu nello Stato

Tout comme l'approche méditerranéenne, la seconde voie de compréhension de l'esclavage blanc fut ouverte dans l'après-guerre, dès les années 1950, mais cette fois à partir d'un terrain proche-oriental. Un historien israélien, David Ayalon, a notamment cherché à comprendre la particularité du « phénomène mamelouk » comme structure éclairante du monde musulman. À ses yeux, il n'avait jamais existé « de système militaire basé sur l'esclavage qui ait été organisé de façon aussi méthodique, [...] qui ait réussi à disposer d'un pouvoir aussi important, tout en accumulant les succès, et qui ait réussi à survivre aussi longtemps¹⁵ ». Le recours aux mamelouks s'était déployé sur plus d'un millénaire, du VIII^e au XIX^e siècle¹⁶. Guidé par des interrogations sur les structures militaires et politiques des États médiévaux, D. Ayalon a varié ses angles d'analyse : il a aussi bien traité de l'émergence des mamelouks aux côtés des califes abbassides que des effets de l'introduction de l'arme à feu sur le monde islamique¹⁷. Au fil d'articles variés, il a affirmé un intérêt jamais démenti pour l'Égypte, foyer de diverses expériences mameloukes et, au final, il a repéré des traits constants parmi ces hommes ramenés au plus jeune âge, arrachés à des terres « païennes », convertis, entraînés aux armes, éduqués dans la foi et enrôlés comme archers ou cavaliers dans l'armée de leur patron¹⁸.

Ces thèmes de recherches furent prolongés entre autres par Daniel Pipes¹⁹ et Patricia Crone²⁰ au début des années 1980. Ces deux historiens ont corroboré le postulat de départ de D. Ayalon, l'idée d'un phénomène particulier au monde musulman. Selon P. Crone, l'institution du mameloukat n'existait pas avant l'apparition de l'Islam et dans les zones non-musulmanes du Moyen-Orient²¹. D'après

Pontificio durante tutto il secolo 17. », *La Rassegna Settimanale*, 3-74, 1879, p. 225-226. Elle avait notamment été revisitée pour l'Algérie par Ahmad Taoufik EL MADANI, *Les Musulmans en Sicile et au sud de l'Italie*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1965 et par Moulay BELHAMISSI, *Les captifs algériens et l'Europe chrétienne (1518-1830)*, Alger, ENAL, 1988.

15 - David AYALON, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*, Paris, PUF, 1996, p. 17.

16 - Le temps d'apparition des mamelouks varie selon les études. La période omeyyade est privilégiée par D. AYALON, *Le phénomène mamelouk...*, *op. cit.*, p. 20 et Reuven AMITAI « The rise and fall of the Mamluk institution: A summary of David Ayalon's works » in M. SHARON (dir.), *Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jérusalem/Leyde, Cerna/Brill, 1986, p. 19-30, ici p. 20. Pour sa part, Patricia CRONE, *Slaves on horses: The evolution of the Islamic polity*, New York/Cambridge, Cambridge University Press, 1980, distingue des premières apparitions de soldats asservis dans l'Ifriqiya aghlabide, dans l'Andalousie omeyyade et dans la Bagdad abbasside.

17 - Une partie de ces études est réunie dans D. AYALON, *Le phénomène mamelouk...*, *op. cit.* D'autres articles sont reproduits dans *Id.*, *The Mamluk military society*, Londres, Variorum reprints, 1979; *Id.*, *Outsiders in the lands of Islam: Mamluks, Mongols and eunuchs*, Londres, Variorum reprints, 1988.

18 - R. AMITAI, « The rise and fall of the Mamluk institution... », *art. cit.*

19 - Daniel PIPES, *Slave soldiers and Islam: The genesis of a military system*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981, p. XI. L'auteur reconnaît une influence directe de D. Ayalon : « The research and ideas of David Ayalon form the intellectual basis for the study. »

20 - P. CRONE, *Slaves on horses...*, *op. cit.*

21 - *Ibid.*, p. 80 : « Against the ubiquity of the institution in the Muslim Middle East we have its total absence in the pre-Islamic and non-Islamic Middle East. »

D. Pipes, les causes de l'esclavage ne pouvaient d'ailleurs être comprises qu'en prenant en compte divers éléments de la civilisation musulmane²². Ces auteurs, et surtout P. Crone, ont aussi cherché à expliquer le succès du système mamelouk par des faiblesses politiques, par la fragile légitimité des pouvoirs califaux : les conquérants arabes n'héritant, selon elle, d'aucun rôle politique et se maintenant « moralement » à La Mecque, l'État islamique n'a pu s'enraciner ; l'institution mamelouke a donc prospéré sur le vide, ou plus précisément sur un « manque de ressources de légitimation²³ ».

Les recherches conduites sur l'Égypte médiévale et moderne entre le XII^e et le XIX^e siècle n'ont pas suivi ce dernier point de vue très critique. Les mamelouks constituant les principales figures de l'autorité, dans un sultanat établi du milieu du XIII^e siècle jusqu'à 1517, ces études ont pu dépasser le cadre restreint de l'esclavage militaire et explorer une variété de relations sociales : les liens entre esclaves²⁴, les positions des civils dans un État de soldats²⁵, ou bien encore le statut et les trajectoires des *awlād al-nās*, ces descendants de mamelouks, qui, d'après Ulrich Haarmann, facilitaient les médiations entre leurs parents et le reste de la société égyptienne de l'époque²⁶. La perpétuation d'un encadrement militaire et administratif mamelouk, sous la tutelle ottomane, depuis 1517 jusqu'au cœur du XIX^e siècle, a parallèlement incité des historiens, en majorité anglophones, à penser cette période de l'histoire égyptienne sur le mode de la continuité avec les temps médiévaux²⁷. Pourtant ces mamelouks d'autres générations, ces mamelouks d'une ère impériale étaient aussi promus par des dignitaires ottomans : les charges qu'ils recevaient, les maisonnées (ou *households*) qu'ils animaient constituaient des moyens d'interactions et des courroies de transmission avec les élites stambouliotes²⁸. Les mamelouks n'étaient donc pas que les révélateurs de logiques endogènes, ils n'étaient pas seulement des acteurs adoptés par une société d'accueil, inscrits dans un territoire donné ; ils trouvaient place dans des configurations plus larges, entre le centre et la province d'un empire.

22 - D. PIPES, *Slave soldiers...*, *op. cit.*, p. 54 : « the *raison d'être* of military slavery is bound up with its purely Islamic existence; its causes cannot be understood apart from Islam ».

23 - P. CRONE, *Slaves on horses...*, *op. cit.*, p. 26, 57 et 80.

24 - Mounira CHAPOUTOT-REMADI, « Liens propres et identités séparées chez les Mamelouks bahrides », in C. DÉCOBERT (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris/Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2000, p. 175-188.

25 - Bernadette MARTEL-THOUMIAN, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamlūk (IX^e-XV^e siècles)*, Damas, Institut français de Damas, 1992.

26 - Ulrich HAARMANN, « Joseph's law: The careers and activities of Mamluk descendants before the Ottoman conquest of Egypt », in T. PHILLIP et U. HAARMANN (dir.), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 55-85, ici p. 83.

27 - Jane HATHAWAY, « 'Mamluk households' and 'Mamluk factions' in Ottoman Egypt: A reconsideration », in T. PHILLIP et U. HAARMANN (dir.), *The Mamluks in Egyptian...*, *op. cit.*, p. 107-117, ici p. 107.

28 - Jane HATHAWAY, *The politics of the households in Ottoman Egypt: The rise of the Qazdağlis*, New York, Cambridge University Press, 1997.

Vus du Proche-Orient et du Caire, ce sont donc des « mamelouks » qui éclairent des sociétés de l'intérieur au risque parfois du localisme et surtout du particularisme. À partir de la Méditerranée, ce sont des « renégats » qui ouvrent des perspectives sur un monde commun d'affrontements et d'échanges reconstitués le plus souvent selon des regards européens, au risque, cette fois, d'un eurocentrisme. Ces deux perceptions et les méthodes qu'elles induisent ne s'opposent pourtant pas. Elles peuvent se compléter. Les techniques d'histoire quantitative, les perceptions globalisées des traites entre continents africain, européen et asiatique, les analyses profondes d'usages sociaux des corps serviles ont d'ailleurs été associées à la fin des années 1990, dans deux études portant sur l'abolition de l'esclavage dans l'empire ottoman²⁹.

Le premier ouvrage suit différentes formes d'esclavages du xv^e au début du xx^e siècle. Son auteur, l'historien turc Yusuf Hakan Erdem, pose la question d'une singularité islamique sous une double forme : d'emblée, il avoue la difficulté des chercheurs des pays musulmans tiraillés entre l'acceptation de vues occidentales sur l'esclavage et la volonté de défendre la culture islamique³⁰. Il démontre aussi et surtout que, dans l'empire ottoman, l'esclavage n'a pas été aboli comme dans les terres sous contrôle ou sous influence européenne. Toutes les interdictions furent le résultat d'une législation séculière. De fait, l'« institution » en tant que telle est encore reconnue dans la Shari'a, la « loi canonique islamique³¹ ». La société impériale n'a pas donné naissance à des mouvements abolitionnistes en son sein si bien que, d'après Y. Erdem, aucune abolition n'a été célébrée et qu'une amnésie collective se serait installée sur le sujet dans les anciens domaines ottomans³².

Dans la seconde étude, Ehud Toledano a, pour sa part, cherché à resituer l'esclavage dans un cadre local et global³³. Dans son observation des groupes serviles de l'empire, il a rappelé la nécessité d'une comparaison entre mamelouks du Caire, de Tunis, d'Alger et de Bagdad³⁴. Il a aussi repris les termes d'un long débat sur le *kul* du sultan ottoman, du Padishah, en se demandant si ce mot définissait de façon restreinte l'esclave du sultan ou s'il renvoyait plus largement à tout

29 - Yusuf Hakan ERDEM, *Slavery in the Ottoman Empire and its demise, 1800-1909*, New York, Saint-Martin's Press, 1996 ; Ehud R. TOLEDANO, *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1998 ; *Id.*, *As if silent and absent: Bonds of enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2007.

30 - Y. H. ERDEM, *Slavery in the Ottoman Empire...*, *op. cit.*, p. XVII.

31 - *Ibid.*, p. XIX.

32 - *Ibid.*, p. XVIII.

33 - C'est une démarche qu'il a surtout valorisée pour l'étude des élites ottomanes : Ehud R. TOLEDANO, « The emergence of Ottoman-local elites (1700-1900): A framework for research », in I. PAPPE et M. MA'OZ (dir.), *Middle Eastern politics and ideas: A history from within*, Londres/New York, Tauris Academic Studies, 1997, p. 145-162.

34 - E. R. TOLEDANO, *Slavery and abolition...*, *op. cit.*, p. 24-25 : « Slaves in high and middle ranks of the army and bureaucracy were to be observed in both the central government and in Egypt, Tunisia, Algeria and Iraq. In all core provinces, slaves served in government, although their number was small and steadily decreasing. » Cet appel à la comparaison dans l'usage de mamelouks géorgiens fut aussi lancé par J. HATHAWAY, *The politics of the household...*, *op. cit.*, p. 169.

serviteur d'État³⁵. Cette dernière discussion sur le *kul* n'est pas dérisoire. Elle cristallise une des problématiques majeures autour de l'esclavage des Blancs en terres d'Islam : faut-il comprendre le sort des captifs et des convertis dans des logiques permanentes et générales de domination et d'exploitation des hommes acquis et dépendants ? Ou bien faut-il expliquer le recours des Musulmans aux renégats et aux mamelouks dans des conceptions endogènes d'un service d'État incluant également des hommes libres, employés dans les armées et l'administration ?

Les ouvrages récents de R. Davis et M. Chebel ne se fondent pas sur ces distinctions. Les deux auteurs mettent en accusation un monde musulman esclavagiste que le second appelle à la modernisation et à l'émancipation. Seul l'essai de M. Ennaji part d'un langage propre de la servitude pour en discerner les extensions les plus larges et les plus structurantes à partir des premiers temps de l'Islam.

Esclavagisme musulman et Islam de la servitude

Historien de l'Italie à l'époque de la Renaissance, R. Davis pointe à juste titre un véritable malaise historiographique lorsqu'il s'interroge sur le traitement dissymétrique d'un esclavage américain moralement réprouvé par les historiens et d'un esclavage blanc beaucoup moins condamné pour l'ensemble maghrébin. Cependant, il réduit à l'extrême la diversité d'approches que nous avons entraperçue en ce domaine lorsqu'il considère que les interprétations de la course et de l'asservissement vers le monde musulman ont été biaisées par les « courants de la pensée postcoloniale et postmoderne [...] plus enclins à considérer, ne serait-ce qu'implicitement, ceux qui y furent esclaves comme des pré-impérialistes et leurs maîtres comme des protonationalistes³⁶ ». Il est d'ailleurs révélateur qu'aux yeux de R. Davis, ce soit F. Braudel qui « a peut-être plus que quiconque, contribué à minimiser l'importance économique et sociale à long terme de l'esclavage méditerranéen alors même qu'il attirait l'attention sur ce dernier³⁷ ». Car, une fois dénoncées ces perceptions méditerranéennes et ce qu'elles impliquent d'interactions, R. Davis peut postuler que l'esclavage fut une pratique beaucoup plus « généralisée » et « massive » en Barbarie que dans les États chrétiens³⁸. L'asservissement de musulmans par des chrétiens étant ainsi minimisé, la comparaison d'un esclavage en terres

35 - E. R. TOLEDANO, *Slavery and abolition...*, *op. cit.*, p. 21-24. Voir aussi Gilles VEINSTEIN, « Trésor public et fortunes privées dans l'Empire ottoman (milieu du XVI^e-début du XIX^e siècle) », in *L'argent et la circulation des capitaux dans les pays méditerranéens (XVI^e-XX^e siècle)*, Nice, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, 1981, p. 121-134, la politique de confiscation des biens menée par les sultans s'appuyait « juridiquement sur le principe selon lequel tous les serviteurs de l'État sont considérés comme des esclaves du sultan (*qul*) à qui ils appartiennent donc corps et biens. Seuls les membres de l'ordre juridico-religieux, les *'ulemā* échappent à cette assimilation [...] ».

36 - R. C. DAVIS, *Esclaves chrétiens...*, *op. cit.*, p. 8.

37 - *Ibid.*, p. 20.

38 - *Ibid.*, p. 28 : « après 1571, en tout cas, l'esclavage corsaire était 'un phénomène essentiellement musulman' et de toute façon, ajoute-t-il, il 'y avait beaucoup moins de navires marchands islamiques auxquels s'attaquer en Méditerranée occidentale' ».

d'Islam et d'un esclavage nord-américain peut en effet se voir plus facilement réduite à un antagonisme binaire entre Orient musulman et Occident chrétien...

Mais dans le face-à-face entre Islam et chrétienté, les effets de l'esclavage transatlantique ne sont atténués que selon des procédés fragiles et contestables. Dès l'introduction, R. Davis postule des différences de motivation bien difficiles à évaluer: il prétend que la traite transatlantique eut avant tout une «visée commerciale non passionnelle» tandis que les Barbaresques étaient, eux, toujours animés d'un «sentiment de revanche, presque de jihad³⁹». De surcroît, l'auteur veut démontrer que le nombre d'esclaves déplacés vers les Amériques était moins important que celui des captifs acheminés en Afrique du Nord⁴⁰. Il chiffre à près d'un million, et très probablement jusqu'à 1 250 000 Européens, le nombre de «chrétiens et blancs [qui] se virent asservis par les musulmans de la côte barbaresque» entre 1530 et 1780⁴¹. Pour parvenir à ce chiffre, l'historien déploie des trésors d'analyses et de nuances. Il cherche à prendre en compte «le nombre d'esclaves par lopin de terre», la somme des captifs gardés dans les bagnes des puissants de Barbarie et le taux d'érosion par évasions, décès, conversions ou opérations de rachat⁴². Mais ces projections ne sont pas seulement établies pour parvenir à un total significatif, elles sont aussi conçues afin de légitimer un recours critique aux récits de captivité, de rédemption ou de voyages, alors que les estimations qui émaillent ces sources n'ont cessé de susciter les défiances de nombreux historiens: Federico Cresti y voyant notamment «une sorte de surenchère» entre auteurs de l'époque⁴³. Au final, malgré les prudences de R. Davis, ce chiffre d'un million d'esclaves n'emporte aucunement la conviction. Il se fonde sur de trop larges ordres de grandeur: le nombre de 25 000 esclaves chrétiens à Alger fixé arbitrairement entre un minimum de 20 000 et un maximum de 40 000 captifs de 1580 et 1680⁴⁴; un effectif servile qui est posé comme trois à quatre fois moindre à Tunis qu'à Alger⁴⁵. Et au bout du compte, après de multiples mises en garde sur les limites de ses sources, R. Davis ne parvient qu'à nuancer son postulat de départ: il finit par concéder une simple équivalence entre ces deux traites⁴⁶.

Cette parité admise avec peine, R. Davis s'évertue à décrire les parcours des esclaves dans les cinq chapitres suivants de son ouvrage. Au fil d'un récit adroitement mené et nourri d'une riche bibliographie, il rappelle les conditions d'établissement de la course, les déchaînements de violences lors des raids barbaresques, l'attitude des captifs sur les navires ennemis et les modalités du commerce des

39 - *Ibid.*, p. 7.

40 - *Ibid.*: «l'esclavage dans le monde méditerranéen fut plus important que la traite transatlantique durant le XVI^e siècle et une partie du XVII^e siècle».

41 - *Ibid.*, p. 56.

42 - *Ibid.*, p. 33, 35 et 50-53.

43 - *Ibid.*, p. 31.

44 - *Ibid.*, p. 37.

45 - *Ibid.*, p. 39.

46 - *Ibid.*, p. 56: «Pour la plus grande partie de l'histoire moderne, il y eut presque autant d'Européens enlevés de force vers la Barbarie pour y travailler ou y être vendus comme esclaves, que d'Africains de l'Ouest embarqués pour trimer dans les plantations américaines.»

esclaves. Les groupes d'esclaves sont passés en revue selon leurs activités de domestiques, galériens, artisans, journaliers, commerçants, constructeurs de navires, taverniers ou brigands. Dans les Régences barbaresques, ces Européens sont également scrutés dans les bagnes des grandes villes, dans leurs pratiques de la langue franque, dans leurs « déviances » religieuses et sexuelles. Ils sont suivis jusqu'à leurs foyers d'origine : R. Davis met alors l'accent sur l'action des rédempteurs, sur des trajectoires vécues comme des chemins de piété, selon des mises à l'épreuve de la foi qui ne s'achèvent qu'avec des processions très suivies dans les villes italiennes.

Dans ce tableau quasi exhaustif, seuls deux éléments semblent manquer : d'abord, le motif d'une comparaison avec la traite transatlantique et, de façon plus troublante, la profondeur d'un arrière-plan maghrébin. Car, si quelques similarités sont reconnues avec l'esclavage américain (un éventuel temps d'« accommodation » ou d'adaptation suivi de mauvais traitements physiques), si des différences majeures sont pointées çà et là (une plus grande diversité de travaux serviles en Afrique de Nord, une organisation moins structurée de la course méditerranéenne), l'exercice de rapprochements et de distinctions annoncé dans l'introduction n'est, dans l'ensemble, guère approfondi⁴⁷.

De la même façon, et cela semble plus problématique, le contexte maghrébin n'est qu'esquissé, voire schématisé. Pour avoir privilégié des sources européennes et ne pas avoir exploité de multiples références sur les sociétés nord-africaines, R. Davis ne dépeint qu'un monde violent et s'en tient à un ordre figé : des Turcs et des renégats dominant des Maures et des Morisques qui, à leur tour, écrasent des esclaves et des juifs. Or, ces sociétés de frontières et leurs capitales portuaires ne s'enferment pas dans ces catégories. Elles sont ouvertes, fluides : les autochtones, notables des cités et hommes des tribus, composent avec une apparente primauté turque. Les *kouloughlis*, fils de « Turcs » et de femmes du pays, ne forment pas une caste prépondérante : à Alger, il leur arrive d'être rejetés⁴⁸, à Tunis, ils sont accueillis dans l'armée et se conçoivent dans une forte proximité culturelle avec l'ensemble des Turcs⁴⁹. Les esclaves ne sont pas toujours maltraités : les lois d'origine religieuse sont en théorie « dirigées contre la cruauté⁵⁰ ». L'érection de chapelles dans les bagnes, l'exercice du culte par des esclaves prêtres, décrits avec précision dans l'ouvrage⁵¹, attestent une relative tolérance. Tout à son sujet, R. Davis

47 - Dans un effort de comparaison : Michel FONTENAY, « Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des Temps modernes (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles) », *Revue historique*, 640, 2006, p. 813-830.

48 - Shuval TAL, *La ville d'Alger vers la fin du XVIII^e siècle : population et cadre urbain*, Paris, CNRS Éditions, 1998, p. 102-116 ; Isabelle GRANGAUD, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2002, p. 223-225.

49 - Pour une relecture récente, Sami BARGAOUL, 2005, « Des Turcs aux Hanafiyya. La construction d'une catégorie 'métisse' à Tunis aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales HSS*, 60-1, 2005, p. 209-228.

50 - R. C. DAVIS, *Esclaves chrétiens...*, *op. cit.*, p. 123, « Il n'existait aucun contrepois permettant à l'esclave de se protéger de la violence du maître : pas de lois locales dirigées contre la cruauté, aucune sympathie dans l'opinion publique ».

51 - *Ibid.*, p. 153-154 et 201-205.

néglige cette complexité, il noircit une violence barbaresque jusqu'à insinuer une volonté concertée d'oublier ou d'effacer la trace d'un esclavage chrétien⁵². Comme le fit avant lui Stephen Clissold, il en vient à comparer les bagnes maghrébins des temps modernes aux camps de concentration et aux goulags soviétiques⁵³. Ce rapprochement intrigant est peut-être le passage le plus contestable d'un ouvrage qui vise continûment à représenter le Maghreb selon une altérité irréductible.

M. Chebel adopte *a priori* une position très éloignée de celle de R. Davis. Défenseur en France d'un « Islam des Lumières », il n'oppose guère un monde musulman et un monde chrétien. Il les observe davantage en miroir. Cependant, il entend lui aussi s'attaquer à « un tabou bien gardé » : il veut révéler « toute la vérité sur l'esclavage, sans se soucier des effets que certaines révélations pourront produire », « l'indignation étant chez [lui] plus forte que l'oubli ou le sens du compromis⁵⁴ ». Afin de tout dire à un plus grand nombre, son ouvrage de vulgarisation est divisé en trois grandes parties : une première partie très générale d'une centaine de pages est consacrée aux doctrines juridiques, à un récapitulatif historique parcellaire et à des considérations économiques ou anthropologiques sommaires sur l'esclavage ; une deuxième partie de deux cents pages est constituée de court récit de voyages dans des pays qui ont connu ou connaissent encore l'esclavage, du Maroc à l'Indonésie ; enfin, une dernière longue partie regroupe en annexes des textes coraniques, juridiques et littéraires.

Les vingt-trois chapitres ne sont pas liés par un fil conducteur. Le troisième chapitre à coloration historique associe sans grande cohérence des données éparées sur l'Andalousie, sur le Maghreb et les *Mille et une nuits*. Les premiers paragraphes du chapitre consacré aux « sans-noms » concluent hâtivement à la déshumanisation des esclaves privés de leur nom d'origine⁵⁵. Le travail de référence de Jacqueline Sublet sur cette question du nom n'est pas même mentionné. Cette étude analysait pourtant tour à tour les différentes composantes du nom arabe pour montrer notamment que le premier de ses éléments, l'*ism*, donné aux nouveau-nés et aux convertis, rendait vulnérable son possesseur, le dévoilait en l'absence d'un surnom jouant le rôle d'écran⁵⁶.

Dans la deuxième partie, les relations des voyages de l'auteur se limitent le plus souvent à un récit subjectif et à quelques remarques superficielles : à Istanbul, M. Chebel éprouve le besoin de retourner au palais de Topkapi pour ressentir la vie de sérail, la condition des pages et des odalisques⁵⁷. Au fil de ces pages, les erreurs factuelles se succèdent : course et piraterie sont confondues⁵⁸ ; le *devshirme*, procédure de recrutement des janissaires jusqu'au début du XVIII^e siècle, est assimilé aux célèbres soldats au service des sultans ottomans⁵⁹...

52 - *Ibid.*, p. 61.

53 - *Ibid.*, p. 218-220.

54 - M. CHEBEL, *L'esclavage en terre d'Islam...*, *op. cit.*, p. 8.

55 - *Ibid.*, p. 60.

56 - Jacqueline SUBLET, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991, p. 23.

57 - M. CHEBEL, *L'esclavage en terre d'Islam...*, *op. cit.*, p. 113-115.

58 - *Ibid.*, p. 84.

59 - *Ibid.*, p. 164.

Au-delà de ces imperfections, la volonté initiale de percevoir l'esclavage comme un tabou et comme un fait musulman reste discutable. L'idée de tabou mise en avant dans le titre et dans l'introduction de l'ouvrage est par trop brumeuse. M. Chebel n'explore pas assez précisément les silences autour de l'asservissement des Noirs. Il n'identifie pas avec clarté ceux qui voudraient masquer le sujet, lorsqu'il fait allusion à « la version officielle d'une histoire religieuse exempte de toute tache ». Il se contredit lorsqu'il juge que ce « champ d'étude est vierge, pour autant qu'on excepte évidemment un nombre significatif de chercheurs »⁶⁰. Affirmer, de façon tout aussi péremptoire, que l'« esclavage est une donnée intrinsèque à l'islam » essentialise un phénomène dont il ambitionnait pourtant d'exposer la diversité géographique et historique.

Ces généralisations abusives sont, enfin, d'autant plus gênantes qu'elles s'accompagnent de grilles de lectures et de clichés d'un autre temps sur les populations du golfe Persique qui éprouveraient « une forte répulsion pour le travail manuel et l'activité au soleil », sur « le côté hautain des chefs touaregs » ou bien encore sur le « système absurde » du harem ottoman, « mélange de despotisme et d'archaïsme ». La logique et la cohérence politique de ces harems ont pourtant été éclairées à de nombreuses reprises entre autres par Leslie Peirce⁶¹. Au miroir de l'histoire européenne, les domaines islamiques que l'auteur souhaite voir s'affranchir de l'esclavage sont aussi appréhendés selon des cadres d'interprétations parfois inadaptes. Dans sa présentation des doctrines juridiques de l'esclavage, M. Chebel oppose ainsi « des *féodaux* qui distordent le sens des versets coraniques pour les rendre plus favorables à leur commerce » et des « *abolitionnistes* qui prennent prétexte de la loi [...] pour affranchir à bon prix leurs esclaves ». Il affirme notamment avoir découvert « un code arabe de l'esclavage », « un Code noir », avant de se raviser et de se référer plus précisément à « un ensemble de lois disséminées à travers [des] opuscules, traités [et des] enseignements théologiques du sunnisme ». Dans cette propension à la confusion, l'extinction des traites n'est perçue que dans le sillage d'un « XVIII^e siècle vertueux » et d'une « morale universelle » qui aurait émergé au XIX^e siècle. L'abolition de l'esclavage des années 1840 à Tunis n'est alors comprise que selon une volonté de « rattraper la marche du monde, l'Europe des Lumières, le progrès », sans prendre en compte les pressions, dans ce contexte, des consuls britanniques, les divergences d'appréciation parmi les notables de la Régence tunisienne et la réitération des interdictions de commerce d'esclaves jusqu'au début du Protectorat français sur la Tunisie⁶².

Un esclavage expliqué par l'essence de l'islam, appréhendé par référence à l'histoire européenne chez M. Chebel ; un esclavage qu'il ne faut pas insérer « dans

60 - *Ibid.*, p. 11.

61 - Leslie P. PEIRCE, *The imperial harem: Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York, Oxford University Press, 1993.

62 - Voir Inès MRAD DALI, « De l'esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie », *Cahiers d'Études Africaines*, 179-180, 2005, p. 935-955 ; Abdelhamid LARGUÈCHE, *Les ombres de la ville. Pauvres, marginaux et minoritaires aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Tunis, Centre de publication universitaire de la Faculté des Lettres de Manouba, 1999.

le grand récit de l'impérialisme européen », mais qui doit rappeler que « les corsaires barbaresques purent être une épine dans le pied de la chrétienté » selon R. Davis⁶³ : ces deux ouvrages démontrent à quel point des lectures singulières de l'esclavage peuvent s'établir contre ou à distance des héritages historiographiques les plus courants dans le monde universitaire. Leur publication, leur diffusion publique, l'écho favorable qu'ils ont reçu dans la presse française⁶⁴ démontrent aussi et surtout à quel point les perceptions du monde islamique sont aujourd'hui marquées de régressions méthodologiques, d'une perte de mesure et de nuance, d'un refus de prendre en compte des dynamiques communes en Méditerranée et des processus symétriquement propres aux sociétés qu'elles fussent majoritairement chrétiennes ou musulmanes.

À rebours de ces mises à distance du monde musulman, le troisième ouvrage, l'essai historique de M. Ennaji, est conçu à partir de débats internes au Maroc contemporain. Il s'oppose à une « littérature islamiste » qui chercherait, selon l'auteur, à « refonder l'État juste des origines » sur une « fraternité des croyants » et « sur les principes égalitaires établis par la religion »⁶⁵. Afin de briser ce mythe des origines et de « désacraliser l'approche historique » des premiers temps de l'Islam, M. Ennaji entend en effet démontrer que l'esclavage, ses mots et ses effets de domination ont innervé l'exercice de l'autorité depuis l'avènement de la religion musulmane, aux temps des califats omeyyades et abbassides⁶⁶. Cet auteur n'est pas le premier à explorer le politique en Islam par l'esclavage⁶⁷. Une partie de l'historiographie du mameloukat a examiné l'ascension de ces esclaves et les troubles de légitimité que leur domination aurait induits. M. Ennaji n'est pas non plus le premier chercheur à vouloir comprendre des permanences d'autoritarisme par des relations structurantes : l'anthropologue Abdellah Hammoudi avait analysé pour sa part le lien qui, génération après génération, se nouait entre des maîtres et des disciples parmi des saints personnages, des hommes de Dieu⁶⁸. Cependant, sans même se référer à cette historiographie, en se fondant avant tout sur des matériaux des premiers siècles de l'Islam (chroniques, dictionnaires, ouvrages de

63 - R. C. DAVIS, *Esclaves chrétiens...*, *op. cit.*, p. 307.

64 - Olivier PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, « Esclaves blancs, maîtres musulmans », *L'Histoire*, 2, 2005, p. 26 ; Catherine GOLLIAU, « L'islam est victime de sa culture esclavagiste », *Le Point*, 13 septembre 2007, p. 138 ; Marc SEMO, « Esclavage dans le monde musulman », *Libération*, 1^{er} novembre 2007, p. VII ; Sabine LEDOUX, « De la servitude en terre d'islam », *Le Monde*, 9 novembre 2007, p. 7.

65 - M. ENNAJI, *Le sujet et le mamelouk...*, *op. cit.*, p. 13.

66 - *Ibid.*, p. 14.

67 - *Ibid.*, p. 15-16. *A contrario* de ce que pourrait laisser supposer un des passages de son introduction : « Rarement la question de l'autorité dans le monde arabe a été posée en termes d'esclavage. D'une part, ce rapport social a suscité peu d'intérêt dans le monde musulman, l'islam ayant exercé une fascination telle que de nombreux auteurs l'ont vu sinon comme une religion abolitionniste, du moins comme profondément égalitaire. Cette perception a fermé la voie à tout questionnement de la nature du pouvoir dans les sociétés musulmanes qui aurait pour base l'esclavage, la jugeant peu digne d'intérêt puisque l'on supposait que cette institution était de faible poids dans ces sociétés. De surcroît ; une sorte de pudeur a joué [...] »

68 - Abdellah HAMMOUDI, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes*, Paris/Casablanca, Maisonneuve et Larose/Toubkal, 2001.

droit et études sur la langue arabe...), M. Ennaji suggère de nouvelles voies lorsqu'il explore les termes de l'esclavage.

De ce point de vue, il montre bien par exemple comment la notion polysémique de *mawlā*, qui couvrait « l'ensemble des liens personnels [...] de la parenté, à l'amitié et à l'esclavage », a été restreinte et en est venue à désigner un affranchi et son protecteur dans une relation de patronage, de *walā'* : la servitude se plaçait alors « au cœur de ce lien social », finissant « par lui conférer une unité »⁶⁹. C'est également à juste titre que M. Ennaji revient sur les racines du mot 'abd, esclave : le verbe signifiait « écraser, lisser », « fouler [...] pour tracer une piste praticable » ; sa variation, *al-'ibāda*, en est venu à exprimer le « degré le plus poussé d'obéissance et de soumission »⁷⁰. Le passage sur la *hāchiya* ou cour du roi est, enfin, tout aussi éclairant. Ce terme, qui se référait à la marge et plus précisément aux « organes les moins nobles liés à la digestion et à la défécation », a peu à peu perdu de son caractère péjoratif lorsque l'entourage des rois, composé pour partie d'esclaves, « a gagné en importance et en considération en prenant ses distances » avec les sujets régentés⁷¹.

Mais ce recours constant à l'étymologie tend aussi à mécaniser le propos de M. Ennaji. S'attacher au lexique n'aide plus à percevoir l'histoire et les actions des locuteurs. Cela conduit à surdéterminer le poids d'un mot, la valeur d'une de ses origines ou d'une de ses définitions. Les assonances entre *al-tālaq* et *al-talq*, entre la répudiation et l'affranchissement « temporaire ou réversible, par lequel le maître gardait la possibilité de reprendre son ancien esclave », l'assimilation du contrat de mariage à une « appropriation de la femme par l'époux », la coïncidence de sens entre le coït et l'acte de « tuer et fouler aux pieds » amènent l'auteur à inscrire les femmes dans une relation de servitude⁷². Le fait de répertorier l'esclave « parmi les animaux » aussi bien que l'étymologie commune des vocables désignant les sujets du roi (*al-ra'iyya*) et les bêtes du troupeau induisent M. Ennaji à penser que le « modèle loué est celui de la bête totalement soumise »⁷³.

Vue sous cet angle et par ces méthodes, une grande partie du lexique et des gestes de subordination nous ramènerait donc vers l'esclavage, au risque d'étendre outre mesure les domaines de servitude et d'assimiler tout exercice d'autorité, toute contrainte, à une forme d'asservissement⁷⁴, y compris l'incarcération en ce qu'elle esseule, dépersonnalise et suspend un individu « à la grâce de son maître »⁷⁵. Dans la construction de son ouvrage, qui s'ouvre sur le récit élégant de la déchéance d'un caïd dans le Maroc du XIX^e siècle, M. Ennaji veut favoriser ces assimilations

69 - M. ENNAJI, *Le sujet et le mamelouk...*, op. cit., p. 260-263.

70 - *Ibid.*, p. 77 et 79.

71 - *Ibid.*, p. 239-240.

72 - *Ibid.*, p. 39-41.

73 - *Ibid.*, p. 82-84.

74 - *Ibid.*, p. 33 : « Dans l'exercice du pouvoir, la servitude est souvent diffuse dans les relations entre le roi et ses serviteurs 'libres' jouissant d'un rang élevé dans les rouages étatiques et du prestige qui l'accompagne. »

75 - *Ibid.*, p. 324. L'auteur part plus précisément de l'esclavage pour aller vers la prison : « La servitude après tout est l'état de l'individu dépersonnalisé, esseulé, suspendu à la grâce de son maître, elle est une quasi-mort. C'est ce que s'évertue à démontrer par l'épée et encore mieux par la prison le maître des lieux. »

en partant d'un deuxième chapitre sur les illusions de la liberté, pour en venir à une observation variée de la royauté au sceau de la servitude. Paradoxalement, d'un pôle à l'autre, des groupes serviles à l'entourage des rois, le degré de dépendance semble s'atténuer : dans ses pages sur la royauté, M. Ennaji s'attache moins à décrypter des pratiques d'asservissement que des formules plus générales d'autorité, telles que les modes de régulation de la présence du souverain, la distinction par le costume ou par l'entourage de la cour⁷⁶. D'un pôle à l'autre, et parallèlement, les potentialités de rébellion, les capacités d'opposition ne semblent pas suffisamment prises en compte. L'auteur préfère notamment s'attacher à rappeler la précarité des manumissions⁷⁷. Il ne suit pas les carrières d'affranchis qui ont pu dépasser les déterminismes, se sont maintenus aux côtés des princes et ont fondé un lignage dans leur territoire d'adoption. Les mots de l'esclavage peuvent donc révéler des schèmes d'autorité, mais tout ne peut se ramener à l'esclavage.

Ces problèmes de délimitation renvoient plus largement à la question méthodologique que posent les ouvrages de R. Davis, M. Chebel et M. Ennaji : l'esclavage en terres islamiques peut-il être comparé à d'autres esclavages, à d'autres traites, y compris à la traite transatlantique, ou doit-il être abordé comme un phénomène à part, selon des conceptions endogènes et des logiques propres éclairant des pratiques sociales spécifiques ? Nombre d'études, qui ont porté sur les recrutements et les usages des mamelouks d'origines européenne et asiatique, ont permis de s'interroger sur la légitimité et la légitimation d'élites et de pouvoirs militaires. Par des grilles de lectures parfois empruntées aux sciences sociales, ces recherches ont mis en valeur des modes variés de transmissions des patrimoines et de l'autorité dans des corps d'esclaves-soldats. Dans une autre veine, les récentes analyses menées par M. Ennaji ont pu démontrer comment des noms communs, des gestes du quotidien et des rites monarchiques ont été investis d'une forte référence à la servitude dès les premiers temps de l'Islam.

Cependant, en repartant d'un langage premier dans le cas de M. Ennaji, en privilégiant des regards de l'intérieur et les écrits des principaux observateurs d'une prépondérance mamelouke ou à l'inverse d'une domination de souverains sur les mamelouks, ces démarches ont aussi abouti à appréhender des formes d'esclavage et d'asservissement presque en vase clos, dans un univers culturel rendu surtout cohérent par des adhésions majoritaires à l'islam et à ses normes. En outre, la valorisation, jusque dans ces pages, des mamelouks blancs n'a pas toujours permis de laisser place à d'autres groupes de dépendants. Cet intérêt pour une catégorie propre aux sociétés islamiques a parfois renforcé l'impression de silence ou de « tabou » dénoncé par M. Chebel. Pour les provinces maghrébines de l'empire ottoman, les recours aux mamelouks ou aux renégats ont rarement été mis en

76 - *Ibid.*, p. 168-169 et 175-178.

77 - *Ibid.* Il étaye sa démonstration en relevant la disparition du plus haut degré d'affranchi, l'affranchi *sāiba* (p. 38), le peu de cas qui était fait des affranchissements dans la hiérarchie des aumônes (p. 44) et la marginalisation des affranchis dans les distributions d'héritage.

perspective avec les trajectoires de captifs chrétiens et, plus encore, avec la situation d'esclaves noirs le plus souvent réduits à des positions subalternes, à l'exception de quelques favoris ou eunuques.

À contre-courant de ces perspectives particularistes, par volonté de décloisonnement, il est vrai que des tentatives de comparaison ont bien été menées avec d'autres esclaves soldats, avec d'autres agents d'État⁷⁸, mais sans qu'il soit toujours aisé de sortir de l'étude de cas et d'universaliser la condition mamelouke. Car les mises en relation d'un « cas musulman » avec d'autres esclavages et d'autres traites se heurtent à de multiples obstacles tant l'exercice de la comparaison est conditionné par le choix de configurations et d'hypothèses de départ. D'abord, et de façon générale, comment envisager les relations des pays d'Islam avec leur voisinage ? Alors qu'une histoire méditerranéenne fut longtemps écrite selon un cadre commun aussi bien façonné par les conflits que par les échanges, R. Davis entend pour sa part privilégier les antagonismes, au moins pour les XVI^e et XVII^e siècles, et concevoir les épisodes corsaires selon des motifs de revanche musulmane et de défoulements de la violence. Ensuite et en corrélation avec ces premiers postulats, comment élaborer des estimations chiffrées puis les confronter à celles d'autres traites lorsque, pour la traite des Blancs chez les Barbaresques, les bases de données sont avant tout issues de sources européennes et constituées d'évaluations fort variables ?

Le XIX^e siècle fut certainement l'une des rares périodes étudiées à la fois selon un point de vue local et global, dans des approches d'histoire quantitative et sociale, en prenant aussi bien en compte les intérêts d'un empire islamique que les initiatives européennes. Ce temps d'abolition de l'esclavage pour les uns, d'extinction progressive des traites pour d'autres, a vu se multiplier les interdictions et les contournements, les combats et les débats sur les esclavages de Blancs et de Noirs en Méditerranée. C'est peut-être à partir de cette phase, en apparence terminale, qu'il serait plus aisé de rapprocher les traites, de désislamiser la servitude, de concevoir les transformations des différentes formes de dépendances à la lumière des mouvements de rationalisation des États et des profonds réaménagements des conceptions de la parenté qui ont à voir avec l'esclavage mais qui ne sont pas propres aux pays d'Islam.

M'hamed Oualdi
Paris 1 Panthéon-Sorbonne (CEMAF)
Strasbourg II



78 - Carmen BERNAND et Alessandro STELLA (dir.), *D'esclaves à soldats : miliciens et soldats d'origine servile, XIII^e-XXI^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Miura TORU et John Edward PHILIPS (dir.), *Slave elites in the Middle East and Africa: A comparative study*, Londres, Kegan Paul, 2000.