UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

École doctorale- Humanités
Nouvelles, Fernand Braudel

Chaire d'Études Romanes et de
Communication Interculturelle

DISCOURS ET REPRÉSENTATION DE L'ESCLAVAGE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES DANS LES TEXTES JURIDIQUES, ENCYCLOPÉDIQUES ET LITTÉRAIRES

Thèse en cotutelle

Pour l'obtention du grade de

Docteur en Lettres Modernes

Soutenue le 29 janvier 2021

par

Aubain PEMANGOYI LEYIKA

Jury

Catriona SETH, Professeure à l'Université de Lorraine et à l'Université d'Oxford.	Directrice
Hans-Jürgen LÜSEBRINK, Professeur à l'Université de la Sarre	Codirecteur
Patricia OSTER-STIERLE, Professeure à l'Université de la Sarre	Examinatrice
Nicolas BRUCKER, Professeur à l'Université de Lorraine	Examinateur
Sylvère MBONDOBARI, Professeur à l'Université de Bordeaux	Rapporteur
Alex DEMELENAERE, Maître de conférences à l'Université de Trèves	Rapporteur

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à ma directrice et à mon co-directeur de thèse, Mme Catriona Seth et M. Hans-Jürgen Lüsebrink pour leur disponibilité, leurs encouragements et les précieux conseils scientifiques qu'ils m'ont prodigués, tant sur le fond que sur la forme. Je les remercie également pour leur patience et le soutien qu'ils m'ont apporté. Au cours de ces années, leur constante bienveillance a facilité la bonne conduite de mon travail.

Je remercie les membres du jury qui ont accepté de lire et d'avoir porté leur regard critique sur mes travaux.

Je tiens à adresser ma gratitude à M. Nicolas Brucker pour ses conseils, ses encouragements et certaines pistes de lectures.

Je remercie également Mademoiselle, Reck Aurore Vanessah pour son soutien constant et son aide inconditionnelle lors de mes différentes inscriptions à l'Universités de la Sarre.

Merci à l'Université Franco-allemande (UFA-DFH) qui a soutenu financièrement mes déplacements dans le cadre de la cotutelle.

Mes remerciements à l'Université de la Sarre qui m'a accordé une bourse pour l'achèvement de la thèse dans le cadre du programme STIBET.

Enfin, j'adresse toute ma gratitude à ma famille et à mes amis, dont le soutien m'a permis de surmonter les moments de doute, et a conduit à l'achèvement de ces recherches.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Depuis l'Antiquité et dans toutes les civilisations, asservir l'autre était considéré comme un moyen d'affirmer la puissance et l'autorité. Avec les croisades et les expéditions de découverte des contrées jusque-là ignorées, un nouveau système politique et économique s'est introduit dans les Amériques. En 1493, entérinant leurs découvertes, le pape Alexandre VI octroyait aux Portugais l'Afrique et à l'Espagne le Nouveau Monde[1]. La perspective commerciale qui a été mise en place dans les colonies a abouti à l'introduction du commerce négrier communément qualifié de traite des Noirs ou esclavage des nègres. Les sociétés européennes esclavagistes s'organisèrent pour en tirer un grand profit.

La traite des Noirs, comme le dit si bien le terme de « commerce triangulaire », implique trois continents et plusieurs angles d'approche. Les historiens anglais privilégient volontiers l'espace africain ; ils s'appuient sur les récits de voyageurs, les souvenirs de négriers, les discours des colons de l'époque ; ils s'inquiètent des transformations économiques et sociales, des mutations politiques liées au phénomène de la traite. Chez les Français, on rencontre des préoccupations similaires. Mais, du moins jusqu'à une date récente, la plupart des recherches ont eu les ports négriers pour épicentre, et se sont basées sur d'autres types de sources : les archives des amirautés et les livres des armateurs[2].

Du grand Blanc créole propriétaire de plantations aux armateurs et négociants, sans omettre la monarchie et les actionnaires des compagnies engagées dans ce commerce, l'esclavage des Noirs devient la première « économie-monde »[3] selon la notion définie par

[1] Marie-Christine Rochmann, « Introduction », dans *Esclavage et abolitions, mémoires et système de représentation*, Paris, Karthala, 2000, pp. 5-14.

[2] Mettas Jean, « Honfleur et la traite des Noirs au XVIII[e] siècle », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°218, 1[er] trimestre, 1973. pp. 5-26.

[3] Le terme a été utilisé pour la première fois par Fernand Braudel dès 1949 à l'occasion d'une célèbre étude sur la Méditerranée au XVI[e] siècle, la notion « d'économie-monde » éclaire utilement la genèse de l'économie mondialisée dans laquelle nous vivons. Celle-ci ne serait, en effet, que le déploiement d'une économie-monde particulière, celle de l'Europe, devenue mondiale au cours des cinq derniers siècles. L'économie-monde, selon Braudel, c'est un « morceau de la planète économiquement autonome, capable pour l'essentiel de se suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique. Autrement dit, c'est une partie de l'univers, formant un tout économique, qui enjambe les frontières politiques et linguistiques. La Phénicie antique, l'univers hellénistique, le monde musulman à son apogée et, dans d'autres régions, le monde chinois autour de la mer de Chine ou le monde indien déployant son commerce jusqu'aux côtes orientales de l'Afrique sont autant d'exemples d'économies-monde appartenant au passé. Pour plus d'information sur cette notion, on peut se référer à *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, par Fernand Braudel, éd. Armand Colin, 1949, mais aussi au chapitre « Le temps du monde », dans *Civilisation matérielle,*

Immanuel Wallerstein, entendue comme une mise en relation transcontinentale de sociétés, qui débute et repose sur deux éléments. D'une part la traite signifie le commerce de populations uniquement issues des sociétés africaines et, d'autre part, la demande en Europe de nouveaux produits de consommation. L'Afrique devient le centre de gravité de ce commerce. Jusqu'au XVII^{e} siècle, très peu de personnes parvenaient à protester contre cette pratique inhumaine, considérée comme légitime dans les sociétés antiques, et en déclin au Moyen Âge. Mais au siècle des Lumières, malgré la prospérité apportée par les colonies, certaines voix s'élèvent pour critiquer cette pratique.

Rappelons que le sens du mot « esclavage » varie selon les aires géographiques et son origine de manière formelle n'est pas bien définie. Dans *Esclavage antique et idéologie moderne*[4], Moses Isaac Finley souligne deux approches indispensables pour comprendre l'origine de ce phénomène. La première serait spirituelle et morale, et la seconde trouve sa justification dans la conception sociologique ou économique. Mais cette vision antique de l'esclavage ne retrace pas la genèse de cette pratique, même en reprenant ou en combinant toutes les sources de l'esclavage des temps anciens. Cependant, une perspective différente a été proposée par Bossuet pour comprendre l'origine de ce phénomène. En se focalisant sur les différents conflits entre les peuples, Bossuet souligne : « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à lui ôter la vie, il la lui conserve. Ce qui a donné naissance au mot *servi*[5] ». Pour compléter cette explication, Bossuet souligne que toutes autres servitudes, ou par vente ou par naissance, ou autrement, sont formées et définies sur celle-là.[6] Ce registre permet de comprendre le sens de l'esclavage et de l'esclave, sa légitimité ou sa dénégation, ainsi que son statut et son évolution.

L'exploration du sens des termes dans les premiers dictionnaires nous donne très peu d'indices. Parfois, le mot « esclavage » est inexistant dans leurs colonnes. Dans le *Dictionnaire français-latin*, de Robert Étienne de 1549, le terme esclavage n'est pas mentionné et le mot esclave est rattaché aux deux étymons latins *sclavus servus*[7]. Le terme esclavage reste moins utilisé, on emploie régulièrement « *slavus* » ou « *slave* » parce qu'à cette période, plusieurs

économie et capitalisme, tome 3, Armand Colin, 1979. Cette notion fut réactualisée par Immanuel Wallerstein dans *Capitalisme et économie-monde, (1450-1560)*, tome 2, Paris, Flammarion, 1980.

[4] Moses Issac Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. D. Fourgous, Éditions Minuit, 1981, p. 13.

[5] Jacques Bénigne Bossuet, « Sur les lettres de M. Jurieu », dans *Œuvres complètes*, tome onzième, Paris, Outhenin Chalandre fils, 1841, p. 155.

[6] Jacques Bénigne Bossuet, « Sur les lettres de M. Jurieu », *op. cit.*, p. 155.

[7] Robert Étienne, « *Sclavus servus* », dans *Dictionnaire français-latin, autrement dict les mots françois, avec les manières d'user d'iceulx, tournez en latin*, Paris, R. Estienne, 1549, p. 578.

esclaves provenaient des Balkans et le mot définissait le peuple asservi de cette zone. À la fin du XVII[e] siècle, le *Dictionnaire universel*[8] d'Antoine Furetière dans l'édition de 1690, reconnaît partiellement l'esclavage :

> La servitude, prison chez les ennemis, chez les Barbares. L'esclavage est fort rude chez les Mahométans. Mais l'esclavage se dit aussi d'une servitude & soumission volontaire. L'esclavage se dit figurément en morale à l'égard de cet empire que nous laissons prendre sur nous à nos passions[9].

Dans le *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, le terme esclavage est assimilé à « esclavitude », qui fait allusion à « fléchir sous l'esclavitude, ou s'enfuir du royaume ». Ce premier sens est complété par le « droit d'esclavitude », c'est le droit que le maître a sur son esclave ou son prisonnier[10]. La définition de l'esclavage est moins précise dans ce dictionnaire.

À partir du XVIII[e] siècle, la conception de l'esclavage s'élargit : en dehors de la figure traditionnelle de l'esclave, on intègre dorénavant l'aspect de la traite des Noirs, renforcée par des expressions telles que vente des Nègres, trafic d'esclaves noirs. Dans l'édition de 1762 du *Dictionnaire de l'Académie*, l'esclavage des Noirs n'est pas mentionné, pourtant la définition de l'esclavage y figure, désignée comme « état, condition d'un esclave[11] ». Dans l'édition de 1771 du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, l'esclavage est considéré essentiellement comme une ancienne pratique. Selon l'auteur, « entre les Africains musulmans et les Européens chrétiens, la coutume de piller, de faire esclave tout ce qu'on rencontre sur la mer a toujours subsisté[12] ». Nous précisons que ce dictionnaire n'est pas un dictionnaire de langue, mais nous l'avons considéré comme un document qui nous donne le point de vue de son auteur à ce sujet pendant cette période.

À travers ces registres et cette conception de l'esclavage, le discours des colons esclavagistes se réfère aux pratiques anciennes pour mieux justifier l'esclavage des Noirs. Cette

---

[8] Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, Contenant tous les mots françois tant vieux que modernes, & les Termes de toutes les sciences et des arts*, tome I, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.
[9] Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, Contenant tous les mots françois tant vieux que modernes, & les Termes de toutes les sciences et des arts, op. cit.*, p. 641.
[10] Jean-Baptiste de La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, tome VI, Niort, Louis Favre, [1[er] projet publié en 1756], 1875, p. 5. [Ce dictionnaire ne fut publié en dix tomes, que de 1875 à 1882].
[11] *Dictionnaire de l'Académie française*, quatrième édition, tome I, Paris, Bernard Brunet, 1762, p. 669.
[12] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, tome II, Paris, Garnier et Frères, [1[re] édition 1771], 1878, p. 602.

perception a été vue comme « une vision déterministe, dans laquelle l'individu doit se plier à des règles et à des lois le dépassant, indispensables à la conservation du monde[13] ». Dans certains manuels juridiques de l'époque, la définition du mot esclavage est partielle. Dans le *Dictionnaire de droit et de pratique* de 1740, le mot esclavage n'est pas évoqué, il est fait mention de l'esclave de l'Amérique qui séjourne en France, en déclarant que les esclaves nègres viennent ici avec leurs maîtres[14]. Cette définition ne s'étend pas aux mécanismes de son exploitation ni n'aborde son statut juridique. Simon-Nicolas-Henri Linguet dans *Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société*, évoque les aspects juridiques de l'esclavage :

> Le droit d'acheter des femmes, les multiplier, de les renvoyer à son gré […], le droit qui n'attaque que la liberté des particuliers et se borne à flétrir les personnes. Ce mot emporte la destruction de tous les droits de l'humanité pour l'être auquel il est appliqué. Ce n'est plus un homme, c'est suivant les occurrences un instrument insensible, ou une bête de charge agissante. Il ne peut plus voir par ses yeux. […], il n'y a plus aucune sorte de différence entre lui et un bœuf, ou un cheval. On le conduit comme eux au marché. On le fait frotter, sauter, courir comme eux, pour vérifier la force ou la faiblesse de ses membres. On ne lui permet de rien cacher à la curiosité inquiète des acheteurs[15].

Cette conception de l'esclavage définit juridiquement l'esclavage des Noirs et ses méthodes de vente des esclaves. Dans cette définition, il y a l'affirmation de l'idée d'exploitation et de négation de l'homme par le système de l'esclavage. À partir de ce discours, se dévoile une évolution dans la définition et la perception de l'esclavage au XVIII^{e} siècle. L'esclavage a connu des mutations. C'est pourquoi il est indispensable de faire une petite rétrospection de cette pratique dans le temps, en tenant compte des aires culturelles, qui se sont distinguées par une flexibilité et de possibles changements de statut de l'esclave.

En Europe, les phénomènes de l'esclavage les plus connus sont ceux de l'Europe du nord et du bassin de la Méditerranée. Il convient de retracer quelques-unes des modalités de l'évolution historique et socio-anthropologique de l'esclavage dans les contrées qui l'ont pratiqué dès l'Antiquité. Dans les civilisations les plus anciennes de l'humanité, on retrouvait déjà certaines formes de servitudes, avec une législation qui justifiait cette pratique et son rôle dans l'économie ; ce fut le cas de la Grèce.

---

[13] Olivier Pétré-Grénouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014, p. 25.
[14] Claude-Joseph Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'ordonnances, de coutumes & de pratique. Avec les juridictions de France*, tome I, Paris, Veuve Brunet, 1740, p. 558.
[15] Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société*, Paris, Fayard, [1re édition 1767], 1984, pp. 438-439.

Avec l'avènement du monde des cités, apparaît un type d'esclave-marchandise, qui émerge sur toute l'échelle de la vie économique et sociale. En Grèce et dans le monde colonial grec, d'autres formes de servitude et d'exploitation ont existé. La terminologie qui les désigne témoigne de plusieurs particularités. Les termes insistent sur les différences ethniques, les aires géographiques, l'apparence vestimentaire, la catégorie sociale, des devoirs imposés. Ce panorama décrit l'exclusion des hommes libres tenus dans une situation d'infériorité. Ces formes particulières d'esclavage, des « servitudes communautaires », des « dépendances collectives » rendent complexe la question de l'esclavage dans la Grèce antique. L'historien Jacques Annequin souligne qu'entre le peuple (*démos*) et les nobles (*aristoi*) se joue la place que le peuple doit occuper dans la cité à des degrés divers, en tant que citoyens (*polités/politai*), participant aux affaires publiques. C'est par rapport à cette communauté civique que se définit alors la place des esclaves[16]. Jacques Annequin explique que vers 594-593 avant Jésus-Christ, le législateur Solon édicte un ensemble de lois réglementant leur comportement et traitant les esclaves en tant qu'objets et dépourvus de leur liberté. Cette législation devient la confirmation du statut de l'esclave marchandise, de son statut d'objet de transaction, de celui d'un outil de travail, et de source de profit dont il convient d'assurer régulièrement l'approvisionnement.

Dans cette perspective, le statut de l'esclave devient celui d'un être humain, auquel le droit confère des incapacités, privations et empêchements. Robert Flacelière note qu'à « Sparte les esclaves appelés hilotes avaient une condition misérable[17] ». Progressivement, les rapports sociaux se normalisent dans cette société grecque désormais esclavagiste. L'esclavage devient naturel, cette conception trouve un développement favorable dans *La Politique* d'Aristote, qui écrit : « L'autorité et la subordination sont non seulement des choses nécessaires, mais encore des choses utiles ; et c'est immédiatement après la naissance qu'une séparation s'établit entre certaines réalités, les unes étant destinées au commandement, les autres à l'obéissance[18] ». Cette conception de l'esclavage correspond à l'organisation sociale et politique du monde grec.

Concernant la civilisation romaine, elle a entretenu un lien direct avec l'esclavage. Les débats à ce sujet ont été durablement marqués par deux approches. La première approche a orienté les regards vers l'étude des relations entre la société romaine et son mode de production basé sur l'esclavage. Cette lecture socio-économique a été nuancée par une conception plus

[16] Jacques Annequin, « Grèce antique », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op*. *cit*., p. 267.
[17] Robert Flacelière, *En Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, 1959, p. 71.
[18] Aristote, « Théorie de l'esclavage » dans *La Politique*, livre I, chapitre IV et VII, traduit par Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 37.

anthropologique, qui ne nie pas la réalité de l'esclavage, mais l'inscrit dans une organisation multiforme de sociétés complexes.[19] L'historien Antonio Gonzales explique :

> Rome a pratiqué l'esclavage pour des raisons anthropologiques et économiques. Et les structures de parentés archaïques reposaient sur un esclavage endogène de type domestique. Puis des formes externes d'asservissements fondées sur l'esclavage marchandise, de guerre et de dette[20].

Gonzales précise que l'historiographie moderne et les sources classiques indiquent que les premiers temps de la cité romaine furent marqués par cette relation ambiguë avec l'esclavage.[21] Cependant, jusqu'au IV^{e} siècle avant notre ère, l'esclavage romain était essentiellement domestique et artisanal, avec une intégration des esclaves au sein des *familiae* et des *gentes* romaines. Mais la dynamique de la conquête a transformé les modalités de l'approvisionnement et de l'insertion des esclaves dans les structures sociales et économiques de la société romaine. Au fil du temps, l'affirmation d'un sentiment de supériorité chez les Romains a inventé l'idée d'infériorité naturelle et culturelle à l'égard des populations barbares.

Chez les Romains et chez les Grecs, l'esclavage était codifié, toléré et accepté par les mœurs et la religion. Même les hommes dont les lumières et la sagesse étaient indispensables à leurs contemporains ont été asservis. Ce fut le cas de certains philosophes : Épictète né esclave, et Diogène, mis en état de servitude, et du poète latin Térence. Le botaniste Joseph Alzear Morénas affirme à ce sujet : « Les philosophes de la Grèce et de Rome témoins des abus de l'esclavage, et malgré l'élévation de pensée qui les caractérise, n'ont jamais attaqué directement le principe d'une injustice à la dignité humaine[22] ». Dans les deux cas, à Rome comme en Grèce, l'esclavage se conçoit comme un système hiérarchisé où chaque être a sa place, et où chacune des parties participe à l'équilibre d'ensemble[23]. Dans cette perspective, l'harmonie sociale a fait émerger l'esclavage à l'époque antique.

Sous Charlemagne, l'esclavage était orienté du Nord au Sud et à l'Est. Selon l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, « Les esclaves qui venaient de l'Europe étaient dirigés vers les

[19] Antonio Gonzales, « Monde romain », dans *Dictionnaire des esclavages*, sous la direction d'Olivier Pétré-Grenouilleau, Paris, Larousse, 2010, pp. 482-491.
[20] *Ibid*., p. 483.
[21] *Idem*.
[22] Joseph Alzear Morénas, *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*, Paris, Firmin Didot, 1828, p. 12.
[23] Olivier Pétré-Grénouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, *op. cit*., p. 26.

mondes byzantin et musulman, plus riches en or[24] ». En Europe, jusqu'à la fin du Moyen Âge, l'influence romaine persiste au niveau de la législation de l'esclavage.

Parmi les grandes civilisations antiques ayant recouru à la pratique de l'esclavage de manière incontestable, nous pouvons évoquer aussi le cas de l'Égypte. Dans la *Bible*, le livre de l'*Exode* retrace la captivité du peuple hébreu en Égypte, brisant les chaînes de l'esclavage pour assumer son destin. Bernadette Menu explique que dans les temples de la vallée du Nil, l'iconographie semblait démontrer la réduction en esclavage de groupes importants de captifs de guerre. Lorsque les textes de l'époque pharaonique devinrent accessibles, des documents intitulés « ventes d'esclaves » vinrent confirmer l'existence de l'esclavage.[25] Mais Bernadette Menu souligne que ce type d'esclavage permettait à l'esclave de s'insérer dans la société égyptienne, le captif devenait un *hem* ou un *bak*, c'est-à-dire un individu pourvu de droits et redevable d'obligations.[26] Les *hémou* et les *bakou* sont des hommes libres dotés d'une capacité juridique, d'état civil[27], souvent, ils gardent leurs noms d'origine, ou choisissent un anthroponyme égyptien, perçoivent des rations et des salaires. Bernadette Menu rapporte dans son étude sur « l'Égypte antique », que d'après un papyrus fiscal (« papyrus de Wilbour[28] », daté du règne de Ramsès V), les hémou auraient été redevables de l'impôt, ce qui écarterait tout statut d'esclavage au sens strict du terme[29]. L'esclavage chez les Égyptiens se percevait comme une dépendance. Une telle pratique était différente de celle observée en Asie Mineure.

La pratique de l'esclavage était aussi courante dans le monde musulman. Présent depuis l'Antiquité, l'esclavage connaît vers le VIII^{e} siècle un développement lié à la construction des sociétés modernes dans le cadre du califat et des sultanats, qui s'impose de l'Asie centrale à l'Espagne[30]. François Clément souligne que la croissance économique et le contexte démographique ont incité à l'importation des esclaves. Dans le monde musulman, l'esclavage débouche sur la formation de castes d'esclaves de pouvoir comme les mamelouks. L'esclavage

[24] Olivier Pétré-Grenouilleau, « Flux et reflux, permanences et mutations à travers les âges », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op*. *cit*., p. 37.
[25] Bernadette Menu, « Égypte antique », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op*. *cit*., p. 209.
[26] *Ibid*., p. 210.
[27] Charles-Henri Pouthas, *Histoire de l'Égypte depuis la conquête ottomane*, Paris, Hachette, 1948, p. 124.
[28] Le « papyrus Wilbour » est une source pour l'étude de la toponymie et de la microtoponymie égyptiennes à l'époque pharaonique qui date de l'an 4 du règne de Ramsès V vers 1160-1156 avant Jésus-Christ. Ce papyrus a été acheté par l'égyptologue Charles Edwin Wilbour en 1889 à Assouan. Pour plus de précisions, sur ce document, on peut se référer à la thèse de Bernadette Menu, *Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le Papyrus Wilbour. Dissertation*, Lille, 1970.
[29] Bernadette Menu, « Égypte antique », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op*. *cit*., p. 211.
[30] François Clément, « Monde musulman époque médiévale », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op*. *cit*., pp. 373-378.

dans les sociétés musulmanes était inspiré par la théorie classique qui attribuait à certains humains une capacité d'être en servitude, en se focalisant sur l'apparence physique et intellectuelle qui les assimilait aux animaux : c'est le cas des peuples slaves au Nord, des Zandjs, des Abyssins, des Nubiens et des autres Africains au Sud. L'esclavage évolue au fil du temps dans le monde musulman : pendant les conquêtes du VII^{e} et du début du VIII^{e} siècle, les esclaves étaient des prisonniers de guerre. Il s'agit de Yéménites, de Syriens, de Berbères, d'Hispaniques, de Galiciens, de Goths, de Francs, d'Arméniens[31]. Cependant, la fin des conquêtes au VIII^{e} siècle et la croissance des populations islamisées dans le califat ont rendu ce premier système d'approvisionnement obsolète. Progressivement, un réseau du commerce international se mit en place et s'étendit au-delà des limites jadis dessinées par l'Islam. De là émergea un système de traite jusque-là jamais pratiqué dans l'Ancien Monde.

En dehors des systèmes politiques impérial et monarchique, il y a aussi des entités théocratiques qui ont soutenu l'esclavage, notamment l'Église. Cette entité morale a justifié l'esclavage par le truchement de la *Bible*. L'*Ancien Testament* retrace l'esclavage chez les Hébreux. La *Bible* déclare : « Les serviteurs domestiques ou les esclaves se transmettent en héritage[32] ». Ainsi l'*Ancien Testament* confirme la légitimité de la coutume ancestrale juive sur l'esclavage. En suivant cette logique, Patricia Gravatt affirme : « Nous devons admettre que l'esclavage apparaît dans l'Ancien Testament comme une pratique naturelle et légitime. Dieu lui-même s'en sert[33] ». S'agissant du *Nouveau Testament*, la question de l'esclavage est plutôt abordée sous l'angle philosophique ou éthique en faisant référence à l'esclavage de l'âme, c'est-à-dire l'esclavage qui résulte de nos propres passions et met l'accent sur l'amour du prochain. Ces deux réalités ont été incarnées durant l'esclavage colonial. Les commentaires et les interprétations de certains théologiens ont contribué à véhiculer les théories et les mythes sur la servitude. Cette démarche conduit à la justification de l'esclavage naturel. Partant de l'idée selon laquelle Dieu a créé l'homme libre, et l'esclavage aurait été instauré à la suite de ses péchés, il semble juste que l'esclavage soit une nécessité pour le maintien de l'ordre social et s'inscrive dans le droit naturel. Pour montrer l'implication des Pères de l'Église dans la construction et la propagande de cette idéologie, Olivier Pétré-Grenouilleau souligne : « Avec les premiers Pères de l'Église, l'esclavage devient le résultat du péché originel pesant sur les hommes, […]. Ce qui signifie que tout homme est susceptible d'être l'un de ces esclaves par

[31] François Clément, « Monde musulman époque médiévale », dans *Dictionnaire des esclavages*, *op. cit.*, p. 376.
[32] *La Bible*, « *Exode* 21 Versets 1-9 », version Louis Second, 1978.
[33] Patricia Gravatt, *L'Église et l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 7.

nature[34] ». Les interprétations des théologiens ont montré que l'esclavage était indispensable à l'ordre du monde, parce que Dieu a assigné à chacun la mission d'accomplir la tâche qui lui a été confiée et qu'il a méritée, y compris celle de l'esclave.

Une autre perspective nécessite d'être abordée, celle de l'esclavage pratiqué en terre africaine. L'esclavage en Afrique est une question complexe, sa forme et sa signification varient selon les régions. De ce fait, l'historien Tidiane Diakité explique qu'« au regard du sort de l'esclave dans la société traditionnelle africaine et de la condition imposée à l'esclave des négriers européens, le terme apparaît doublement impropre »[35]. En Afrique, l'esclave des régions côtières comme celui des savanes n'était pas un « bien mobilier » vendu au gré de son maître. Le type d'esclavage qui était pratiqué en Afrique subsaharienne accordait des droits à l'esclave. Diakité écrit :

> Les esclaves jouissaient de nombreux droits, reconnus et garantis, même si dans certaines régions d'Afrique la coutume exigeait que les esclaves soient sacrifiés ou enterrés avec leur propriétaire défunt, le chef ou un personnage important pour l'accompagner dans sa dernière demeure[36].

Rappelons que les modes d'acquisition de ces esclaves étaient liés aux guerres inter-ethniques. Un autre motif pouvait conduire à l'esclavage, lorsqu'un homme était coupable d'actes jugés graves tels que le rapt des femmes, le meurtre ou le non-paiement de dette. De même, en période de disette ou d'un danger imminent, les personnes démunies ou moins protégées cherchaient la sécurité en se livrant elles-mêmes en esclavage aux autorités et aux personnalités puissantes. En s'intéressant à la condition de l'esclave africain, Diakité affirme : « Quelle que soit l'origine de leur servitude, leur intégration dans la société et leur assimilation progressive au sein de la famille du maître ne se heurtent pas à une barrière infranchissable. La rapidité ou la lenteur de cette intégration se fait en fonction de la moralité attribuée à l'individu[37] ». La marque de l'esclavage n'était pas indélébile. Les esclaves allaient au champ comme les autres membres de la famille. Certes, avec le système des castes dans certaines sociétés africaines on pouvait hiérarchiser les individus mais les esclaves pouvaient améliorer leur conduite au sein de la société.

[34] Olivier Pétré-Grénouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, *op. cit.*, p. 29.
[35] Tidiane Diakité, *La Traite des Noirs et ses acteurs africains*, Paris, Berg international, 2008, p. 16.
[36] Tidiane Diakité, *La Traite des Noirs et ses acteurs africains*, *op. cit.*, p. 17.
[37] *Ibid.*, p. 17.

L'esclavage tel qu'il était pratiqué en Afrique ne consistait pas à réprimer ou à déshumaniser totalement l'esclave,

C'est au contact du monde arabe que l'esclavage en Afrique a commencé à prendre des proportions démesurées. Olivier Pétré-Grenouilleau affirme : « Malgré son essor, et l'énorme changement dont il témoigne, l'esclavage marchand demeurait encore minoritaire[38] ». L'esclavage en Afrique noire bien avant l'arrivée des premiers Européens sur le continent est une réalité. Mais on se demande s'il est possible d'établir un lien logique entre la traite atlantique pratiquée par les Européens et l'esclavage primitif ou traditionnel africain. Dans certains « travaux historiographiques »[39] de la traite négrière, l'argument est souvent avancé pour la justifier moralement. Malgré ce rapprochement, on constate que l'argument moral ou historique, justifiant l'esclavage des Noirs par les Européens sur la base de l'esclavage pratiqué anciennement en Afrique, méconnaît certaines réalités du phénomène. Il n'existe pas de lien direct entre l'esclavage pratiqué par les Africains en Afrique et la traite atlantique. En s'intéressant au mode d'organisation de l'esclavage des Noirs, à sa conception et à son effet, l'historien Joseph Inikori affirme :

> La traite transatlantique est unique à plusieurs égards. Son ampleur, son étendue géographique et son régime économique sont autant de traits qui distinguent la traite des esclaves africains de toutes les autres formes de commerce d'esclaves[40].

Néanmoins, toutes ces différentes formes de servitude ont un dénominateur commun : la soumission à la domination d'un maître. Ainsi l'esclavage se comprend comme un phénomène transculturel.

Réfléchir sur le discours et la représentation de l'esclavage au siècle des Lumières, permet de nous focaliser sur les textes littéraires, juridiques et encyclopédiques. Le discours littéraire, juridique, philosophique, anthropologique et politique au XVIII^{e} siècle s'intéresse à l'esclavage des Noirs et au caractère anthropologique de l'homme africain. En effet, la conception des Africains par les Occidentaux a contribué à la formation de l'image de l'homme noir comme marchandise, favorisant ainsi son exploitation dans les colonies. Réinterroger le discours sur

[38] Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières essaie d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, p. 86.
[39] À ce sujet, certaines bribes de réflexions sont perceptibles dans les travaux de Pétré-Grenouilleau et chez Alain Testart dans *L'Institution de l'esclavage, une approche globale*, Paris, Gallimard, 2018.
[40] Joseph Inikori, « L'Afrique dans l'histoire du monde : la traite des esclaves à partir de l'Afrique et l'émergence d'un ordre économique dans l'atlantique », dans *Histoire générale de l'Afrique,* tome V, *l'Afrique du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle*, sous la direction de Bethwelle Allan Ogot, Paris, Éditions UNESCO, 1999, pp. 99-138.

l'esclavage des Noirs, c'est le retourner autrement, le soumettre à l'épreuve de la vérité et le libérer du faisceau des préjugés qui l'entourent, à l'intérieur des champs idéologiques qui s'affrontent, et où les présupposés se font et se défont.

Si Olivier Reboul définit le discours comme « toute production verbale, écrite ou orale, constituée par une phrase ou une suite de phrases, ayant un but et une fin, représentant une certaine unité de sens[41] », aborder la question du discours de l'esclavage au XVIII[e] siècle, c'est donc vouloir rendre compte des « énoncés[42] » et des messages qu'ils véhiculent. C'est surtout examiner l'ensemble de ces énoncés qui décrivent cette réalité historique au siècle des Lumières et « reconstituer un système de pensée à partir d'un ensemble défini de discours[43] ».

Toujours dans la perspective de l'esclavage des Noirs, ce discours peut se comprendre aussi comme constitutif de la réalité sociale. Il a ses nœuds de cohérence, son insertion dans le réel[44]. Le discours, pour reprendre les termes de Michel Foucault, « a ses frontières, ses règles de formation, ses conditions d'existence et qui définissent, à une époque donnée, ce qui peut être dit[45] ». Autrement dit, il suit un parcours prédéfini, ponctué de passages obligés, de servitude et de points d'étapes qui confirmeront aux yeux de tous, ses prétentions de véridicité[46]. Le discours de l'esclavage des Noirs n'étant pas erratique, « devrait respecter un rituel et un protocole d'écriture construit autour de ce que Michel Foucault qualifie de régime de

[41] Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique, théorie et pratique*, Paris, Quadrige, 2013, p. 4.
[42] Le terme énoncé est employé de manière polysémique dans les sciences du langage et ne prend véritablement sens qu'à l'intérieur des oppositions dans lesquelles on le fait entrer. D'un point de vue syntaxique, l'énoncé est défini comme l'unité de communication élémentaire, une séquence verbale douée de sens et syntaxiquement complète. Au niveau transphrastique, l'énoncé est considéré comme une séquence verbale qui forme un tout relevant d'un genre de discours déterminé : un bulletin météorologique, un roman, un article de journal, une conversation, etc. Dans l'analyse de discours francophone, l'énoncé est une suite de la phrase émise entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de communications. Dans *L'Archéologie du savoir*, Michel Foucault a développé une réflexion philosophique sur l'énoncé qui s'intéresse à l'analyse du discours. Pour lui, l'énoncé n'est pas une unité du même genre que la phrase, la proposition ou l'acte de langage. Il est dans son mode singulier (ni tout à fait linguistique, ni exclusivement matériel), indispensable pour qu'on puisse dire s'il y a ou non phrase, ou proposition, l'acte de langage. Et pour qu'on puisse dire si la phrase est correcte ou acceptable ou interprétable, si la proposition est légitime et bien formée si l'acte est conforme aux réquisits et s'il a été bel et bien effectué. C'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider ensuite par l'analyse ou l'intuition. Une sorte d'acte de langage se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite). *Dictionnaire d'analyse du discours*, sous la direction de Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau, Paris, Seuil, 2002, pp. 222-223.
[43] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 39.
[44] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 30.
[45] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 63.
[46] David Diop, *Rhétorique nègre au XVIII[e] siècle. Des récits de voyage à la littérature abolitionniste*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 13.

véridiction[47] ». C'est l'un des concepts que nous prenons en compte pour étudier ce fait historique qu'est l'esclavage des Noirs.

Le terme « discours » est polysémique : son sens varie selon les approches disciplinaires. Pour Dominique Maingueneau : « Le discours est la somme d'énoncés et de la communication »[48]. Ainsi le discours comprend-il à la fois ce qui est dit et le contexte qui l'entoure. Dans le cadre de notre étude, le discours est compris comme un ensemble d'énoncés qui aborde un fait historique : celui de l'esclavage des Noirs. L'exploration du discours sur l'esclavage vise non seulement la reconstruction de la vérité, mais aussi la réactualisation de certaines figures au XVIII^{e} siècle, qui ont œuvré pour la liberté des Noirs et la manière dont l'esclavage a été représenté pendant cette période. Avec des ensembles textuels très différents, (typologies fonctionnelles, à savoir discours juridique, encyclopédique, anthropologique, politique, et des typologies narratives), et des genres très variés au statut pleinement idéologique qui s'attachent à construire sur les intertextes une cohésion sémantique tant par leur fonction que par leur contenu.

Sachant que le discours sur l'esclavage n'est pas exonéré de clichés, l'association du terme « représentation » nous paraît indispensable pour décrypter le tissu discursif de l'esclavage et pour la compréhension globale de notre sujet. Dans la question de l'esclavage des Noirs, il y a un processus d'auto-consolidation de la relation dynamique entre le discours et les représentations. Les représentations du monde africain et de l'Africain, qui auréolent le discours de l'esclavage sont reprises par les milieux coloniaux. Elles sont perceptibles à travers les mots, elles élaborent les schémas d'exclusions et leurs manifestations sont indirectes ou directes sur le devenir de l'esclave. De ce point de vue, le discours serait le pont entre la réalité perçue, qui comprend les représentations mentales, et la réalité physique, indépendante de l'observateur. Ainsi les représentations deviennent à la fois subjectives et divergentes.

S'il y a un sujet pour lequel l'utilisation du concept de « représentation » est particulièrement adéquate, c'est bien celui de l'esclavage à travers les œuvres littéraires. La plupart des œuvres qui abordent la question de l'esclavage des Noirs, ne sont pas les témoignages des anciens esclaves. Les esclaves sont représentés, souvent leurs noms ne sont

[47] Michel Foucault définit le régime de véridiction comme l'ensemble des règles qui permettent à propos d'un discours donné de fixer les énoncés qui pourront être caractérisés comme vrais ou faux. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004, p. 37.
[48] Dominique Maingueneau, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours : problèmes et perspectives*, Paris, Librairie Hachette, 1976, p. 13.

pas évoqués de manière directe par les écrivains, qui optent pour la première ou la troisième personne[49], qui agissent en leur lieu et place, leur attribuant un nom dont l'expérience vécue les privait. S'exprimant par eux et pour eux, ils les rendent visibles et font advenir leurs existences au monde en les reconstruisant dans des univers de création qui dépassent les opacités historiques et mémorielles.[50] Mais avant de poursuivre notre raisonnement, revenons d'abord au concept de représentation.

Souvent considérée comme un terme pluridisciplinaire, la représentation revêt plusieurs sens. Au XVIII[e] siècle, le philosophe Emmanuel Kant s'est intéressé à la notion de représentation en particulier dans les recherches sur l'épistémologie et l'esthétisme. Il a suscité le débat en formulant l'hypothèse selon laquelle les objets de notre connaissance ne sont que des représentations. L'approche de la réalité ultime est impossible. Autrement dit, c'est une illusion. Kant soumet cette illusion à une critique et déconstruit ainsi tout notre système de valeurs. Poursuivant sa réflexion, il relève que pour connaître, il faut se préoccuper à la fois de l'objet étudié et de celui qui l'étudie.[51]

Pour les philosophes sceptiques, la représentation est une construction artificielle de la réalité dont la vérité nous reste inaccessible[52]. Ainsi deux courants philosophiques s'affrontent sur cette question. Pour le courant idéaliste, la représentation de l'objet est déterminée par la projection des structures de l'esprit humain. La connaissance ne porte que sur la représentation, non pas sur la chose en soi[53]. La perspective du courant réaliste souligne que « les représentations du monde et de l'homme sont déterminées par les objets[54] ».

Dans la perspective des sciences humaines et sociales focalisées sur l'étude des XVIII[e] et XIX[e] siècles, les chercheurs ont également montré leur intérêt pour cette notion. En psychologie cognitive[55], ces derniers se sont appesantis sur les « représentations sociales[56] ». Les chercheurs

[49] C'est le cas du Nègre de Surinam de Voltaire dans *Candide*.
[50] Christiane Chaulet Achour, « Introduction », dans *Esclavage et littérature, représentations francophones*, sous la direction de Christiane Chaulet Achour, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 7.
[51] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris Magnard, [1re 1781], 1999, p. 111.
[52] *Grand dictionnaire de philosophie*, Paris, Larousse, 2003, p. 923.
[53] *Ibid*., p. 923.
[54] *Idem*.
[55] Le terme psychologie cognitive est plus utilisé en neurosciences et en psychologie. Elle adopte le couple cerveau cognition ou (cerveau-esprit, cerveau-pensée) comme objet d'étude et imagerie cérébrale comme méthode expérimentale. Elle établit un lien entre le cerveau et la psychologie, qu'il s'agisse de l'étude de la perception, de l'attention, de l'imagerie, mentale, de la mémoire, du langage, des activités numériques, du raisonnement logique, de la conscience. Olivier Houdé, « Psychologie cognitive », dans *Le Dictionnaire des sciences humaines et sociales*, sous la direction de Sylvie Mesure, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 929-931.
[56] Le terme représentation sociale renvoie aux produits et au processus caractérisant la pensée de sens commun, forme de pensée pratique, socialement élaborée, marquée par un style et une logique propres et partagée par les

ont privilégié l'étude des représentations collectives, en développant les notions de mentalité, d'idéologie et de vision du monde. La représentation tient et peut appartenir à « l'univers humain, social, imaginaire, elle jouit d'un statut transversal et avec un usage varié[57] ». Nous pouvons compléter cette définition par celle du *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, qui définit la « représentation », comme un système de croyances et d'attitudes, justifiant ou engendrant des pratiques socio-économiques, culturelles, religieuses ou politiques spécifiques[58].

Depuis les années 1980, la question de la représentation n'est pas seulement considérée comme une fin en soi, mais comme un moyen. C'est un outil indispensable pour comprendre la société. Certains historiens tels que Marc Bloch, Georges Duby ou Lucien Febvre ont intégré la question de la représentation dans leurs discours historiographiques. Leurs ambitions consistaient à comprendre l'image que les humains se font de la vie. Sous ce prisme de la représentation, les historiens ont abordé la question du corps avec ses appendices, son hygiène et la maladie, métaphorique ou sociale, d'autres se sont penchés sur la vie privée et la représentation du temps ou de l'étranger.[59] Pour reprendre les mots de Roger Chartier, « la représentation serait l'instrument essentiel dans l'analyse culturelle, et pour déchiffrer les sociétés, en prenant l'écheveau des relations et des tensions qui les constituent à partir d'un événement ou d'un récit[60] ».

La question de la représentation trouve également son champ d'application en anthropologie. En 1970 et en 1980, « une ethnologisation du discours historique est évoquée[61] ». Une certaine matérialité était au centre des préoccupations des anthropologues. Dans cette démarche, le sens, le vécu, l'homme dans sa pluralité sont autant d'objets qui étaient soumis à l'analyse des anthropologues. Sous cet angle, les représentations s'affirment en tant qu'outils de prédilection pour étudier les multiples réalités du monde, entre le réel et le symbolique, entre le vécu quotidien et les codes sociaux qui l'encadrent dans la diversité des contextes. La question de la représentation chez les anthropologues rend compte des symboles

membres d'un même ensemble social ou culturel. Denise Jodelet, « Représentation sociale », dans *Le Dictionnaire des sciences humaines et sociales, op. cit.*, p. 1003.

[57] *Le Dictionnaire des sciences humaines et sociales, op. cit.*, p. 1003.

[58] *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 304.

[59] William Grossin, « Les représentations culturelles du temps comme condition de l'histoire », dans *Technologie, idéologies et pratiques*, n° 14, vol. 8, 1988, pp. 297-302.

[60] Chartier Roger, « Le monde comme représentation », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 44e année, N°6, 1989, pp. 1505-1520.

[61] Christan Delacroix, François Dosse, al., *Les Courants historiques de la France : 19e-20e siècle*, Pari, Armand Colin, 2005, p. 45.

culturels, des mythes, des rites, des cosmologies, des croyances, et de tous les « aspects symboliques d'une culture[62] ».

Dans le cadre de notre travail, la question et le concept de représentation permettent d'interroger les images de l'Afrique, du Noir, et de l'esclavage des Noirs. Si l'on considère l'affirmation de Frantz Fanon selon laquelle c'est le Blanc qui crée le Nègre[63], le continent africain et l'homme noir constituent une parfaite illustration de représentation. Les réflexions européennes sur l'homme ont su polariser les imaginaires, les affects et les désirs des Européens. Sachant que l'esclavage des Noirs est source de malentendus et d'incompréhensions, à travers les sentiments et les émotions, les événements et les comportements des esclaves et des colons, et les paradoxes qui structurent ces discours, l'étude des représentations nous permet de démêler le vrai du faux sur le sujet de l'esclavage.

Au XVIII[e] siècle, nombreux ont été les écrivains qui ont thématisé l'esclavage transatlantique, à l'époque du plein rendement d'économie négrière et aussi à celle des voix abolitionnistes. Rappelons que certains travaux ont été effectués à ce sujet, on peut évoquer *Le Triangle atlantique français. Littérature et culture de la traite négrière*[64] de Christopher Miller publié en 2011. Certains travaux qui abordent la question de la représentation du Noir dans la littérature établissent parfois très peu le lien entre la représentation du Noir et la traite négrière. C'est le cas de l'historien américain William Benjamin Cohen qui met l'accent sur l'évolution de l'image du Noir du XVI[e] au XIX[e] siècle en s'appuyant sur la perception de l'Afrique par les Européens. Pour William Benjamin, c'est à partir d'autrui que les Français se sont constitués une image des Africains[65]. Il explique que l'historien grec Hérodote aurait donné les premières descriptions qui présentaient les Africains comme des êtres se nourrissant des locustes et des serpents, pratiquant le partage des épouses, et communiquant non à l'aide d'un langage humain, mais de cris aigus comme des chauves-souris ou comme des cynocéphales et les acéphales qui ont leurs yeux sur la poitrine[66]. Frantz Fanon affirme qu'il ne peut pas être autrement quand la civilisation européenne se trouva en contact avec le monde noir, avec ces peuples de

[62] Bernard Juillerat, *Penser l'imaginaire, essai d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Éditons Payot-Lausanne, 2001, p. 301.
[63] Frantz Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, p. 181.
[64] Christopher Miller, *Triangle atlantique français. Littérature et culture de la traite négrière*, traduit de l'anglais par Thomas Van Tuymbeke, Bécherel, Éditions Perséides, 2011.
[65] William Benjamin Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, traduit de l'anglais, Paris, Gallimard, 1981, p. 28.
[66] Hérodote cité par William Benjamin Cohen dans *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, *op. cit.*, p. 22.

« sauvages », tout le monde fut d'accord : ces Nègres furent le principe du mal[67]. Durant l'esclavage, l'Africain captif se substitue progressivement dans le support de l'imaginaire français à l'homme noir et l'Africain cyclope n'est plus évoqué. Cette image se renforce de plus en plus avec les récits des navigateurs européens sur l'Afrique et ses habitants.

Depuis des siècles, l'Afrique représente un espace mythique, auréolé d'énigmes. Ainsi émergent des théories pour justifier soit la couleur de la peau soit l'état psychologique de l'esclave. Sous ce prisme, William Benjamin Cohen souligne que c'est en Occident que l'on retrouve le plus fréquemment le Noir associé à des connotations péjoratives[68]. La littérature de la première moitié du XVIII^{e} siècle recèle un bon nombre d'écrits qui véhiculent les stéréotypes et deviennent source d'incompréhensions et de conjurations.

Durant la période de la traite négrière, les intellectuels européens ont adopté toutes les positions possibles et imaginables à l'égard de cette situation qu'il était de plus en plus difficile d'ignorer. Leurs discours sont variables et certains constituent un terreau fertile pour des préjugés sur l'Africain esclave. Pour Sylvie Chalaye, l'image du Noir à travers les lettres françaises paraît comme le vaste grimoire où s'inscrivent les formules des grands stéréotypes qui hantent les mentalités[69]. Autant dire que la littérature de l'esclavage s'inscrit dans une série de tensions entre particularisme et universalisme, entre ethnocentrisme et relativisme culturel, entre stéréotypie et remise en cause de celle-ci[70].

L'étude de Léon-François Hoffman sur *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, se propose de faire un panorama des archétypes qui touchent les Nègres. Hoffmann s'interroge : « Ces textes enfouis […], à quoi bon les déterrer si ce n'est pour nous reconnaître en eux, pour y trouver la trace de nos erreurs et les intuitions de ceux qui nous ont précédés[71] ? » La perspective d'Hoffmann est quasi archéologique, puisqu'il déclare : « Ces pages jaunies par le temps, je me refuse à les considérer comme des curiosités littéraires, avant que les problèmes qu'elles posent n'aient été résolus[72] ». La représentation littéraire de l'esclavage des Nègres reprend ces schèmes faits du mépris de l'autre.

---

[67] Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 153.
[68] William Benjamin Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880, op. cit.*, p. 38.
[69] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), Paris, L'Harmattan, 1998, p. 12.
[70] Sarga Moussa, « Introduction », dans *Littérature et esclavage XVIII^{e}-XIX^{e} siècles*, Paris, Desjonquères, Coll. « L'Esprit des Lettres », 2010, p. 13.
[71] Léon-François Hoffman, *Le Nègre romantique personnage littéraire obsession collective*, Paris, Payot, 1973, p. 11.
[72] Léon-François Hoffman, *Le Nègre romantique personnage littéraire obsession collective*, *op. cit.*, p. 11.

De même, Sarga Moussa souligne : « Le XVIII[e] siècle voit non seulement l'esclave apparaître comme un nouvel objet littéraire, mais aussi comme une figure théâtrale qui tente d'incarner la condition servile, dans ce qu'elle a d'insupportable au regard des exigences d'équité des Lumières[73] ». Sous cet angle, le Noir devient de plus en plus un objet littéraire, parce que sa condition préoccupe les philosophes, ses peines inspirent la sensibilité des romanciers, sa couleur ainsi que les effets qu'elle évoque (exotisme, contraste, nature sauvage) intéressent les dramaturges[74]. Il faut noter que la récurrence de la représentation de l'esclavage dans les textes contribue parfois à répandre les clichés. On peut le constater dans les récits de voyages, les ouvrages théologiques, les textes de fiction ou les contes philosophiques.

Parmi les travaux qui ont retenu également notre attention sur ce sujet, il y a aussi ceux de Jean Ehrard, notamment son ouvrage *Lumières et esclavage, l'esclavage et l'opinion publique en France au XVIII[e] siècle* publié en 2008, dans lequel il s'interroge sur l'émergence relativement tardive du thème de l'esclavage dans la pensée et la littérature. Il réagit également au révisionnisme multiforme avec l'ambition de comprendre une réalité historique complexe.

Le discours juridique, littéraire, encyclopédique et politique a structuré certaines croyances sur l'esclave noir dans les Antilles. L'étude des discours et des représentations de l'esclavage des Noirs au siècle des Lumières nous conduit à déconstruire les faux discours, les idées reçues, et les incertitudes discursives sur la question de l'esclavage au XVIII[e] siècle, et à les purger de tout imaginaire visant à dominer et à entretenir une inégalité entre peuples oppresseurs et peuples opprimés. Notre étude consiste aussi à porter un regard démythifiant sur les images et les clichés des mythologies renvoyant à l'inhumanité des Noirs et à leur condition. L'imaginaire anthropologique et les théories scientifiques de cette époque ont véhiculé des images et des discours négatifs à ce sujet, étant donné que l'Européen éprouve le besoin de se confronter au miroir de l'Autre pour façonner sa propre supériorité.

Selon Youmna Charara, le roman colonial est partiellement tributaire d'une culture politique qui se constitue en dehors et le précède. La représentation littéraire du système esclavagiste ne peut surgir *ex nihilo*[75]. Autrement dit, cette littérature puise sa substance dans le commerce négrier. La question de la représentation de l'esclavage au XVIII[e] siècle sert des desseins qui ont contribué à justifier l'esclavage et à l'évidement de l'essence de l'homme noir.

[73] Sarga Moussa, « Introduction », dans *Littérature et esclavage XVIII[e]-XIX[e] siècles, op. cit.*, p. 15.
[74] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960), op. cit.*, p. 69.
[75] Youmna Charara, *Fictions coloniales du XVIII[e] siècle, Lettres africaines, Adonis ou le bon nègre, anecdote coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 15.

Les termes « noir » et « nègre » dans les Antilles deviennent automatiquement associés à l'esclave. À ce sujet Serge Daget écrit : « La question du choix du terme pour désigner les individus se pose en permanence dans la concentration esclavagiste[76] ». La mentalité commerciale de l'Europe en général, et de la France en particulier, ne véhicule pas une image positive du Noir. Différent, tant par la couleur que par les mœurs, l'Africain est considéré souvent comme un être inférieur aux Blancs. C'est dans cette perspective que l'esclavage des Noirs a été présenté comme une mission à la fois messianique et civilisatrice, arguant que c'est par cette étape que doivent passer les Africains pour atteindre le degré d'une humanité avancée. De ce fait, le commerce colonial, dont fait partie l'esclavage des Noirs, jouit de l'interventionnisme étatique, ainsi que de l'aval de l'Église.

Les œuvres littéraires du XVIII^e^ siècle élaborent des représentations singulières dépassant le dogmatisme et combattent les revers de la société européenne. Ainsi, les discours philosophiques, juridiques ou littéraires s'intéressent à l'Homme et à son cadre social. Dans le cadre de notre travail, nous souhaitons explorer les types de discours élaborés autour de la question de l'esclavage au XVIII^e^ siècle afin d'étudier les discours et les modalités de représentation de l'Autre pendant cette période dans les textes encyclopédiques, juridiques et littéraires.

Sur le plan juridique, nous nous focalisons sur le *Code noir*, les arrêtés ministériels et les ordonnances royales qui ont contribué à légiférer sur l'esclavage dans les Antilles. Pour étudier ces discours juridiques, nous tenons compte de certains critères, notamment le critère temporel, qui nous permet de comprendre les textes à partir de l'époque durant laquelle ces textes ont été promulgués. Autrement dit, ces textes juridiques doivent être lus entre les lignes et ils requièrent surtout une analyse contextualisée pour comprendre son sens historique[77]. À cela s'ajoute le critère dissociatif, pour faire la démarcation entre la théorie de ces textes et l'application qui en a été faite.

Par rapport aux textes du XVIII^e^ siècle choisis, nous avons mis l'accent sur des textes de la littérature esclavagiste, des articles de l'*Encyclopédie* qui abordent la question de la traite des Noirs et de l'esclavage, et des arrêts et ordonnances faisant office de réglementation de

[76] Serge Daget, « Les mots esclave, nègre, Noir et les jugements de valeurs sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845 », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n° 221, 4^e^ trimestre, 1973, pp. 511-548.

[77] Jean Claude Girardin, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, sous la direction d'Isabel Castro Henriques & Louis Sala-Molins, Paris, UNESCO, 2002, p. 235.

l'esclavage des Noirs. Nous avons choisi ces textes par rapport à leur implication idéologique, leur vision du monde.

Ambitionner une étude sur les discours et les représentations permet de lire l'esclavage non seulement chez les classiques tels que Montesquieu, Voltaire ou Diderot, mais aussi de faire émerger de nouvelles voix jusqu'ici très peu ou pas étudiées. La complexité de la question nous oblige à étendre nos investigations dans les récits des négriers et à examiner également les réflexions des philosophes sur la question de l'esclavage, ainsi que certains discours politiques pendant la période de la Révolution Française. Cela permet aussi de réinterroger le XVIII^{e} siècle dans sa relation à la question de l'esclavage. Ce travail s'inscrit également dans le sondage des certitudes de l'histoire, car questionner le discours sur l'esclavage revient à lutter contre le silence de la mémoire et comprendre les idéologies qui sous-tendent les discours de certains hommes de l'époque des Lumières. Nous circonscrivons notre étude au XVIII^{e} siècle parce que cette période est marquée par la profusion des discours et des représentations construites autour de cette question sur le plan philosophique, juridique, littéraire et aussi dans le domaine anthropologique.

Notre problématique porte sur les réflexions sur l'esclavage des Noirs, et la connaissance de l'expansion coloniale pendant le siècle de Lumières dans les productions littéraires. Nous voulons examiner les différents énoncés qui ont contribué à façonner l'image de l'esclave. Quels arguments littéraires les auteurs du siècle des Lumières ont-ils utilisés pour représenter l'esclavage des Noirs dans les colonies caribéennes ? Comment comprendre les prises de position des uns et des autres ?

Toutes ces interrogations nous permettent de suivre la progression du débat sur la question de l'esclavage des Noirs au XVIII^{e} siècle. Entre la fin du XVII^{e} siècle, précisément en 1685, date de la publication du *Code noir*, et 1794 qui marque l'abolition de l'esclavage, les arguments pour ou contre l'esclavage des Noirs prennent corps. Le discours de l'esclavage des Noirs est marqué par plusieurs phases. Selon la chronologie que nous proposons, la première séquence commence dans les années 1721 jusqu'en 1748. Pendant cette période, les œuvres littéraires reconnaissent l'existence de l'esclavage des Noirs. Avec la publication de *De l'esprit de lois* de Montesquieu en 1748, le discours de l'esclavage des Noirs prend la forme d'une contestation. Mais les attaques contre l'esclavage deviennent de plus en plus virulentes dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle avec les encyclopédistes. La seconde phase du discours commence avec la publication de l'*Encyclopédie* jusqu'à la convocation des États Généraux le

5 mai 1789. Après cette phase, s'ensuit celle de la dénonciation stricte, certains auteurs intègrent dans leur discours les éventuelles insurrections, et d'autres évoquent les projets d'abolition de l'esclavage.[78]

Ce travail a pour but de questionner l'histoire de l'esclavage, il tentera d'établir des passerelles ou de créer un lien entre les énoncés juridiques et littéraires en examinant le redéploiement du discours dans notre corpus, d'examiner les modalités de représentation et d'éclairer la part d'ombre d'un sujet en plein renouvellement. Ces pistes de réflexion nous conduisent à exposer les postulats théoriques d'une méthode, à partir desquels le discours peut être évalué et acquérir une sorte de validité scientifique.

Or en tenant compte de la complexité de l'objet de notre recherche, le recours à une méthode spécifique d'analyse des textes nous paraît insuffisant ; étant donné que l'objet de notre investigation implique une dimension à la fois historique, juridique, anthropologique, sociologique et littéraire. De ce fait, nous convoquerons les méthodes selon les inflexions ou les orientations et les centres d'intérêts de chaque partie du travail.

Pour mener à bien notre travail, nous l'avons structuré en trois parties. La première partie est intitulée « Les perspectives de définitions du *Code noir* et de la nature juridique et anthropologique de l'esclave ». Dans cette partie, nous commencerons par l'exploration des aspects définitionnels et formels du *Code noir,* ensuite nous analyserons le statut juridique de l'esclave et les présupposées anthropologiques. Enfin nous examinerons le statut de l'esclave dans d'autres dispositions juridiques coloniales. La deuxième partie de notre thèse est intitulée « Discours des Lumières sur la question de l'esclavage : représentations, positions et controverses ». Cette partie se focalise d'abord sur le discours propagandiste de l'esclavage dans les récits de voyage, puis elle s'intéresse aux réflexions de l'*Encyclopédie* de l'esclavage des Noirs, et le dernier axe de cette partie est consacré à la critique de l'esclavage chez Olympe de Gouges et Joseph Lavallée. Cette partie veut explorer les positionnements et les prises de position de chaque discours sur l'esclavage, dans certains articles de l'*Encyclopédie* qui abordent la question de l'esclavage, d'analyser les réflexions des philosophes, et certains récits de voyage, d'interroger les textes littéraires de certains auteurs, en mettant en évidence le

[78] Cette périodisation a été mentionnée aussi par Jean Ehrard dans « L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises : indifférence, gêne, révolte », dans *Les abolitions de l'esclavage de L.F. Sonthonax à V. Schoelcher*, Actes du colloque international tenu à l'université de Paris VIII les 3, 4 et 5 février 1994, P. U. de Vincennes et UNESCO, Paris, 1995.

caractère hétéroclite de ce discours dans la représentation de l'esclave au XVIII[e] siècle. La troisième et dernière partie, quant à elle, est intitulée « L'héritage des Lumières et l'abolition de l'esclavage : le discours politique, anthropologique et littéraire ». Elle s'intéresse initialement au discours anthropologique et l'idée d'égalité, puis à l'abolition et à l'émancipation politique des Noirs. Enfin, elle analyse la fictionnalisation du Nègre et l'apparition de la nouvelle figure d'esclave. Cette partie montre les conséquences de l'esclavage des Noirs dans les colonies avec l'émergence de la figure de Toussaint Louverture à la fin du XVIII[e] siècle. Nous voulons montrer que les héritiers des Lumières disposent de tout le capital critique et les principes qui leur ont été transmis par les philosophes des Lumières, ils se sentent dépositaires d'un savoir largement mis à l'épreuve, épuisé ou saturé[79]. C'est probablement un sentiment que partage la génération des auteurs postrévolutionnaires, en montrant l'humanisme des Lumières et le retournement de son discours sur l'esclave noir, autrement dit, une vision du monde et une conception de l'histoire de l'esclavage des Noirs.

Il est évident que le corpus retenu ne couvre pas l'ensemble des textes sur l'esclavage au XVIII[e] siècle. Bien que relevant de choix personnels, les textes soumis à notre travail sont assez représentatifs par leurs différents genres et parce qu'ils développent dans leur ensemble une vision plurielle de l'esclavage des Noirs.

[79] Jean-Pierre Bertrand, « *Sur la sociologie de la littérature : héritage, succession et placements (Billet d'humeur périphérique)* », dans *Crises de vers* [en ligne]. Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée, 2000 (généré le 25 juin 2018). Disponible sur Internet : *<http://books.openedition.org/pulm/124>. ISBN : 9782367810454. DOI : 10.4000/books.pulm.124.*

PREMIÈRE PARTIE : LES PERSPECTIVES DE DÉFINITION DU *CODE NOIR* ET LA NATURE JURIDIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE DE L'ESCLAVE.

Dura lex sed lex. La loi est omniprésente, dans la pensée, comme dans les cités et les États, elle régule les sociétés humaines. Avec la traite négrière, Louis XIV, qui se veut aussi législateur, a élaboré toute une série de grandes ordonnances dont la dernière est celle concernant la police des îles d'Amérique[80] en 1685 communément appelée *Code noir*. Rappelons que c'est à la demande de Colbert que Patoulet en 1682, puis Begou en 1683, établirent un mémoire en tenant compte de l'avis des conseils souverains et des principaux habitants[81]. Tels sont pour l'essentiel, les travaux préparatoires du *Code noir*. Ce texte a réglementé la condition de l'esclave jusqu'à l'abolition définitive de l'esclavage en 1848. Ainsi le droit fondamental de l'homme lié à sa nature se voit rompu ainsi que l'égalité et l'unité de l'humanité[82]. Le *Code noir* devient une référence de la législation qui réglemente la pratique de l'esclavage. À la lecture de certains articles du *Code noir*, on s'interroge parfois si l'esclave est un être humain ou une chose au sens juridique du terme, placée en dehors de tout droit de personnalité.[83] Nous étudions comment les aspects moraux, religieux et économiques de l'époque s'affrontent dans ce texte. Quelle valeur le *Code noir* accorde-t-il à l'esclave dans les colonies françaises ? En se référant à l'article 44 qui présente l'esclave comme une marchandise, et à l'article 57 qui l'affranchit, cette incohérence suscite un paradoxe qui permet de s'interroger sur l'adéquation de légitimation de l'esclavage et à l'inverse sur l'émergence d'une définition juridique de l'homme, qui fait de l'individu un sujet de droit et non un objet[84]. Le *Code noir* pose le problème de la nature juridique de l'esclave noir et de sa dimension humaine, puisqu'il renferme certaines ambiguïtés. En incluant tous les modes de représentation de l'esclave et les types de discours dans le *Code noir*, il devient non seulement un texte idéologique qui régit la servitude coloniale, mais aussi un texte qui définit les rapports des habitants des colonies françaises dans les Caraïbes à partir du XVII^{e} siècle.

Dans la première partie de ce travail, il s'agit d'examiner les différents aspects que ce texte accorde à l'esclave en s'attachant aux considérations anthropologiques et aux cadres juridiques de l'esclave dans les colonies. Nous ne circonscrivons pas nos analyses au *Code noir*,

---

[80] Philippe Hesse « Le *Code noir* : de l'homme et de l'esclave », dans *De la traite à l'esclavage du XVIII^{e} au XIX^{e} siècle*, actes du colloque international sur la traite des noirs, Nantes, 1985, Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique/ Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1988, pp.185-191.

[81] Félix Chauleau, *Essai sur la condition servile à la Martinique (1685-1848). Contribution à l'analyse de l'ineffectivité Juridique*, [s.l.], 1964, p. 176.

[82] Tanguy Le Marc'Hadour « L'autrui et l'ailleurs », dans *Esclavage et droit, du code noir à nos jours*, études réunies par Tanguy Le Marc'Hadour et manuel Carius, Arras, Artois Presses Université, 2010, pp. 9-14.

[83] Philippe Hesse « Le Code noir : de l'homme et de l'esclave », dans *De la traite à l'esclavage du XVIII^{e} au XIX^{e} siècle*, *op. cit*., p. 185.

[84] Tanguy Le Marc'Hadour « L'autrui et l'ailleurs », dans *Esclavage et droit, du code noir à nos jours*, *op. cit*., p. 10.

nous allons étendre aussi notre étude à d'autres ordonnances et arrêtés qui ont été promulgués à la fin du XVII^{e} siècle et durant tout le XVIII^{e} siècle concernant l'esclavage des Noirs. Pour mener à bien cette analyse, nous nous appuyons sur les discours anthropologiques, idéologiques et les éléments historiques pour montrer l'ambivalence de cette législation coloniale par rapport à la question de l'esclavage des Noirs.

CHAPITRE I.- LES ASPECTS DÉFINITIONNELS ET FORMELS DU *CODE NOIR* ET LE STATUT JURIDIQUE DE L'ESCLAVE

Dans ce chapitre, nous nous intéressons à l'analyse du *Code noir*. Cette lecture permet non seulement d'examiner le caractère juridique de ses dispositions, mais aussi de comprendre la négation de l'esclave comme sujet de droit. Mais avant de comprendre l'esprit de ce texte, de présenter sa structure et d'amorcer notre analyse, il semble important de revenir sur la sémantique que lui accordent certains dictionnaires à la fin des XVII[e] et XVIII[e] siècles.

I. 1- Les perspectives définitionnelles

La locution « code noir » est contemporaine de la promulgation de l'Édit de mars 1685. En 1690, le dictionnaire d'Antoine Furetière ne fait pas mention de cette expression. Pourtant l'entrée « Code »[85] est bien présente et elle fait référence à d'autres codes tels que : le *Code Michault*[86], le *Code Louis*[87] et le *Code Marchand*[88], mais ne mentionne pas l'existence du *Code noir*. C'est dans les dictionnaires du XVIII[e] siècle que l'expression « code noir » est reprise de manière explicite. L'un des dictionnaires les plus célèbres du XVIII[e] siècle, le *Dictionnaire de*

[85] Antoine Furetière, « Code », dans *Dictionnaire universel, Contenant tous les mots françois tant vieux que modernes, les Termes de toutes les sciences et des arts*, tome I, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, p. 203.

[86] Le *Code de Michault* : est l'ordonnance publiée par Louis XIII au mois de janvier 1629. Cette ordonnance fut tirée des précédentes ordonnances et principalement de celle de Blois. Louis XIII fit travailler sa rédaction sur les plaintes et les doléances faites par les Assemblées des notables, tenues à Rouen en 1617, et à Paris en 1626. Elle contient 461 articles qui règlementent les ecclésiastiques, les hôpitaux, les universités, les cours de justice, la noblesse et les gens de guerre, les levées qui se font sur le peuple, les finances, la police, le négoce et la marine. On lui donne le nom de « Code de Michault », parce que ce fut l'ouvrage de Messire Michel de Marillac, Garde des sceaux de France. Pour approfondir les connaissances sur ce texte, on peut se référer à Claude-Joseph Ferrière, « Code de Michault », dans *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'Ordonnances, de Coutumes & de Pratique. Avec les Juridictions de France*, tome I, *op. cit.*, p. 280.

[87] Le « *Code Louis* » ou « *Code de Louis XIV* », c'est un titre que les Libraires mettent ordinairement au dos du recueil des principales ordonnances de Louis XIV, qui sont celles de 1667. Pour la procédure civile ; celle de 1669, pour les évocations & *committimus ;* une autre de la même année, pour les eaux & forêts ; celle de 1670, pour la procédure criminelle ; celle de 1672, appelée communément l'*ordonnance de la ville*. Pour la juridiction des prévôts des marchands & échevins de la ville de Paris ; celle de 1673, pour le Commerce ; celle des gabelles de 1680, & celle des aides qui est aussi de la même année ; celle des fermes, qui est de l'année suivante 1681. On trouve l'explication la plus aboutie sur ces ordonnances à l'entrée « Code » dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome 3, Paris, Briasson, 1753, pp. 570-585.

[88] Le « *Code Marchand* », c'est le nom donné à l'ordonnance de Louis XIV, sur le fait du commerce, rédigée à Saint-Germain-en-Laye au mois de mars 1673. Quelque fois on la nomme simplement l'ordonnance de 1673. Ce code compte douze titres, qui sont subdivisés en plusieurs articles. On le trouve de façon détaillée et commentée chez Savary des Bruslons. Jacques Savary des Bruslons, « Code Marchand », dans *Dictionnaire universel de commerce contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde, par terre, par mer, de proche en proche, & par des voyages de long cours, tant en gros qu'en détail*, tome I, Paris, Veuve Estienne, nouvelle édition, 1741, pp. 797-798.

Trévoux, renvoie à propos l'expression « Code noir » à l'Édit de mars 1685. Il le définit de la manière suivante :

> On a donné ce nom à un édit de 1685, concernant le gouvernement & la police dans les îles Françoise de l'Amérique, & le commerce des Nègres pour ce pays. La vente des Nègres & leur achat sont autorisés par des loix publiques appelées le code noir. Ces loix sont des lettres patentes en forme d'édit du mois de Mars 1685, dites communément le code noir[89].

Si le *Dictionnaire de Trévoux* fait allusion à l'Édit de 1685, un autre dictionnaire très connu au XVIII[e] siècle, le *Dictionnaire universel de commerce* de Jacques Savary des Bruslons faisait référence aussi à l'Édit de mars 1685[90]. Savary des Brulons s'appuie à la fois sur l'Édit de mars 1685 et sa réédition de 1724, c'est ce qui lui permet d'ajouter que l'édit suivant appelé le *Code noir*, fut donné à Versailles au mois de mars 1724. Cet édit sert de règlement pour l'administration de la justice, de police, de la discipline, & du commerce des esclaves nègres dans la province de la Louisiane[91]. Dans les définitions proposées par Jacques Savary des Bruslons, il y a un dédoublement de cette législation dans la mesure où ses définitions tiennent compte à la fois du texte initial de mars 1685 et de la réédition de 1724.

Même avec la publication du *Supplément au Dictionnaire économique* en 1741, le « Code noir » est toujours assimilé à l'Édit de mars 1685. Le *Supplément au Dictionnaire économique* indique ceci :

> *Code Noir*, est ainsi dit parce qu'il regarde particulièrement la police des Isles françaises de l'Amérique, & de ce qui s'y doit observer par rapport aux Nègres. Cette Ordonnance paraîtra à celui qui la lira & méditera avec attention, pouvoir se réduire à huit chefs, quoi qu'elle soit composée de 60 articles.[92]

---

[89] L'expression « Code noir », dans *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, contenant la Signification & la Définition des mots de l'une & et de l'autre Langue, avec leurs différens usages ; les termes propres de chaque Etat & de chaque Profession ; La Description de toutes les choses naturelles et artificielles ; leurs figures, leurs espèces, leurs propriétés ; L'explication de tout ce que renferment les Sciences & les Arts, soit Libéraux, soit Méchaniques, &. Avec des remarques d'érudition et de critique ; Le tout tiré des plus excellens Auteurs, des meilleurs Lexicographes, Étymologistes & Glossaires, qui ont paru jusqu'ici en différentes Langues*, tome II, V° « Code noir », Paris, Compagnie des libraires associés, nouvelle édition, 1771, p. 662.

[90] Jacques Savary des Bruslons, « Code noir », dans *Dictionnaire universel de commerce : contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde, par terre, par mer, de proche en proche, & par des voyages de long cours, tant en gros qu'en détail*, tome II, *op. cit.*, p. 381.

[91] Jacques Savary des Bruslons, « Code noir », dans *Dictionnaire universel de commerce : contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde, par terre, par mer, de proche en proche, & par des voyages de long cours, tant en gros qu'en détail*, tome II, *op. cit.*, p. 555.

[92] Noël Chomel & Pierre Roger, « Code noir » dans *Supplément au Dictionnaire économique, Contenant divers Moyens d'augmenter son bien, et de conserver sa santé*, tome I, Commercy, Henry Thomas & Compagnie, 1741, p. 109.

Dorénavant inscrite dans le vocabulaire commun, l'expression *Code noir* se retrouve au fil du temps dans d'autres dictionnaires. Ainsi l'un des dictionnaires juridiques les plus représentatifs du XVIII[e] siècle, *Dictionnaire de droit et de pratique* de Claude-Joseph de Ferrière met en évidence la symbiose entre l'expression « code noir » et le corps du texte, il affirme :

> *Code noir*, est un Édit fait par Louis XIV, au mois de mars 1685, touchant la police des Isles de l'Amérique française [...]. Il est appelé *Code noir*, parce qu'il traite des esclaves noirs qu'on tire de la côte d'Afrique, & qu'on vend dans les Isles de l'Amérique pour la culture des terres du pays[93].

Au XVIII[e] siècle, le terme « code noir » devient de plus en plus présent dans les dictionnaires. Dans un autre texte juridique, le plus représentatif de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, le *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale* de Joseph Nicolas Guyot, le *Code noir* est défini comme l'ordonnance de 1685, pour la police des Nègres dans les îles françaises de l'Amérique[94]. Cette définition est similaire aux précédentes. En 1755, Antoine François Prévost dans son *Supplément à la première édition du Manuel lexique, ou dictionnaire portatif des mots français dont la signification n'est pas familière à tout le monde*, réserve également une entrée à l'expression « Code noir ». La définition qu'il en donne ne diffère pas de celle des manuels de l'époque. Selon Antoine François Prévost : « Le Code-noir est un édit de 1685, concernant le gouvernement, la police, & le commerce des Nègres, dans les Isles françaises de l'Amérique[95] ». C'est aussi le sens que lui confère le *Dictionnaire du citoyen*. Cet ouvrage, comme bien d'autres, renvoie à l'Édit de Louis XIV du mois de mars 1685, touchant la police des îles françaises de l'Amérique. « Il est appelé *Code noir*, parce qu'il traite principalement des nègres ou esclaves noirs.[96] » Lorsque nous nous intéressons à son sens dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, on constate qu'elle donne la définition du *Code noir*, et l'entrée « Code noir » explique les mobiles de la publication de cette législation tout en donnant quelques détails sur son contenu :

---

[93] Claude-Joseph Ferrière, « Code noir », dans *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'Ordonnances, de Coutumes & de Pratique. Avec les Juridictions de France*, *op. cit.*, p. 280.
[94] « Code noir », dans Joseph Nicolas Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, tome 3, Paris, chez Visse, 1784, p. 622.
[95] Antoine François Prévost, « *Code noir* », dans *Supplément à la première édition du Manuel lexique, ou Dictionnaire portatif des mots français dont la signification n'est pas familière à tout le monde*, 2 tomes en 2 volumes, Paris, Didot, 1755, p. 56.
[96] « *Code Noir* », cité par De Lacombe Prezel dans *Dictionnaire du Citoyen, ou Abrégé historique, théorique et pratique du Commerce*, tome I, Paris, Grangé, 1761, p. 247.

> *Code noir*, est le surnom que l'on donne vulgairement à l'édit de Louis XIV du mois de Mars 1685, pour la police des îles françoises de l'Amérique. On l'appelle ainsi *code noir*, parce qu'il traite principalement des Negres ou esclaves noirs que l'on tire de la côte d'Afrique, & dont on se sert aux îles pour l'exploitation des habitations. On tient que le célebre M. de Fourcroy avocat au parlement, fut celui qui eut le plus de part à la rédaction de cet édit. Il est divisé en soixante articles, dont le plus grand nombre regarde la police des Negres. Il y en a cependant plusieurs qui ont d'autres objets ; tels que l'*article j.* qui ordonne de chasser les Juifs ; l'*article iij* qui interdit tout exercice public d'autre religion que la catholique ; l'*article v.* qui défend à ceux de la religion protestante réformée de troubler les Catholiques ; l'*article vj* qui prescrit l'observation des dimanches & fêtes ; les *articles viij. & x.* qui règlent les formalités des mariages en général : les autres articles concernent les esclaves ou Negres, & règlent ce qui doit être observé pour leur instruction en matière de religion, les devoirs respectifs de ces esclaves & de leurs maîtres, les mariages de ces esclaves, l'état de leurs enfants, leur pécule, leur affranchissement, & divers autres objets. Il faut joindre à cet édit celui du mois d'octobre 1716, & la déclaration du 15 décembre 1721 qui forme un supplément au *code noir*.[97]

On remarque que la définition du *Code noir* dans cet extrait est similaire à d'autres définitions qu'on pouvait trouver dans la plupart des manuels du XVIII[e] siècle, c'est-à-dire un texte qui règlemente la capacité d'agir des esclaves noirs et des colons dans les Antilles. Dans l'*Encyclopédie*, il y a une certaine précision dans la définition du terme *Code noir*.

Dans la version de 1745 du recueil législatif touchant les colonies françaises, le *Code noir* est désigné comme l'*Édit du roi, touchant la police des Isles de l'Amérique française*. Quand on se réfère aux versions de 1767 et de 1788, le *Code noir* est présenté comme un corpus qui comporte 60 articles, rédigé en 1681 par le ministre des finances et secrétaire d'État à la marine Jean-Baptiste Colbert. Dans cette perspective, on constate que l'expression *Code noir* tend à couvrir la législation esclavagiste française de manière générale. Tenant compte de l'évolution du trafic des esclaves et surtout de la situation de la traite dans les colonies, l'Édit de mars 1685 a fait l'objet d'une extension à l'île de Bourbon en 1723 et d'une nouvelle édition destinée à la Louisiane en 1724[98].

---

[97] « Code », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome 3, *op. cit.*, pp. 570-585.

[98] Anne Fitte-Duval, « Entre inclusion et exclusion : cadre juridique et pratique de l'esclavage dans les îles d'Amérique (de 1664 à 1789) » dans Myriam Cottias., al, *Les Traits et les esclavages perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010, pp. 125-135.

D'autres ordonnances plus limitées dans leurs objectifs complètent ou modifient l'ordonnance de 1685. On peut évoquer l'Édit du roi d'octobre 1716 concernant les esclaves nègres des colonies qui seront menés ou envoyés en France. On peut ajouter l'ordonnance du 15 juin 1736 relative aux affranchissements et au baptême des esclaves. Cette ordonnance dispose que les esclaves affranchis sans la permission du gouverneur général et de l'intendant sont réputés esclaves et sont vendus au profit du Roi[99]. Dans cette perspective, le *Code noir* peut être considéré aussi comme la résultante des coutumes et des pratiques en vigueur dans les colonies comme le justifient ces ordonnances royales.

On remarque cependant au XVIII[e] siècle que la langue française s'accorde à définir l'Édit de mars 1685 comme le *Code noir*. Ainsi l'expression est devenue courante pour qualifier la législation coloniale dans les Antilles françaises. Dès lors, on retrouve cette signification homogène dans les ouvrages de cette période jusqu'à nos jours.

En somme, le *Code noir* est le texte juridique qui a réglementé la traite négrière dans les colonies françaises. Il répond au besoin des autorités des îles françaises de réglementer et de réprimer les excès des maîtres et de prévenir les désordres des esclaves. Il vise à séparer le plus strictement les deux groupes entremêlés, les Noirs et les Blancs. Le *Code noir*, qui répondait à une idéologie bien définie, notamment l'exploitation et la domination, a posé le cadre de ce que devait être la colonie des Antilles françaises.

Après avoir montré l'évolution sémantique de l'expression « Code noir », dans les différents dictionnaires et dans certains recueils de la législation coloniale au XVIII[e] siècle, nous nous intéressons à la structure de ce texte ainsi qu'à son discours sur la question de l'esclavage. Dans le chapitre suivant, nous présentons les différentes catégories d'articles que comporte ce texte juridique.

I.2- La structure du *Code noir*

Le *Code Noir*, encore appelé *l'Édit de mars 1685*, comporte 60 articles, mais ces articles ne présentent pas un sens homogène. Dans sa conception idéologique de l'esclavage, il assure la mainmise des colons sur la population servile. Ce texte est un syncrétisme législatif dans la

[99] L'Ordonnance du 15 juin 1736, citée par Anne Fitte-Duval, « Entre inclusion et exclusion : cadre juridique et pratique de l'esclavage dans les îles d'Amérique (de 1664 à 1789) » dans Myriam Cottias., al, *Les Traits et les esclavages perspectives historiques et contemporaines*, *op. cit.*, pp. 125-135.

mesure où il laisse à l'esclave africain sa qualité première d'être un homme en lui permettant de se convertir au christianisme et de se marier avec l'accord de son maître, par la suite, il l'enferme dans une condition qui le laisse dans une certaine ambiguïté. Mais avant de se focaliser sur la structure de ce texte et de proposer une analyse de divers statuts de l'esclave noir, il est important de revenir sur l'organisation et le découpage de cette disposition juridique pratiqués par certains auteurs au XVIII^{e} siècle.

Depuis le siècle des Lumières, plusieurs auteurs ont produit des études sur le *Code noir*. Déjà, dans la première moitié du XVIII^{e} siècle, et plus précisément en 1723, le *Dictionnaire universel du commerce* de Jacques Savary des Bruslons divise le *Code noir* en « huit titres[100] ». Jacques Savary des Bruslons organise les soixante articles que comporte le Code noir de la manière suivante.

De l'article 1 à l'article 14, ce regroupement est intitulé : « la religion et le statut des enfants nés des parents esclaves et libres ». La deuxième séquence regroupe l'article 15 jusqu'à l'article 22, et aborde la question des règles de police, notamment le port d'armes et les assemblées d'esclaves. Le troisième titre, qui va de l'article 23 à l'article 28, évoque les devoirs des maîtres envers les esclaves. Quant au quatrième titre, nommé « capacité qu'ont les esclaves d'acquérir, ainsi que leur accès à la justice », il réunit les articles 29, 30, 31 et 32. Le découpage du cinquième titre va de l'article 33 à l'article 43, et s'intéresse aux poursuites criminelles à l'encontre des esclaves, ainsi qu'aux peines encourues par les maîtres s'ils les maltraitent. Le sixième titre renvoie à la qualité que doivent avoir les esclaves, ainsi que les ventes, achats et saisies des habitations. Il va de l'article 44 jusqu'à l'article 53. Le septième titre englobe la question de l'affranchissement des esclaves, et regroupe l'article 54 jusqu'à l'article 59 ; mais cette séquence intègre aussi l'article 60. Ainsi présenté, le découpage du *Code noir* par Savary des Bruslons sert de référence à d'autres manuels. Il faut préciser que Savary des Bruslons est l'un des premiers auteurs à l'époque à faire des regroupements thématiques des articles du *Code noir* dans son dictionnaire. C'est sans doute ce qui justifie la reprise du même découpage, et presque les mêmes intitulés dans d'autres dictionnaires de la même période.

Dans d'autres dictionnaires de l'époque tels que le *Supplément au Dictionnaire économique*, l'*Encyclopédie méthodique, commerce*[101], on remarque les reprises de ce

[100] Jacques Savary des Bruslons, « Code noir », dans *Dictionnaire universel de commerce : contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde, par terre, par mer, de proche en proche, & par des voyages de long cours, tant en gros qu'en détail*, tome II, *op. cit.*, p. 382.
[101] Nicolas Baudeau, *Encyclopédie, méthodique, commerce*, tome I, Paris, Panckoucke, 1783.

découpage. Dans le *Supplément au Dictionnaire économique*, on retrouve un classement similaire qui renferme également huit sections, notamment la religion, les règles de police, le port d'armes etc. La seule exception que l'on peut constater, c'est l'absence des références aux articles auxquels les titres font allusion. En ce qui concerne l'*Encyclopédie méthodique*[102] à l'entrée « Code noir », on observe une division en sept titres, contrairement aux autres qui en comportent huit. Mais les titres restent presque similaires ; ce découpage et les titres auxquels il renvoie sont souvent peu pertinents ou imparfaits car certains articles sont mal regroupés. L'*Encyclopédie méthodique* considère le catholicisme en tant que religion unique et obligatoire de l'article 1 à l'article 7, le concubinage, le mariage ainsi que leurs effets civils sur l'esclave, alors que l'effet civil aurait pu être évoqué à partir de l'article 8 jusqu'à l'article 13.

Nous pouvons étendre notre analyse à certaines études faites au XX^e^ siècle sur le découpage de ce texte, qui reprennent *ad litteram* les versions du *Code noir* du XVIII^e^ siècle, notamment le travail de Jean-Marie Breton intitulé « Du *Code noir* à la pérennisation du statut servile. L'exemple des Antilles françaises et de la Guadeloupe[103] ». Il reprend les mêmes découpages (baptême et mariage, sécurité et justice, les devoirs des maîtres envers les esclaves, etc.). En revanche, les recoupements de Jean-Louis Harouel dans le *Dictionnaire de la culture juridique* semblent aussi intéressants au regard de la présentation synoptique qu'il en fait. Il classe ces articles selon les centres d'intérêt. Son découpage présente le texte de la manière suivante : « les 12 premiers articles sont relatifs aux aspects religieux et familiaux », l'article 13 renvoie à la condition des enfants d'une esclave et l'article 14 à l'inhumation des esclaves.[104] Ensuite, il s'intéresse aux articles qui font référence au maintien de l'ordre. Il écrit qu'il y a un certain nombre de règles de police, en vue du maintien de l'ordre et de la prévention des larcins[105], sans toutefois mentionner les articles. Son quatrième sous-titre s'intéresse aux « dispositions pénales du *Code noir* » qu'il définit de l'article 28 à l'article 31. Puis il évoque les dispositions relatives à la nature de l'esclave et aux conséquences juridiques qui en découlent ; dans la dernière strate, il insère les articles qui se réfèrent à l'affranchissement.

Les études qui décrivent la structure de cette législation coloniale sont diverses et les exemples évoqués ne relèvent que d'un choix personnel. Ainsi l'organisation du texte que nous

[102] Nicolas Baudeau, « Code noir », dans *Encyclopédie méthodique*, tome I, *op. cit.*, p. 533-534.
[103] Jean Marie Breton, « Du *Code noir* à la pérennisation du statut servile. L'exemple des Antilles françaises et de la Guadeloupe », dans *Servitude et oppression dans les Amériques. De la période coloniale à nos jours*, Paris/Pointe-à-Pitre, Karthala/Espace Caraïbes Amériques, 2000, p. 39.
[104] Jean-Louis Harourel, « Code noir », dans Denis Alland & Stéphane Rials, (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Quadrige/Lamy-Presses Universitaires de France, 2003, p. 209.
[105] Jean-Louis Harourel, « Code noir », dans *Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 209.

proposons peut aussi paraître arbitraire, mais nous tenons compte des aspects dominants du texte.

En dépit de son discours qui est orienté sur l'esclave et le maître dans les Antilles, le *Code noir*, à son article premier, se singularise par l'exclusion de certains habitants, notamment les Juifs. Dans son premier article, le *Code noir* est un texte qui va plus loin que la réglementation de l'esclavage lorsqu'il ordonne l'expulsion des juifs dans les colonies. Il pose les jalons de ce que doit être la colonie. Car aux Antilles se trouvaient les proscrits du royaume, notamment les protestants et les Juifs qui ont eu le courage de traverser l'Atlantique, c'est d'abord à eux que le texte s'adresse à l'article 1.

> Voulons et entendons que l'édit du feu roi de glorieuse mémoire notre honoré seigneur et père, du 23 avril 1615, soit exécuté dans nos îles. Ce faisant, enjoignons à tous nos officiers de chasser hors de nos îles tous les juifs qui y ont établi leur résidence, auxquels, comme aux ennemis déclarés du nom chrétien, nous commandons d'en sortir dans trois mois, à compter du jour de la publication des présentes, à peine de confiscation de corps et de biens[106].

Les Juifs sont les premiers visés par cette disposition. Cet article pose le problème de la question juive. Rappelons qu'au XVI[e] siècle, ce peuple ainsi que les protestants ont été pourchassés, victimes de répression religieuse et de préjugés raciaux en Europe. Si nous apportons des précisions à cet article, c'est parce qu'il se démarque des autres dispositions juridiques. Cet article ne s'adresse pas aux esclaves, encore moins aux modalités du commerce de la traite, mais aux juifs.

En revanche, le reste des articles du *Code noir* concerne directement les esclaves et leurs maîtres. Ainsi, nous organisons ces dispositions selon des séquences bien définies. En dehors de l'article 1, comme nous venons de le démontrer, les 14 premiers articles concernent l'homme esclave, sa spiritualité, sa relation matrimoniale, sa paternité et les mesures sécuritaires. De l'article 15 à l'article 22, le *Code noir* met l'accent sur les mesures sécuritaires. Ensuite, il énumère les devoirs du maître envers ses esclaves de l'article 23 à l'article 28. Dans le cas où le maître refuse d'accomplir ses devoirs, le texte propose, de l'article 29 à l'article 32, des dispositions qui permettent à l'esclave de l'ester en justice. De l'article 34 jusqu'à l'article 43, les dispositions prévoient les peines réservées aux esclaves. L'article 44 définit la nature de

[106] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, Paris, Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1987, p. 92.

l'esclave. Enfin, la suite des dispositions aborde la question de l'affranchissement des esclaves en présentant les différentes modalités à remplir.

Il faut signaler que notre découpage a été fait en tenant compte de certains concepts clefs de cette législation coloniale : à savoir, la religion, le mariage, la sécurité, la justice, la responsabilité pénale, la marchandisation de l'esclave et la liberté. En dépit de cette série lexicale, deux vocables ont guidé notre choix, à savoir « l'homme et la chose », qui pour nous sont des termes fondamentaux du *Code noir*. Les dispositions liées à la religion reconnaissent la personnalité humaine de l'esclave et les clauses juridiques qui concernent l'esclave en tant que possession du maître qui l'a acheté, qui font de lui un bien meuble, et lui ôtent le caractère d'être humain[107] ». Dans le texte, on constate que les dispositions font référence régulièrement à l'homme, puis à un « bien meuble ».

Le *Code noir* présente la caractéristique d'être le premier texte de la législation royale relative à l'esclavage.[108] Il s'inscrit aussi dans la démarche plus générale de la codification, mais il s'affirme comme un symbole du particularisme du statut juridique de l'esclave dans les îles d'Amérique.

Présenter le *Code noir* selon cette approche, permet de montrer dans les chapitres qui suivent que ce texte avait pour objectif de renforcer l'enjeu économique et de tenter de contrôler le système de l'esclavage dans les colonies sans compromettre sa stabilité et mener de front la police du maître et celle de l'esclave.[109] Ce texte pose aussi les bases des nouveaux rapports entre maîtres et esclaves, en mettant l'accent sur la considération que devrait accorder le maître à l'esclave.

Ce faisant, à travers un maillage et une cinétique à la fois juridique et anthropologique qui s'appliquent aux diverses dispositions de cette législation coloniale, on aborde la condition, le statut de l'esclave, non pas comme le voyaient ou le prévoyaient les colons, magistrats, marins ou négriers, mais tel qu'il apparaît dans ce texte juridique. Autrement dit, notre analyse ne présentera pas la vision de la société coloniale et ses différentes ramifications dans ce texte,

---

[107] Jean Tarrade, « Esclavage », dans *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 412.

[108] Anne Fitte-Duval, « Entre inclusion et exclusion : cadre juridique et pratique de l'esclavage dans les îles d'Amérique (de 1664 à 1789) », dans Myriam Cottias., al, *Les Traits et les esclavages perspectives historiques et contemporaines*, *op. cit*., pp. 125-135.

[109] Antoine Gisler, *L'Esclavage aux Antilles françaises (XVII^e^ –XIX^e^ siècle), contribution au problème de l'esclavage*, Fribourg, [Suisse], Éditions Universitaires Fribourg, 1965, p. 78.

mais celle qui découle de l'arithmétique des dispositions législatives de l'Édit de mars 1685 pour donner corps et statuts à l'esclave noir aux Amériques à l'époque coloniale.

Dans la suite de cette étude, nous nous intéressons aux indices liés au caractère humain de l'esclave ainsi qu'aux différents processus de sa réification dans le *Code noir* pour comprendre les motivations morales, les tentatives de la préservation du capital humain ou la volonté de consolider l'intérêt économique.

I.3-Le discours ambigu du *Code noir*

Cette partie consiste à mettre en évidence les ambiguïtés observables dans le *Code noir* et à étudier le paradoxe qui figure parmi les articles du *Code noir* qui accordent à la fois un statut de bien meuble à l'esclave et toutes les modalités d'acquisition de droit de propriété.

Pour des raisons religieuses, le *Code noir* considère l'esclave comme un homme, ayant droit aux sacrements et au respect de la vie chrétienne. Dès son arrivée dans les colonies, il devrait être baptisé. Le *Code noir* dispose dans son article 2 :

> Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés d'en avertir dans huitaine au plus tard les gouverneurs et intendants desdites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront les ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable.[110]

Dans cet article, le *Code noir* accorde à l'esclave une communauté religieuse à laquelle il doit appartenir et dont il doit respecter les préceptes établis. Sur le plan spirituel, la reconnaissance de l'humanité chez l'esclave s'impose de toute évidence puisque la religion la lui concède. De ce fait, la conception de l'unité du genre humain est présente et ne peut recevoir d'exception. Sur le plan théologique, cette humanité implique une certaine liberté. Sa christianisation lui confère, en tant qu'être social, un statut civil qui lui permet d'intégrer la religion chrétienne. Cet acte de conversion peut s'interpréter comme un moyen qui justifie le caractère humain de l'esclave.

Mais ce qui est valable dans l'ordre spirituel ne l'est pas dans l'ordre social. On constate que le *Code noir* se sert de cette idée pour justifier la pratique de l'esclavage.

[110] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan, op. cit.*, p. 94.

À l'article 44 par exemple, l'esclave est dépersonnalisé, et il est assimilé à un bien marchand, autrement dit l'homme devient convertible en changeant de catégorie. L'esclave perd tous ses attributs humains et devient bien meuble :

> Déclarons les esclaves êtres meubles et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque. Se partager également entre les cohéritiers, sans préciput et droit d'aînesse, n'être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni au retranchement des quatre quints, en cas de disposition à cause de mort et testamentaire[111].

En convertissant l'esclave noir en bien meuble, cet article confirme l'idée de l'assimilation, qui était fortement inscrite dans les discours propagandistes des tenants de la traite. Sous cet angle, l'esclave noir n'est plus perçu comme une créature divine, et sa conversion au christianisme ne l'empêche pas d'être qualifié de bien mobilier et d'être la propriété de son maître. En explorant la situation juridique de l'esclave, en confrontant son statut et sa nature, on remarque que le *Code noir* n'est pas en adéquation avec la valeur qu'il donne à l'esclave en amont, notamment à son article 2.

Mais l'ambiguïté de cet article pourrait s'expliquer par les intentions et les objectifs que vise ce texte. Rappelons qu'au-delà de son caractère purement réglementaire, l'un des objectifs de ce texte était de s'adapter à une contradiction fondamentale. D'une part, les esclaves africains sont des êtres humains puisqu'ils sont chrétiens, et ils sont donc sujets de sa Majesté. Mais de l'autre côté, ce sont des objets puisqu'on les achète, les vend, les donne, les lègue, à l'instar des choses et des animaux. La frontière entre leur qualité de sujet et leur qualité d'objet reste ambiguë. En dehors du devoir de les évangéliser, il y a aussi un certain nombre d'interdictions telles que le travail du dimanche. À cela s'ajoutent des dispositions d'ordre judiciaire.[112] De plus, les dispositions du *Code noir* obligent les maîtres à octroyer aux esclaves de quoi se vêtir ainsi qu'une quantité minimale de nourriture pour subvenir à leurs besoins alimentaires. Or, ces exigences ne peuvent être appliquées à un objet, l'oscillation des valeurs humaines attribuées à l'esclave et le statut matériel que lui confère le texte présente une incompatibilité fondamentale entre les obligations à remplir et la qualité de bien marchand auquel il est identifié.

---

[111] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 178.
[112] Robert Chesnais, « Introduction », dans *L'esclavage à la française, le Code noir (1685 et 1724)*, Paris, Nautilus, 2005, p. 31.

Cette ambiguïté est encore plus perceptible lorsqu'on se réfère à d'autres dispositions de ce texte. À l'article 38, le texte présente un autre paradoxe, remettant en cause la valeur sacrée inscrite à l'article 2, puisqu'il recommande la mutilation de l'esclave à l'article 38 :

> L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule ; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule ; et la troisième fois il sera puni de mort.[113]

On constate qu'entre le respect de l'esclave en tant qu'homme et la barbarie, la frontière n'est pas définie. À travers cette violence commise sur l'esclave, il résulte le paradoxe qui sous-tend l'idéologie de l'esclavage des Noirs, au point où cette ambiguïté subvertit l'interprétation de ce texte. Dans un seul et même texte, on trouve un regroupement des thèmes contradictoires : religion et esclavage, baptême et vente d'hommes, amputation du jarret et interdiction des tortures.

En relevant ces incohérences et le caractère hybride que le *Code noir* confère à l'esclave dans les Caraïbes, on remarque que ce texte propose une créature mi-homme, mi-bête, à usage essentiellement économique[114] Ainsi, le sens de l'équité et de la charité y est méprisé. Les ambiguïtés s'y trouvent dans la conversion de l'homme à un bien meuble. Cela confirme le paradigme de « l'invention de l'Autre » par l'homme occidental. L'image récurrente de la bête ou de la chose pour désigner l'esclave en est la meilleure preuve.[115] L'article 40 du code prévoit que les Noirs tués sont remboursés, car un Nègre jugé et condamné est une perte pour son maître. Cette perte pour le maître traduit le caractère matériel de ces êtres humains.

De même, son statut ambigu rend les rapports de l'esclave complexe. Souvent, il est puni comme un animal tout en n'en étant pas un, puisque le *Code Noir* définit clairement les obligations et les interdictions qui ne s'appliquent qu'à une bête. Mais Sylvie Brodziack explique que les contradictions internes du *Code noir* seraient révélatrices de l'ambiguïté des législateurs qui en affirmant la réification de l'humain, la réintroduisent dans certains articles. Ainsi, le *Code noir* déshumanise l'esclave en donnant l'ordre de le convertir.[116] Parmi les

---

[113] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 109.
[114] Sylvie Brodziack, « Le *Code noir* », dans *Esclavage libérations, abolitions, commémorations*, sous la direction de Christian Chaulet et Romuald Fonkoua, Paris, Éditions Séguier, 2001, p. 44.
[115] Sylvie Brodziack « Le *Code noir* », dans *Esclavage libérations, abolitions, commémorations*, *op. cit.*, p. 54.
[116] *Idem*.

attributs qui justifient l'humanité des esclaves dans ce texte, nous pouvons évoquer les recommandations de l'article 6 qui stipule :

> Enjoignons à tous nos sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, d'observer les jours de dimanches et de fêtes, qui sont gardés par nos sujets de la religion catholique, apostolique et romaine. Leur défendons de travailler ni de faire travailler leurs esclaves auxdits jours depuis l'heure de minuit jusqu'à l'autre minuit à la culture de la terre, à la manufacture des sucres et à tous autres ouvrages, à peine d'amende et de punition arbitraire contre les maîtres et de confiscation tant des sucres que des esclaves qui seront surpris par nos officiers dans le travail[117].

Cette disposition, comme bien d'autres s'oppose à la définition de l'esclave comme bien meuble, l'être humain ici est reconnu. Mais ces définitions ambivalentes de l'esclave dans ce texte peuvent se traduire par un relativisme juridique qui justifie à la fois l'exigence morale et les intérêts économiques de l'époque coloniale. Les mêmes contradictions sont observées à l'article 7, qui présente l'esclave comme une marchandise, comme le montrent les précisions sur le marché des Nègres, et l'article 14 qui recommande aux maîtres de faire enterrer en terre sainte leurs esclaves baptisés.

Cette conception *a priori* est contradictoire sur le plan théorique, elle est le résultat d'un discours intrinsèquement subjectif et qu'il traduit une vision mercantiliste inhumaine. Le discours du *Code noir* certes ne justifie pas l'esclavage par l'idée des mœurs ou la manière de vivre des Africains, mais l'idée y demeure puisqu'il définit l'esclave comme un bien de consommation et le considère comme une entité sans religion révélée. Le *Code noir* présente des paradoxes qui ne permettent pas d'affirmer de manière absolue que l'esclave noir était un être détenteur d'une histoire, d'une culture ou garant des impératifs moraux. C'est ce qui explique que sa valeur humaine soit travestie en un patrimoine matériel.

Ambiguïté textuelle ou enchevêtrement discursif, le *Code noir*, dans sa structure formelle, présente de nombreuses contradictions. Le lexique choisi se contredit tout au long du texte, l'« homme baptisé » s'oppose au « bien meuble ». Au-delà de la loi, le *Code noir* intègre dans son énoncé l'imaginaire commun qui faisait du Noir un animal, on usait régulièrement de métaphores pour le qualifier, « tantôt brute », « tantôt singe », parfois « mulet ». Au XVIII[e] siècle, l'*Encyclopédie*, dans la représentation qu'elle fait du nègre, mentionne qu'il a « de la

[117] Jean-François Niort, *Le Code noir idées reçues sur un texte symbolique*, *op. cit.*, p. 77.

laine au lieu de cheveux »[118] ; cette description traduit l'idée de l'animalisation ou de la chosification et enrichit la conception paradoxale du statut de l'esclave. L'accommodation à l'inhumain, la dépossession, et les humiliations inscrites dans le système esclavagiste des Antilles françaises trouvent aussi leur fondement juridique dans le *Code noir*.

Cette contradiction reflète l'esprit colonial puisque la majorité des correspondances administratives, des arrêts et des ordonnances de cette époque ne revalorisent pas l'esclave mais favorisent plutôt son asservissement. Le *Code noir* peut être vu comme le reflet du discours colonial à cause de son caractère contradictoire. Le discours colonial justifie la servitude par la civilisation de créatures arrachées à un état de nature violent et sans loi. D'où la nécessité de le baptiser lorsqu'il arrive aux Antilles.

En tenant compte du paradoxe dans ce texte, Jean-Marie Breton évoque l'ambiguïté socio-philosophique, il affirme :

> Le dispositif mis en place par le *Code noir* se situe au cœur d'une problématique intellectuelle et philosophique complexe, qui conduit à s'interroger sur l'intervention d'un texte en contradiction apparente avec les orientations des Lumières dont étaient porteurs les penseurs des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles français et anglais. Le *Code noir* marque à cet égard les limites des critiques philosophiques des Lumières[119].

Sur le plan idéologique, le *Code noir* ruse également avec les principes des Lumières. Si l'on se focalise sur la pérennité de son existence pendant l'esclavage, on peut dire que ce texte contradictoire a résisté à tous les bouleversements politico-philosophiques de la fin du XVIII^e^ siècle[120].

L'analyse de son contenu formel montre que « l'homme » et le « bien meuble » se substituent, qu'entre « asservissement » et « liberté », il peut y avoir une certaine permutabilité. Autrement dit, l'esclave est considéré comme un bien de consommation, et l'esclave peut retrouver sa liberté par le processus d'affranchissement. Cette antinomie s'applique dans d'autres cas, notamment dans celui de l'autorisation du mariage à un esclave, alors que dans l'article 44 du *Code noir*, le sujet qui est apte à contracter un mariage est perçu comme un « bien meuble ». Par rapport à cette ambiguïté, Jean-Marie Breton explique que « le *Code noir* repose

[118] Louis Jaucourt, « Negre », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* tome 11, *op. cit.*, pp. 76-84.
[119] Jean-Marie Breton, « Du *Code noir* à la pérennisation du statut servile, l'exemple des Antilles françaises et de la Guadeloupe », dans *Servitudes et oppression dans les Amériques : de la période coloniale à nos jours*, *op. cit.*, p. 35.
[120] *Idem*.

sur le postulat fondamental, qu'il met en œuvre à travers son dispositif, l'inexistence juridique du Noir, dont procède logiquement et nécessairement l'absence des effets légaux de l'expression publique de sa volonté[121] ». Il est vrai que l'esclave n'est pas l'égal de son maître, mais certains articles du texte permettent à l'esclave d'ester son maître en justice. C'est d'ailleurs cette part infinitésimale de droit, confrontée à d'autres articles plus déshumanisants et plus avilissants, qui permet de justifier le caractère ambigu de ce texte.

Mais au-delà de ce caractère contradictoire, c'est la négation de l'homme qui est traduite dans le *Code noir*, à travers des mutations et d'assimilations. Opprimés, les Nègres franchissaient des étapes, les colons les faisaient évoluer du statut de Noir sauvage et idolâtre, à celui d'esclave pris sur le continent africain, en passant par le statut de chose meuble, avant d'être un homme accompli[122]. L'incohérence de ce texte a permis et a favorisé la marginalisation des esclaves dans la mesure où les esclaves sont insérés dans le registre patrimonial matériel de l'acquéreur. Considéré dans cet état, l'esclave noir perd son humanité partielle accordée par le code. Cette dénaturation a engendré tous les maux et tous les errements dans le système esclavagiste.

En tenant compte des disconvenances de ce texte, Jean-Marie Breton affirme : « Le *Code noir* était trop rigoureux pour les opprimés et délibérément favorable aux oppresseurs[123] ». Louis Sala-Molins, dans son exégèse du *Code noir* souligne aussi ce caractère ambigu en précisant que ce texte raconte la vie et la mort de ceux qui, justement, n'ont pas d'histoire[124]. Avec son énoncé contradictoire, ce texte a contribué à l'émergence de la stratification raciale à l'intérieur de la société coloniale.

Si théoriquement, ce texte présentait des incohérences, son applicabilité dans les Antilles s'est révélée moins efficace et a laissé la place à d'énormes injustices dans les colonies. Ainsi notre analyse nous permet de conclure que sa législation était vicieuse et élaborée pour les impératifs du colon. Le *Code noir* est un texte juridique ambigu parce qu'il donne à l'esclave une double apparence, qui est à la fois humain et objet. Ses positions équivoques créent une

[121] Jean-Marie Breton, « Du *Code noir* à la pérennisation du statut servile, l'exemple des Antilles françaises et de la Guadeloupe », dans *Servitudes et oppression dans les Amériques : de la période coloniale à nos jours, op. cit.*, p. 140.
[122] *Idem*.
[123] *Idem*.
[124] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan, op. cit.*, p. 7.

ambiguïté sémantique et laissent la possibilité à une interprétation dont le sens est complexe et variable.

Dans le chapitre suivant, il est question d'explorer dans ce texte juridique les présupposés anthropologiques réservés aux Nègres esclaves, c'est-à-dire examiner les visions implicites des caractéristiques d'humains et de la condition humaine[125]. On s'appuie essentiellement sur les éléments concrets qui définissent le statut partiel de l'humain chez l'esclave noir dans le *Code noir*. Il faut préciser qu'en étudiant les présupposés anthropologiques, nous ne soustrayons pas le caractère inhumain de certains articles dans le *Code noir* puisqu'ils nient la liberté, le droit fondamental de l'homme qui le lie à sa nature, il rompt l'égalité et l'unité de l'humanité, parce qu'il fait de l'être humain une propriété, un objet et non un sujet de droit[126]. Autrement dit, il favorise l'asservissement de l'homme noir dans les colonies. Notre objectif est de montrer une certaine reconnaissance de la personnalité juridique de l'esclave dans le *Code noir*.

En abordant la question, nous souhaitons voir si le *Code noir* peut être aussi compris, dans une moindre mesure, comme une introduction du processus de socialisation des esclaves africains dans les colonies, tout en étant conscient que ce texte présente certaines irrégularités susceptibles de compromettre la socialisation de l'esclave.

[125] Corcuff, Philippe, « Présupposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales », dans *Raisons politiques*, vol. 43, no. 3, 2011, pp. 193-210.
[126] Tanguy Le Marc'Hadour, « L'autrui et l'ailleurs », dans *Esclavage et droit du Code noir à nos jours*, *op. cit.*, pp. 7-14.

CHAPITRE II- LE STATUT JURIDIQUE DE L'ESCLAVE ET LES PRÉSUPPOSÉS ANTHROPOLOGIQUES

L'esclave est humainement constitué, fait de chair, d'esprit et a une âme. En d'autres termes, l'esclave reste un homme, ainsi sa dimension ontologique ne devrait pas être mise en doute, elle reste indéniable. Dans son cadre règlementaire, le *Code noir* n'occulte pas totalement cette dimension, certains articles évoquent des mesures qui prennent en compte l'aspect humain de l'esclave même si cela représente une infime partie des articles de cette disposition juridique.

II. 1- La vision anthropologique de l'esclave dans le *Code Noir*

L'esclave est avant tout un homme, une femme, ou un enfant noir ayant moins des droits. Le *Code noir* dans son article 29 reconnaît l'esclave comme étant un être qui a des potentialités humaines et capable d'être mandataire de son maître pour certaines conclusions des actes commerciaux. À cet effet, l'article 29 stipule :

> Voulons néanmoins que les maîtres soient tenus de ce que leurs esclaves auront fait par leur ordre & commandement. L'ensemble de ce qu'ils auront géré & négocié dans les boutiques, & pour l'espèce particulière de commerce, à laquelle les maîtres les auront préposés : & en cas que leurs maîtres n'aient donné aucun ordre, & ne les aient point préposés. Ils seront tenus seulement jusqu'à concurrence de ce qui aura tourné à leur profit. Si rien n'a tourné au profit des maîtres, le pécule desdits esclaves, que leurs maîtres leur auront permis d'avoir, en sera tenu, après que leurs maîtres en auront déduit par préférence ce qui pourra en être dû ; sinon que le pécule consistât en tout, ou partie en marchandises, dont les esclaves auraient permission de faire trafic à part, sur lesquelles leurs maîtres viendront seulement par contribution au sol la livre avec les autres créanciers[127].

Cet article du *Code noir* souligne l'une des missions qu'un esclave noir doit accomplir en tant qu'humain. Or, se livrer à une telle activité commerciale suppose d'avoir une certaine connaissance des codes du commerce. Ainsi le texte juridique tient compte, de manière implicite, de la dimension humaine de l'esclave dans la mesure où il souligne cet aspect, même si cela relève parfois d'une utopie. Souvent, la réalité traduit le contraire de ce qui est énoncé

[127] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan, op. cit.*, p. 148.

dans les différents articles, autrement dit, il y avait une démarcation entre le principe juridique et son application entre le droit officiel et le droit vécu dans les colonies antillaises.

Dans les dispositions qui renvoient à la dimension intrinsèque de l'humain chez l'esclave et de sa capacité de s'assumer et d'être maître de ses actes dans ce texte, nous pouvons nous intéresser à l'article 32. L'ordonnance prescrit :

> Pourront les esclaves être poursuivis criminellement sans qu'il soit besoin de rendre leur maître partie, sinon en cas de complicité ; et seront les dits esclaves jugés en première instance par les juges ordinaires et par appel au conseil souverain sur la même instruction, avec les mêmes formalités que les personnes libres[128].

On remarque que l'article 32 énonce la responsabilité pénale pour les infractions commises par l'esclave noir et cette responsabilité est fondée sur les rapports humains, c'est-à-dire sur un lien interpersonnel. Certes, cette disposition n'est pas porteuse d'un équilibre au sein de la plantation mais elle reconnaît l'esclave noir en tant qu'homme et capable d'être traduit en justice. Par rapport à cette reconnaissance, Louis Sala-Molins apporte une nuance qui circonscrit le champ d'application de cet article. Il soutient :

> Ainsi l'esclave est élevé au rang de personne et il est tenu de rendre compte des actes par lesquels il aurait porté préjudice à un tiers. […]. Mais le tiers est forcément un homme libre. Un esclave portant préjudice à un autre esclave n'est pas poursuivi[129].

Il est vrai qu'il y a une limite à cette disposition parce que la sanction n'est applicable que lorsqu'il y a un forfait commis à l'égard du maître ou à l'égard de la communauté du maître. Néanmoins, sur le plan juridique, le texte reconnaît de manière très partielle la qualité humaine de l'esclave noir. L'égalité des droits entre le maître et l'esclave s'appliquait difficilement. Dans l'article 22, la responsabilité du maître par rapport à ses obligations à l'égard de l'esclave est largement évoquée. Le texte stipule :

> Seront tenus les maîtres de faire fournir, par chacune semaine, à leurs esclaves âgés de dix ans et au-dessus, pour leur nourriture, deux pots et demi, mesure de Paris, de farine de manioc, ou trois cassaves pesant chacune 2 livres et demie au moins, ou choses équivalentes, avec 2 livres de bœuf salé, ou 3 livres de poisson, ou autres choses à

[128] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 148.
[128] *Idem*.
[129] *Idem*.

> proportion: et aux enfants, depuis qu'ils sont sevrés jusqu'à l'âge de dix ans, la moitié des vivres ci-dessus[130].

Cette obligation permet de distinguer les obligations du maître à l'égard de l'esclave, cette mesure ne change pas la condition d'esclave mais engage une certaine responsabilité, et dans une moindre mesure, elle permet de prendre conscience de la condition misérable de ce dernier. C'est pourquoi le droit exige du « maître » que l'esclave soit vêtu, et qu'il puisse se marier avec l'accord du « maître ». En se référant à cette logique, la disposition 27 prévoit une forme d'aide pour les esclaves plus âgés :

> Les esclaves infirmes par vieillesse, maladie ou autrement, soit que la maladie soit incurable ou non, seront nourris et entretenus par leurs maîtres, et, en cas qu'ils les eussent abandonnés, les dits esclaves seront adjugés à l'hôpital ; auquel les maîtres seront condamnés de payer six sols chacun jour pour la nourriture et l'entretien de chaque esclave[131].

La combinaison des critères mentionnés dans cet article caractérise l'humain. Si ce discours théorique avait été appliqué régulièrement dans les colonies antillaises à cette époque, on serait tenté de soutenir que ce texte rendait partiellement une part de la dignité humaine à ceux qui subissaient la violence des colons, notamment les esclaves noirs. Le *Code noir* définit la conception de l'humain chez l'esclave sous le prisme du statut social de ce dernier, c'est pourquoi il le représente comme un agent passif, dans la mesure où, l'esclave n'avait aucune autorité et qu'il ne pouvait ni influencer les décisions politiques, ni s'attaquer aux intérêts économiques, encore moins défaire les stratifications sociales dans les colonies. Cette disposition s'efforce d'ébranler la prééminence des maîtres auprès de leurs esclaves. En engageant la responsabilité du maître pour l'entretien de son esclave, le *Code noir* dans cette disposition présente non pas une certaine compassion et un certain humanisme, mais une certaine protection. Cette protection est mise en avant dans le but de préserver l'agent humain producteur des biens dans les colonies. Ainsi la mise en application des dispositions ne pouvait pas se faire de manière objective.

Certes, dans la pratique comme dans la représentation, la question de l'humanité de l'esclave n'est pas unidimensionnelle mais elle varie selon les articles. De ce point de vue Olivier Pétré-Grenouilleau explique que la manière d'appréhender l'humanité de l'esclave ne dépend pas seulement de conditions générales liées à la nature même de l'esclavage. Elle

[130] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 134.
[131] *Idem*., p. 144.

s'enracine aussi, tout en se déclinant de manière variable, en fonction de la façon dont s'opère le face à face maître-esclave[132]. Autrement dit, le caractère humain qu'on pouvait accorder à l'esclave dépendait aussi des sentiments du maître. En examinant ce type de rapports et la considération qui en découle, Olivier Pétré-Grenouilleau, sans exclure le statut ambigu de l'esclave, perçoit dans cette vision anthropologique de l'esclave « une humanité en sursis [133] », parce qu'il n'est pas complètement hors humanité, hors société et hors droit, mais évolue dans des franges particulières de l'humanité, du droit et de la société[134]. Les sanctions arbitraires et les traitements inhumains des maîtres à l'égard de ces derniers ont occulté ces mesures qui pouvaient contribuer à la reconnaissance anthropologique des esclaves.

En suivant ce raisonnement, on observe que même les maîtres qui traitaient inhumainement leurs esclaves, leur demandaient d'être fidèles et de les servir avec dévouement. Ce devoir moral exigé par les maîtres montre que ceux-ci étaient conscients de la qualité humaine de l'esclave. L'esclave noir dans cette législation coloniale avait un statut qui pouvait varier jusqu'à acquérir la liberté notamment par le processus de l'affranchissement.

Dans un système colonial où le recours à l'esclavage est primordial pour l'économie, la reconnaissance de l'humanité ne pouvait être que partielle. Dans son étude[135], Frédéric Régent, en examinant le point de vue des colons, des administrateurs coloniaux, et des voyageurs sur les esclaves noirs dans les colonies, souligne qu'on accordait aux esclaves une portion de l'humanité[136]. En se référant aux premières cohabitations entre les premiers maîtres et les premiers esclaves dans les colonies, Frédéric Régent explique que les esclaves sont également considérés comme des hommes par leurs premiers propriétaires européens. Leur appartenance à l'espèce humaine n'est donc pas niée[137].

Si l'on ne doute pas que l'esclavage était un système d'exploitation d'êtres humains, les propriétaires d'esclaves, dans une certaine mesure, pouvaient avoir à l'esprit que ceux dont ils sont maîtres sont des hommes. Mais les méthodes coercitives, l'application partielle et abusive des dispositions du *Code noir* pour condamner l'esclave ont rendu cette conception peu

---

[132] Olivier Pétré-Grenouilleau, « De l'humanité de l'esclave », dans *Esclaves, une humanité en sursis*, sous la direction d'Olivier Pétré-Grenouilleau, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 7-36.
[133] Olivier Pétré-Grenouilleau, « De l'humanité de l'esclave », dans *Esclaves, une humanité en sursis*, *op. cit.*, p. 12.
[134] *Idem*.
[135] Fréderic Régent, « De l'humain et de la chose. Regards des esclavagistes des Antilles françaises sur les esclaves », *op. cit.*, p. 197-220.
[136] *Idem*.
[137] *Idem*.

acceptable. Notre analyse de la vision anthropologique n'exclut pas le statut servile et l'aspect contraignant, humiliant de l'esclave. En revanche, nous démontrons à travers un lexique fourni par le texte juridique et le témoignage de certains colons aux Antilles la perception et la considération humaines souvent accordées par les colons à ces derniers.

L'étude de Jean-François Niort sur « L'esclave dans le *Code noir* de 1685[138] » soulève également le problème de l'humanité de l'esclave dans le *Code noir*. Dans son analyse, il souligne que le *Code noir* considère l'esclave comme un être humain[139], et ce, au vu des dispositions qui accordaient l'affranchissement, le caractère humain. Mais cette reconnaissance ne correspond pas à un véritable sentiment d'humanisme.

En clair, la dimension humaine de l'esclave dans le *Code noir* ne s'inscrit pas dans la démarche d'améliorer les rapports entre maîtres et esclaves ni d'abolir l'esclavage, mais elle peut se comprendre comme un type de discours élaboré pour protéger le dominant. Le *Code noir* n'apporte pas un équilibre dans les relations entre le maître et l'esclave dans les colonies. Son discours ne prend pas en compte de manière absolue l'humanité intrinsèque de l'esclave dans les colonies.

II.2- Une tentative de la socialisation de l'esclave

En psychologie sociale, la socialisation désigne un processus par lequel les individus intègrent les normes, les codes de conduite et les valeurs de la société à laquelle ils appartiennent. Elle peut être vue sous l'angle du conditionnement social où l'individu devient en quelque sorte un microcosme qui hérite passivement des caractéristiques (langage, culture, valeurs, mode de conduite) de son milieu d'appartenance[140]. Dans notre analyse, nous nous appuyons sur les articles du *Code noir*, notamment les articles 2, l'article 3, l'article 9 et l'article 14. Pour démontrer en détail ce processus, nous tenons compte de certains indices thématiques ou lexicaux tels que le mariage, la religion ou la famille. Nous trouvons ces éléments nécessaires pour aborder la question du processus de socialisation théoriquement défini dans le *Code noir*. Nous ne l'analysons pas pour montrer que c'était un processus réussi, mais pour

[138] Jean-François Niort, « L'esclave dans le Code noir de 1685 », dans *Esclaves, une humanité en sursis*, *op. cit.*, pp. 221-239.
[139] *Idem*.
[140] Jean-François Dortier, « Socialisation », dans *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, pp. 781-782.

indiquer que c'était un moyen par lequel l'esclave ramené d'Afrique devrait être soumis à la politique coloniale mise en place.

En se référant aux articles consacrés à l'aspect religieux de l'esclave, on se rend compte que le *Code noir* par la pratique de la conversion des esclaves offre aux esclaves un cadre pour se socialiser. Pour Pierre Joseph Laborie, la religion et les bonnes mœurs faisaient un devoir d'unir les esclaves par un mariage régulier, mais en fait le mariage ne correspondait pas à leur légèreté naturelle[141]. Cette affirmation montre de manière partielle que cette tentative de socialisation par le biais des liens matrimoniaux pouvait renforcer certaines relations entre les esclaves et entre les esclaves et leurs maîtres.

Comme les préceptes religieux vont de pair avec le refus du paganisme, l'esclave peut acquérir une éducation religieuse par l'apprentissage du catéchisme. Au sujet de cette instruction, Gabriel Debien démontre que si le *Code noir*, en 1685, dans son article 2, imposait aux colons de baptiser tous les esclaves nouvellement amenés d'Afrique, c'était simplement l'enregistrement légal d'une pratique solidement et universellement reçue et il n'y avait pas à parler de ceux des esclaves qui étaient nés aux îles. Ils étaient baptisés comme des fils de chrétiens[142]. Cette analyse confirme l'énoncé de l'article 2 du *Code noir* qui dispose :

> Tous les esclaves seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine ; enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés d'en avertir dans huitaine au plus tard, les Gouverneur et Intendant desdites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront les ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable[143].

En analysant ce discours, on constate qu'il y avait des recommandations sur l'instruction des Nègres dans les colonies. Si le verbe instruire peut s'entendre comme : « Enseigner quelqu'un, lui apprendre quelque chose, lui donner des leçons, des préceptes pour les mœurs, pour les sciences…[144] ». On peut ajouter à cette définition celle proposée dans l'*Encyclopédie* par Boucher d'Argis, qui le définit comme « tout ce qui est capable de nous éclaircir sur quelque objet que ce soit. On nous instruit par les discours, par les écrits, par les raisons, par les faits, &

[141] Pierre Joseph Laborie, *The Coffee planter of Saint Domingo*, London, 1798, p. 170.
[142] Gabriel Debien, « La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 20(4), 1967, pp. 525-555.
[143] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 94.
[144] « Instruire », dans *Dictionnaire de la langue française* tome III, Paris, Librairie Hachette et C^ie^, 1882, p. 120.

par les exemples[145] ». C'est donc une manière de former son esprit par des leçons et des préceptes. Par le biais de l'instruction, l'esclave acquiert des connaissances religieuses. Si l'article du *Code noir* le permet, nous constatons que la mise en pratique de l'instruction n'est pas encouragée par les propriétaires des esclaves dans les colonies. Il faut rappeler que l'application stricte de cet article permettait à l'esclave de retrouver sa liberté conformément au principe établi par le christianisme qui n'autorisait pas qu'un chrétien soit esclave.

Au regard de la complexité de cette forme de socialisation, on peut affirmer que les paramètres définis par cet article servaient l'intérêt des maîtres, parce que l'esclave était contraint d'assimiler et d'intégrer les normes du milieu colonial, autrement dit, celles de son maître et du système colonial. C'est dans cette optique que Jérémy Richard souligne que la première qualité que le *Code noir* confère à l'homme noir est celle d'homme capable d'accéder à la religion catholique, placé dès lors au-dessus des juifs qui, dans l'article précédent, se voient conférer le titre de paria et ennemis déclarés du non-chrétien[146]. En s'intéressant à l'aspect religieux de l'esclave dans le *Code noir*, Jean Tarrade note que les clauses à caractère religieux lui reconnaissent la personnalité humaine[147].

Certains impératifs et d'autres prescriptions étaient imposés à l'esclave dans les colonies, tels que le respect absolu et la soumission sans faille aux maîtres, comme le *Code noir* le prévoit à l'article 33 : « L'esclave qui aura frappé son maître, sa maîtresse ou le mari de sa maîtresse ou leurs enfants avec contusion ou effusion de sang, ou au visage sera puni de mort[148] ». Mais le respect de ces contraintes présuppose, que l'esclave devrait accepter les conditions inhumaines définies par les colons, ainsi que le statut que lui accordait le milieu colonial. Josette Nonone, en mettant en rapport le catholicisme et la vie des esclaves explique qu'en dehors des prières du soir et du matin, ainsi que du sacrement du baptême, la religion enseignait d'autres vérités et d'autres devoirs et que l'obéissance des esclaves envers leurs maîtres était comparable aux devoirs des enfants envers leurs parents[149]. Cette affirmation est contestable lorsqu'on tient compte des rapports conflictuels entre certains maîtres et leurs esclaves.

---

[145] « Instruction », dans *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1766, p. 802.
[146] Jérémy Richard « Du *Code noir* de 1685 au projet de 1829 : de la semi-réification à l'humanisme de l'esclave noir », dans *Esclavage et droit du Code noir à nos jours, op. cit.*, p. 57.
[147] Jean Tarrade, « Esclavage », dans *Dictionnaire européen des Lumières, op. cit.*, p. 412.
[148] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan, op. cit.*, p. 156.
[149] Josette Nonone, *L'Ambivalence identitaire dans la société martiniquaise, essai psychanalytique d'une aliénation, op. cit.*, p. 55.

S'agissant de l'organisation familiale des esclaves, on constate que la notion de famille semble partiellement évoquée dans le *Code noir*. À l'article 47, il stipule : « Ne pourront être saisis et vendus séparément le mari de la femme et leurs enfants impubères[150] ». Le texte aborde la question de la famille qui est l'un des critères de la socialisation. Mais dans une certaine mesure la construction d'un vrai foyer pouvait paraître utopique parce que l'esclave était sous l'autorité de son maître. En tenant compte de cette réalité, Édouard Glissant souligne :

> Il n'appartenait pas aux esclaves de former une famille selon leur convenance. L'esclave appartenait au maître, jusque dans la formation de la famille. De plus il est à noter qu'il y avait très peu de mariages officiels à l'intérieur de la plantation. Afin d'éviter d'être séparés, il y avait parmi des esclaves des alliances et des liaisons à l'extérieur de l'habitation[151].

De ce point de vue, la question de la famille comme le démontre Glissant, apparaît très complexe, et la vision partielle que lui accorde le *Code noir* restreint la possibilité de voir une véritable dynamique des alliances intra-esclaves. Si l'aspect de la famille au sein de la plantation est abordé très succinctement dans le *Code noir*, celui du mariage comme nous l'avons déjà annoncé plus haut n'est pas en reste.

Dans le même élan, un autre élément de la socialisation est partiellement évoqué dans certains articles du *Code noir*, notamment la question du mariage entre esclaves. Concernant sa réglementation et la nature de cette alliance, l'article 12 prévoit : « Les enfants qui naîtront des mariages entre esclaves appartiendront aux maîtres des femmes esclaves et non à ceux de leurs maris, si le mari et la femme ont des maîtres différents[152] ». L'idée de la filiation matrimoniale qui est évoquée définit le caractère humain de l'esclave, même si la finalité est de rendre le maître propriétaire de la progéniture de ces esclaves. Dans cette optique, le mariage apparaît également comme un moyen de régulariser des unions de longue date et de montrer son accession à un nouvel état, au travers de la respectabilité conférée par la légitimité civile et religieuse de l'union, mais aussi par un nouveau statut civique[153]. Certes le *Code noir* aborde la question de la socialisation dans ces articles de manière quasi elliptique, mais cette démarche est conditionnée par les enjeux de la traite négrière et du commerce colonial dans les colonies des Antilles françaises.

---

[150] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 184.
[151] Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, [1re édition 1981], 1997, p. 505.
[152] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 114.
[153] Gaëlle Compper, « Le modèle officiel de la famille et les pratiques familiales à la Guadeloupe : quelques pistes de recherches », dans *Du Code noir au Code civil, jalons pour une histoire du droit en Guadeloupe perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*, *op. cit.*, pp. 159-186.

En prescrivant juridiquement l'institution matrimoniale, ce texte tente d'accorder à l'esclave noir la possibilité de se socialiser, mais les colons s'y opposent souvent pour éviter de perdre de leur pouvoir sur les esclaves noirs dans les colonies. Pourtant l'idée d'instituer le mariage comme droit et comme forme de socialisation de l'esclave, pouvait lui permettre d'assurer son lignage, même si cela reste utopique, puisque l'article lui ôte tous les attributs de la paternité. Dans cette même tentative de montrer quelques indices partiels de ce qui pouvait être représenté comme la socialisation de l'esclave, l'article 29 indique ceci :

> Voulons néanmoins que les maîtres soient tenus de ce que leurs esclaves auront fait par leur commandement. L'ensemble de ce qu'ils auront géré et négocié dans la boutique et pour l'espèce particulière de commerce à laquelle leurs maîtres les auront préposés ; et en cas que leurs maîtres ne leur aient donné aucun ordre et ne les aient point préposés. Ils seront tenus seulement, jusqu'à la concurrence de ce qui aura tourné à leur profit, et si rien n'a tourné au profit des maîtres, le pécule desdits esclaves que leurs maîtres leur auront permis d'avoir, en sera tenu, après que leurs maîtres auront déduit par préférence. Ce qui pourra leur être dû, sinon que le pécule consistait en tout ou partie, en marchandises dont les esclaves auraient permission de faire trafic à part, sur lesquelles leurs maîtres viendront seulement par contribution au sol la livre avec les autres créanciers[154].

Sous cet angle, l'article 29 accorde aux esclaves le statut de « préposés » du maître dans la sphère commerciale. Juridiquement, le *Code noir* reconnaît la capacité de l'esclave noir à gérer certains intérêts, autrement dit, une activité intrinsèquement réservée à l'homme. Cela montre que ce texte s'appuie sur la dimension anthropologique de l'esclave noir, pour lui permettre d'avoir un lien social. Il devient un *homo faber*, si l'on prend en compte l'exercice de l'activité commerciale. Pour mieux cerner cette dimension, Condillac note en 1776 dans *Le Commerce et le gouvernement, considérés relativement l'un et l'autre* : « Nous appelons commerce l'échange qui se fait, lorsqu'une personne nous livre une chose pour une autre qu'elle reçoit[155] ». En étant disposé à faire les transactions commerciales de son maître, le Nègre acquiert sous cet aspect le statut de commis qu'il assume pour le compte de son maître. Cependant, il ne peut pas jouir librement de sa liberté et de profiter du fruit de son effort.

On retrouve dans ces articles une prise en compte de la dimension humaine de l'esclave notamment par sa capacité à raisonner, à exercer le négoce et à prendre des initiatives. C'est pour cette raison que l'anthropologue français Claude Meillassoux déclare : « Ils [les nègres]

---

[154] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 148.

[155] Étienne Bonnot Condillac, *Le commerce et le gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre*, présentation de Romeyer-Dherbery, Paris, Letellier, Maradan, « coll. ressources », [1re édition 1776.], 1795, p. 24.

font appel à leur raison si peu que ce soit, et leur productivité ou leur utilité s'accroît en proportion de ce recours à leur intelligence. Une bonne gestion de l'esclave implique la reconnaissance, à divers degrés de ses capacités d'homo sapiens…[156] ». De ce point de vue, le Nègre bien que dépourvu de la liberté, est toujours apte à s'assumer mentalement et le Nègre esclave est conscient de son humanité. Dans la réédition du *Code noir* en 1723, article 26 prévoit :

> Les esclaves qui ne seront point nourris, vêtus et entretenus par leurs maîtres, selon que nous l'avons ordonné par ces présentes, pourront en donner avis à notre procureur général, et mettre leurs mémoires entre ses mains sur lesquels, et même d'office si les avis lui viennent d'ailleurs, les maîtres seront poursuivis à sa requête sans frais ; ce que nous voulons être observé pour les crimes et pour les traitements barbares et inhumains des maîtres envers leurs esclaves[157].

L'acquisition de ces droits peut s'interpréter comme une protection de l'esclave. Le *Code noir* protège donc théoriquement les esclaves d'abus de la part de leurs maîtres. Dans cette optique, Laurent Benoiton affirme : « L'article énonce, d'une part, un droit de crainte de l'esclave et, d'autre part, les modalités de l'action du procureur général, en cas de crimes ou traitements barbares et inhumains par le maître sur son esclave[158] ». Sémantiquement, cette disposition interpelle et engage la responsabilité du maître vis-à-vis de son esclave. Cet article permet de combattre la discrimination faite aux esclaves. Cette recommandation est réitérée à l'article 27.

> Les esclaves infirmes par vieillesse, maladie, ou autrement, que la maladie soit incurable ou non, seront nourris et entretenus par leurs maîtres, et en cas qu'ils les eussent abandonnés, lesdits esclaves seront adjugés à l'hôpital auquel les maîtres seront condamnés de payer six sols par chacun jour pour la nourriture et l'entretien de chaque esclave[159].

En considérant la dimension humaine de l'esclave, le *Code noir* selon cette disposition intègre, au besoin contre la volonté du maître, la prise en charge des esclaves âgés et malades. Cet article présente plus une vision humaine qu'une appréhension de la dimension économique. Cette disposition prévoit un traitement équitable et redonne à l'esclave l'aspect d'un homme ordinaire et normal. Cette conception rompt avec le discours déshumanisant d'autres

---

[156] Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 10.
[157] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 142.
[158] Laurent Benoiton « Le droit de l'esclavage d'ester en justice contre son maître. Réflexions sur une disposition du *Code noir* protectrice de l'esclave », dans *Esclavage et droit du Code noir à nos jours*, *op. cit.*, p. 45.
[159] Jean-François, *Le Code noir, idées reçues sur un texte symbolique*, *op. cit.*, p. 81.

dispositions du *Code noir*. Jean-François Niort dans son étude sur « *Homo servilis.* Un être humain sans personnalité Juridique : réflexions sur le statut de l'esclave dans le *Code noir* » le démontre :

> La cohérence et la coexistence de l'humanité de l'esclave et de sa réification juridique ne vaut que dans le cadre de la conception classique, d'origine romaine de la personnalité juridique. Par contre, au regard de la conception moderne héritée des Lumières, la contradiction, voire la monstruosité juridique apparaissent alors. Or, le *Code noir* s'appuie sur la conception classique, qu'il traduit fidèlement dans ses dispositions[160].

Malgré les similitudes avec le *Code romain*, comme l'explique Jean-François Niort, et le côté monstrueux comme le qualifie Louis Sala-Molins, quelques aspects de la socialisation et la dimension anthropologique restent très peu perceptibles dans certains articles du *Code noir*. En s'intéressant à la capacité qu'ont les esclaves d'acquérir la liberté, ainsi que leur accès à la justice, l'article 32 prescrit la disposition suivante :

> Pourront les esclaves être poursuivis criminellement sans qu'il soit besoin de rendre leurs maîtres parties, sinon en cas de complicité, et seront les esclaves accusés, jugés en première instance par les juges ordinaires et par appel au conseil souverain, sur la même instruction et avec les mêmes formalités que les personnes libres[161].

Cette disposition juridique fait de l'esclave un justiciable devant les tribunaux criminels. Néanmoins, il faut reconnaître que le tribunal colonial était sous l'influence du colon. Si la loi acceptait que tout homme est justiciable et que l'esclave sous ce prisme apparaît comme un homme à part entière devant la loi, il y avait un parti pris dans la décision du juge. Pourtant, dans son énoncé à l'entrée « Code noir » du *Dictionnaire de l'Ancien Régime* Philippe Haudrère affirme : « L'esclave est protégé contre les abus du maître […] ; en cas de décès [de son esclave] à la suite de mauvais traitements, le procureur peut entamer les poursuites[162] ». De ce point de vue, le cadre juridique définit et fait prévaloir les règles d'équité pour faire garantir l'état de droit. La prise en considération partielle de cette socialisation a contribué vraisemblablement à la reconnaissance de la dimension humaine de l'esclave. Autrement dit, l'esclave était considéré comme tout être humain du point de vue de sa responsabilité juridique devant la justice

[160] Jean-François Niort, « *Homo servilis*. Un être humain sans personnalité Juridique : réflexions sur le statut de l'esclave dans le *Code noir* », dans *Esclavage et droit du Code noir à nos jours*, *op. cit.*, p. 26.
[161] Jean-François, *Le Code noir, idées reçues sur un texte symbolique*, *op. cit.*, p. 83.
[162] Philippe Haudrère, « Code noir », dans *Dictionnaire de l'Ancien Régime, royaume de France XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, sous la direction de Lucien Bély, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 274.

criminelle dans la société coloniale, mais sa particularité était l'exploitation des champs de cannes à sucre et de rester sous la domination du colon.

En examinant le lexique utilisé dans le *Code noir* et dans d'autres textes relatifs à la législation coloniale, on remarque que le terme « chose » pour désigner le nègre n'y figure pas. De ce fait, la vision ontologique et anthropologique reste privilégiée. À la lecture du *Code noir*, on constate que le terme « Africain » n'est pas employé, ni le mot « noir ». Dans les textes officiels, on différencie l'esclave du nègre. Le mot « nègre », dans la période où l'Édit de mars 1685 est publié, n'est pas automatiquement inséré dans l'Édit. Pourtant bien avant la publication de la première version de l'Édit de mars 1685, ce terme figurait déjà dans les décisions royales. En janvier 1685, la déclaration royale pour l'établissement de la Compagnie de Guinée a permis à ladite Compagnie de faire avec les Rois nègres tels traités de commerce qu'elle avisera[163]. Ici, le terme « nègre » désigne les Noirs qui doivent être capturés, qui sont l'objet de la traite négrière, afin d'être transportés aux îles. C'est ce qui résulte de la déclinaison de l'arrêt du Conseil d'État du 12 septembre 1684, relatif à la Compagnie du Sénégal, dans lequel il est question du commerce et du transport de Nègres[164].

Selon les articles 2 et 8, les esclaves se voient attribuer des fonctions que seuls les hommes peuvent remplir. En s'appuyant sur la notion du travail qui est liée à l'homme depuis les origines, l'esclave sous cet angle est vu comme un *homo faber*. En introduisant les Nègres dans le circuit commercial local, l'esclave devient apte à exercer le commerce qui est une activité humaine. Mais entre cet énoncé juridique et ses effets dans les colonies il y a une différence.

Pour démontrer quelques aspects des éléments de socialisation, on peut également examiner une série de verbes d'action et des expressions qui structurent ce texte, en se focalisant sur les éléments qui renvoient à la fois à l'humain et au mode d'organisation de l'ordre social. À l'article 8, nous avons deux expressions « enfants » et « concubinages[165] ». Ces expressions sont relatives à la nature humaine. Quelle que soit l'usage fait des termes « esclave » et « Nègres », « mari », « femme », ceux-ci désignent irrémédiablement un être humain et non pas une entité matérielle. C'est cette dimension humaine que Condorcet reconnaît dans son épître

[163] *Le Code noir, ou Recueil des Reglemens rendus jusqu'à présent, Concernant le Gouvernement, l'Administration de la Justice, la Police, la Discipline & le Commerce des Nègres dans les Colonies françoises, Et les Conseils et Compagnies établis à ce sujet*, Paris, Prault, 1767, p. 18.
[164] Louis Elie Médéric Moreau de Saint-Mery, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, *op. cit.*, tome I, p. 401.
[165] Louis Elie Médéric Moreau de Saint-Mery, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, *op. cit.*, tome I., p. 77.

dédicatoire qui précède les *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Il précise : « Je vous ai toujours regardés comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit que les blancs[166] ».

Certes, le statut d'esclave restreint les possibilités d'agir chez l'opprimé, mais ne lui ôte pas la valeur ontologique. Cependant l'esclave est considéré comme un citoyen de second rang qu'il faut de temps en temps éduquer, d'où l'idée de paternalisme insidieusement évoquée par certains spécialistes de la question de l'esclavage. Dans la révision des travaux de la première législature faisant référence aux troubles dans les colonies[167], les participants à cette révision reconnaissent la dimension humaine des Noirs. C'est en étant conscient de cela qu'ils déclarent :

> C'est en réveillant sans cesse l'esprit public contre les préjugés qui restent à détruire. C'est en multipliant dans le *Code français* les lois déjà décrétées par la raison générale ; c'est en repoussant cette philosophie faible et trompeuse, dont la prudence funeste éternise les préjugés en composant avec eux. C'est en saisissant, pour achever de briser nos fers, à l'instant où un mouvement général des esprits a ébranlé, toutes les vieilles croyances, toutes les habitudes de l'erreur en écoutant la justice et en méprisant le reste que nous triompherons de leurs efforts. Osons donc marcher d'un pas ferme dans la route de la vérité, sans daigner seulement entendre les clameurs de ces hypocrites qui viennent au nom de la philosophie prêcher la doctrine des préjugés, de la corruption, de l'esclavage[168].

Ce discours montre que l'humanité des esclaves noirs a été transgressée par le préjugé. La valeur humaine de l'esclave noir est altérée par l'intérêt économique. Son humanité dans ce discours n'est pas mise en doute, et Condorcet veut sa réhabilitation. On remarque que le texte lui accorde partiellement quelques critères de socialisation, non pas pour en faire un être épanoui et capable de s'assumer soi-même, mais pour manifester son attachement au maître. Hourya Bentouhami-Molino explique ce rapport par un argument idéologique. Pour elle, « l'institution de l'esclavage reposait sur les rapports économiques socialement institués par la domination d'une classe blanche[169] ». Autrement dit, les mesures relaves à l'organisation de la vie de l'esclave étaient faites pour éviter les incommodités au sein du commerce colonial.

---

[166] Jean-Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes op. cit.*, p. 3.
[167] *Idem*.
[168] *Idem*.
[169] Hourya Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités, une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 53.

En revanche, la représentation des termes « esclaves », « nègres » ou « noirs » dans le *Code noir* renvoie souvent à une approche anthropologique et à une appartenance communautaire. Ils renvoient *ipso facto* à l'homme de l'Afrique subsaharienne, différent par son fort taux de « mélanine[170] ». Certaines études non juridiques parviennent parfois à élucider cette dimension. On peut évoquer l'étude de Serge Daget, « Les mots esclave, nègre, noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845 », mais également celle de Simone Delasalle et Lucette Valensi, « Le mot nègre dans les dictionnaires français d'Ancien régime [171]». Selon le constat de Serge Daget, « dans les réalités américaines et africaines, le terme esclave dans les colonies renvoie au Noir venu d'Afrique[172] ».

Théoriquement, le *Code noir* prévoit les dispositions pour protéger le Noir de la cruauté de son maître et dans une certaine mesure permettre sa sociabilité, l'application de ces lois dans les colonies est pourtant incertaine. C'est pourquoi dans notre étude nous nous focalisons sur l'aspect théorique de ce texte. L'édit promulgué en octobre 1716, concernant les esclaves conduits ou envoyés en métropole par leurs maîtres, dispose que les Nègres doivent être instruits religieusement afin que l'édit du mois de mars 1685, et les Arrêts rendus en exécution ou interprétation, soient exécutés selon leur forme et teneur dans nos Colonies[173].

De même, la déclaration royale de 1738, qui fait mention des Nègres esclaves emmenés en France, rappelle la sagesse et la nécessité des dispositions contenues dans les Lettres-Patentes en forme d'Édit du mois de mars 1685[174], ainsi que leur exécution en matière d'instruction religieuse des esclaves. Sans restreindre les mesures de protection des noirs à l'apprentissage des préceptes religieux qui sont partiellement enseignés, l'ordonnance royale du 6 décembre 1723, pour la plantation de manioc aux îles du Vent, condamne à 500 livres d'amende les habitants, qui seront convaincus de n'avoir pas exécuté tous les articles qui

[170] La mélanine est un pigment noir de la choroïde insoluble dans l'eau, l'alcool, l'éther. La potasse la dissout lentement avec dégagement d'ammoniaque ; l'acide chlorhydrique des flacons bruns de la solution. Elle renferme aussi du carbone, d'hydrogène, d'azote, d'oxygène et du fer. Dans, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, tome sixième, dirigé par Amédée Dechambre, Paris, G. Masson, 1974, p. 370.
[171] Delesalle Simone, Valensi Lucette, « Le mot « nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime ; histoire et lexicographie ». Dans *Langue française*, n°15, 1972. Langage et histoire. pp. 79-104.
[172] Daget Serge, « Les mots esclave, nègre, Noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845. », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°221, 4e trimestre 1973. pp. 511-548.
[173] Louis Elie Médéric Moreau de Saint-Mery, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent*, *op. cit.*, tome II, p. 526.
[174] *Ibid*., p. 547.

engagent la responsabilité des maîtres envers les esclaves, des lettres-patentes, en forme d'édit, du mois de mars 1685, en ce qui concerne la subsistance et l'habillement[175] des esclaves.

Toutes ces dispositions juridiques qui viennent en appui au *Code noir* tentent de préserver la dignité humaine des esclaves pour favoriser la production des denrées coloniales. Ainsi l'article 55 du *Code noir* prescrit : « Les maîtres âgés de 20 ans pourront affranchir leurs esclaves par tous les actes entre-vifs où à cause de mort, sans qu'ils soient tenus de rendre raison de l'affranchissement, ni qu'ils aient besoin d'avis de parents, encore qu'ils soient mineurs de 25 ans[176] ». À la lecture de cet article, l'idée de la liberté qui est consubstantielle à l'homme se trouve inscrite. Pour l'historien du droit Jean Gaudemet :

> L'esclave est un être humain. Le droit ne peut l'ignorer, alors même qu'il lui refuse l'octroi de prérogatives juridiques. Être humain, l'esclave est doué d'une vie affective. Il a une activité économique, des possibilités de travail, manuel ou intellectuel, que son maître sait utiliser et que le droit doit prendre en compte[177].

Ce discours montre les qualités humaines de l'esclave, tient compte de son côté affectif et de ses capacités productives. Dans ce panorama, c'est le sens de l'humain qui est mis en relief. Comme dans le *Code noir*, l'esclave est personnifié et détenteur des qualités relatives à l'homme. Mais cette dimension anthropologique est souvent soumise au gré du maître. Symboliquement, l'esclave a une marge d'humanité qui lui est accordée. Cependant, cela n'améliore pas la condition de l'esclave. Selon Jean Carbonnier, l'esclave avait acquis dans le *Code noir* une personnalité de droit religieux, sinon de droit canonique[178]. Même si cette reconnaissance n'a pas influencé la pratique de la traite des Noirs, néanmoins l'intention reste présente. En effet, l'ontologie juridique de l'esclave dans certains articles du *Code noir* confirme l'idée de la transcription d'une certaine humanité.

Sans pourtant résoudre le problème de l'esclavage, la codification de cette pratique a créé une certaine discordance dans le mode d'emploi de cette juridiction. Mais en l'examinant, on se rend compte que ce texte structure les relations humaines et l'organisation sociale de l'époque dans les colonies, en même temps qu'il éclaire en partie et alimente le débat sur l'idéologie coloniale.

---

[175] Émilien Petit, *Traité sur le gouvernement des esclaves*, tome I, Paris, Knapen, 1777, pp. 95-96.
[176] Jean-François, *Le Code noir, idées reçues sur un texte symbolique*, *op. cit.*, p. 88.
[177] Jean Gaudemet, « *Membrum, persona, status* », dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris,* 1995, n° LXI, p. 2.
[178] Jean Carbonnier, « Scolie sur le non sujet de droit. L'esclavage sous le régime du *Code civil* », dans *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, [1re édition 1969] LGDJ, éd. 2001, p. 251.

En somme, le *Code noir* légifère sur le statut des Noirs et sur le sort qui leur est réservé. Nous retenons également que la représentation de l'esclave dans les articles s'inscrit dans un cadre limité et modéré. À défaut de traiter les esclaves avec équité, le *Code noir* fait partiellement mention du respect de leur condition humaine. Il reconnaît et consacre de manière partielle la responsabilité pénale des esclaves. Nous soulignons aussi que, malgré les caractéristiques sociales et anthropologiques qu'il présente, le *Code noir* reste un texte répressif à l'égard de l'esclave dans les colonies, et renforce le pouvoir des esclavagistes. Néanmoins, il définit partiellement des formes de socialisation pour l'esclave dans les colonies. Cette socialisation accorde une infime part d'humanité à l'esclave. Nous avons aussi exposé le cadre réglementaire qui devrait permettre de socialiser l'esclave, également d'asseoir l'autorité du maître parce qu'il devait être assimilé au père. À cet effet, le *Code noir* organise un simulacre de structure socio-familiale. Nous précisons que cette socialisation était plus fictionnelle et très peut réelle.

Toutefois, ce texte accordait la possibilité aux esclaves d'acquérir leur liberté par le processus d'affranchissement. Dans le point suivant, on tentera d'étudier les modalités mises en place pour que la liberté soit accordée aux esclaves dans les colonies des Antilles.

II.3- Les modalités d'accès à la liberté

L'une des mesures inscrites dans le *Code noir* qui pouvaient permettre à l'esclave de retrouver sa dignité et son humanité était l'affranchissement. Cette décision juridique consistait à accorder la liberté à l'esclave, puisqu'elle constitue son droit naturel. Selon l'énoncé du *Code noir*, il y avait diverses formes d'affranchissement. L'esclave noir dans les colonies antillaises pouvait être affranchi soit sur la demande du maître soit qu'il était issu d'une union mixte, ayant au moins un parent libre. S'agissant de la première option, plusieurs articles définissent les modalités de l'affranchissement. À l'article 55, le texte dispose que les maîtres âgés de vingt ans pourront affranchir leurs esclaves par tous les actes entre vifs ou à cause de la mort, sans qu'ils soient tenus de rendre raison de leur affranchissement, ni qu'ils aient besoin d'avis de parents encore qu'ils soient mineurs de vingt-cinq ans.[179] Selon Louis Sala-Molins, avant la promulgation du *Code noir*, les affranchissements étaient relativement fréquents, surtout au

[179] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 192.

bénéfice des esclaves domestiques.[180] Autrement dit, cet article réintègre une ancienne mesure qui accordait la liberté aux esclaves avant la publication du *Code noir*.

En établissant une relation entre l'article 9 et l'article 55 du *Code noir*, on constate que sociologiquement l'affranchissement va de pair avec le métissage[181], dans la mesure où l'union mixte, comme nous l'avons déjà évoqué, pouvait permettre l'affranchissement des esclaves. Cependant il faut rappeler qu'avant la publication du *Code noir* de 1685, les mariages mixtes étaient fréquents mais *l'Édit de 1685* a prohibé les mariages interraciaux. Si le texte interdit le mariage mixte, c'est-à-dire entre les Blancs et les Noirs, le même texte paradoxalement permettait l'union entre une personne libre et un esclave à son article 9. En substance, il prévoit :

> […], l'homme libre qui n'était point marié à une autre personne durant son concubinage avec son esclave, épousera dans les formes observées par l'Église sa dite esclave qui sera affranchie par ce moyen, et les esclaves seront rendus libres et légitimes[182].

On retient que l'alliance dans les formes définies par l'Église entre un homme libre et une femme esclave rend la femme libre ainsi que les enfants. Il y avait une autre forme d'affranchissement dans le système esclavagiste colonial. Pouvaient être affranchis les esclaves domestiques encore appelés esclaves de maison qui avaient la possibilité d'acheter leur liberté au moyen d'un pécule constitué, soit du fait qu'ils aient été loués, soit ceux ayant reçu une rémunération du maître[183]. Toujours dans la même perspective, le *Code noir* permet, sinon accorde de manière implicite, la capacité de l'esclave à détenir un certain patrimoine, lorsque son maître le lui permet, comme l'illustre l'article 29.

> Voulons néanmoins que les maîtres soient tenus de ce que leurs esclaves auront fait par leur commandement. L'ensemble de ce qu'ils auront géré et négocié dans les boutiques, et pour l'espèce particulière de commerce à laquelle leurs maîtres les auront préposés, et au cas que leurs maîtres ne leur aient donné aucun ordre et ne les aient point préposés. Ils seront tenus seulement jusqu'à concurrence de ce qui aura tourné à leur profit. Si rien n'a tourné au profit des maîtres, le pécule desdits esclaves que les maîtres leur auront permis d'avoir en sera tenu, après que les maîtres en auront déduit par préférence ce qui pourra leur être dû; sinon que le pécule consistât en tout ou partie en marchandises, dont les esclaves auraient permission de faire trafic à part, sur lesquelles leurs maîtres

[180] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 192.
[181] *Ibid*., p. 108.
[182] *Idem*.
[183] Josette Nonone, *L'Ambivalence identitaire dans la société martiniquaise, essai psychanalytique d'une aliénation*, *op. cit.*, p. 61.

> viendront seulement par contribution au sol la livre avec les autres créanciers[184].

De ce point de vue et dans ces conditions, certains esclaves noirs dans les colonies pouvaient posséder la somme du rachat de leur liberté. Cependant, l'esclave pouvait-il conclure le contrat de son propre rachat avec son maître, même si l'absence de disposition explicite pouvait s'avérer préjudiciable pour ce dernier ? Le maître ayant accepté de vendre la liberté à un esclave pouvait contester aisément l'origine des fonds détenus par cet esclave, et remettre en cause le contrat d'affranchissement par une appropriation rétroactive des sommes possédées par celui-ci[185]. Aussi complexe que cela puisse paraître, l'affranchissement a été un acte libérateur pour l'esclave dans les colonies.

Dans la même optique, le système colonial accordait une autre possibilité aux esclaves pour être affranchis. Les esclaves qui se rendraient en métropole retrouvaient automatiquement leur liberté puisqu'une loi royale permettait aux esclaves de retrouver leur liberté sur le territoire français métropolitain[186]. Mais la déclaration de 1738 commençait à s'interroger sur les influences que l'« esprit d'indépendance » exercé par les esclaves qui venaient en France pouvait avoir chez les autres esclaves qui étaient restés dans les colonies. Une autre particularité de la déclaration de 1738 est la limitation du séjour des esclaves en métropole à trois ans. Dorénavant, le maître doit fournir une justification valable pour prouver la nature de son voyage, soit pour des raisons religieuses, soit pour l'apprentissage d'un métier dont les colonies pouvaient tirer profit[187]. Ensuite, il fallait que le propriétaire obtienne une permission du gouverneur ou du commandant, permission mentionnant son nom, celui des esclaves, leur âge et signalement. Enfin, il fallait que cette permission soit enregistrée au greffe de la juridiction du lieu de leur résidence et à celui du lieu de leur débarquement sous huitaine[188]. Mais, au-delà de ces modalités, ce mode d'affranchissement n'était pas totalement supprimé dans le système d'acquisition de la liberté.

---

[184] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 148.
[185] Erwann Le Guern, *Une chose baptisée ? Le statut juridique de l'esclave des colonies françaises sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 39.
[186] Par l'édit du 3 Juillet 1315, Louis Le Hutin rendit la liberté aux serfs du domaine royal. Cet édit ne fit que consacrer officiellement l'œuvre d'affranchissement dans le royaume de France.
[187] L'édit de 1716 cité par Josette Nonone dans *L'Ambivalence identitaire dans la société martiniquaise, essai psychanalytique d'une aliénation*, *op. cit.*, p. 61.
[188] Erwann Le Guern, *Une chose baptisée ? Le statut juridique de l'esclave des colonies françaises sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 41.

Par rapport aux modalités d'affranchissement et à leur fréquence pendant cette période, Josette Nonone souligne : « La politique d'affranchissement demeura ponctuelle, mesurée, arbitraire […]. C'était au bon vouloir, au caprice des maîtres. […] En effet, il était nécessaire de faire une demande d'affranchissement légalement[189] ». Si le processus d'affranchissement permettait à l'esclave d'acquérir la liberté. Cependant, l'esclave ne pouvait pas être l'égal du Blanc. Dans son article 58, le *Code noir* recommande :

> Commandons aux affranchis de porter un respect singulier à leurs anciens maîtres, à leurs veuves et à leurs enfants ; en sorte que l'injure qu'ils leur auront faite soit punie plus grièvement, que si elle était faite à une autre personne. Les déclarons toutefois francs et quittes envers eux de toutes autres charges, services et droits utiles que leurs anciens maîtres voudraient prétendre, tant sur les personnes que sur leurs biens et successions en qualité de patrons[190].

Les dispositions relatives à l'affranchissement constituaient une mesure positive qui permettait à l'esclave de retrouver son autonomie. Parfois, l'obéissance au maître pouvait être récompensée par l'acte d'affranchissement. Certes, la liberté acquise était parfois menacée, mais cette liberté permettait de retrouver la liberté naturelle perdue. Dans cette optique, le *Code noir* stipule à son article 59 :

> Octroyons aux affranchis les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres ; voulons que le mérite d'une liberté acquise produise en eux, tant pour leurs personnes que pour leurs biens, les mêmes effets que le bonheur de la liberté naturelle cause à nos autres sujets[191].

Cependant, il est important d'établir une petite nuance par rapport à l'affranchissement des esclaves. Il y avait des affranchis en métropole et dans les colonies. Si un esclave était affranchi en France métropolitaine, il ne pouvait plus retourner à la condition servile. Or, l'esclave affranchi des îles est, lui, fragilement rattaché à la liberté. Ainsi le statut de l'affranchi dans les Antilles demeure précaire et, surtout, révocable. Souvent diverses sanctions se traduisent par un retour dans les fers. De ce fait, l'écart entre l'esclave et l'affranchi est parfois infime et se double d'une suspicion qui place les libres dans la catégorie des « esclaves en sursis ».

---

[189] Josette Nonone, *L'Ambivalence identitaire dans la société martiniquaise, essai psychanalytique d'une aliénation*, *op. cit.*, p. 61.
[190] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 108.
[191] *Ibid*., p. 200.

En s'intéressant à d'autres causes d'affranchissement des esclaves dans les colonies, on note que des relations extra-conjugales ou de concubinage entre maître et esclave étaient aussi vectrices d'émancipation. Les femmes esclaves, en dépit de leurs labeurs journalières, remplissaient la « fonction d'objet sexuel », ou de reproductrice qui augmentait le nombre d'esclaves du maître, quel qu'en fût le père[192]. En évoquant cet aspect, deux auteures, Gisèle Pineau et Marie Abraham, soulignent que grâce à cette fonction de génitrices, les femmes se voient parfois gratifiées d'une meilleure condition, comme l'affranchissement légal après de nombreuses maternités.[193]

Cependant, cette pratique donnait lieu à des relations ambiguës, à des abus et des manipulations parfois aux fins tragiques. C'est ainsi que le 8 juillet 1745, le ministre Maurepas se dresse contre les affranchissements issus du libertinage, il écrit : « […] il arrive fréquemment aux Isles du Vent que des habitants trouvent les moyens de leur faire avoir [la liberté] particulièrement à des négresses et des mulâtresses et le plus souvent pour prix du commerce qu'ils ont eu avec elles[194] ». La décision de Maurepas semble défendre une certaine éthique. Certes, il ne l'évoque pas de manière explicite, mais le concubinage ou la prostitution, la cause de ces affranchissements, est contraire à l'éthique religieuse posée par la monarchie.

L'une des causes de l'affranchissement était la protection des intérêts de la colonie. Pour les esclaves qui pouvaient dénoncer les complots d'assassinat ou de rébellion, la récompense était promise et la liberté accordée publiquement pour susciter l'émulation des autres esclaves. Certains esclaves participent même à la chasse aux marrons c'est-à-dire des esclaves fugitifs. Ainsi le 28 juin 1734, Laurent, dit César a été rendu à la liberté pour avoir participé à la capture de Polydor un chef rebelle des Nègres-Marons[195]. Toujours dans la même perspective, le 30 mai 1750, pour avoir dénoncé des esclaves assassins, la négresse Louison avait obtenu la liberté[196].

---

[192] Yolande Behanzin, « Femmes esclaves dans les Amériques (XVI^{e}-XIX^{e} siècles). Infériorité imposée, résistance assumée », *dans Cahiers des Anneaux de la mémoire*, n° 5, Nantes, 2003, pp. 30-41.

[193] Gisèle Pineau, Marie Abraham, *Femmes des Antilles. Traces et voix cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*, Paris, Stock, 1998, p. 205.

[194] *Code de la Martinique, Lettre du Ministre à M*[essieu]*rs le M*[arqu]*is de Caylus et Ranché*, 8 juillet 1745, p. 97.

[195] Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome III, *op. cit.*, p. 403.

[196] Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome IV, Paris, Chez l'Auteur, 1785, p. 23.

II est certes normal que les maîtres se soient pris d'affection envers leurs domestiques et veuillent leur octroyer l'affranchissement comme preuve de reconnaissance[197], mais il ne faudrait pas voir l'affranchissement de l'esclave comme étant, exclusivement, une tendance humaniste du maître. Les affranchissements sont souvent la réponse à des services particuliers, parfois la volonté de se séparer d'un esclave dont la productivité devient insuffisante. L'affranchissement était aussi un moyen de se débarrasser de l'esclave à faible rendement dû à la vieillesse, afin d'éviter l'augmentation de ses frais d'entretien.

En évoquant la question de l'affranchissement sous l'angle de la réforme de l'esclavage, Jean Ehrard indique que le gouverneur de la Guyane Alexandre Ferdinand Bessner semble avoir été le premier administrateur à l'appliquer. Il précise que dès 1774, Bessner conçoit et avance pour la Guyane un plan d'affranchissement progressif de la main-d'œuvre servile, étalé sur vingt ans[198]. La perspective d'essais graduels d'affranchissement a été tentée dans certains ateliers de Guyane[199]. Comme il l'évoque, l'affranchissement n'était pas que l'apanage du *Code noir*, mais aussi une volonté chez quelques administrateurs coloniaux. Le discours de Bessner repris également par Michèle Duchet indique qu'il faut instaurer une relation nouvelle entre les propriétaires des terres et les hommes destinés à les cultiver[200]. Autrement dit, le Nègre libre travaillerait mieux et vivrait plus longtemps. Toujours dans son discours réformiste sur l'affranchissement, Bessner cité par Michèle Duchet écrit que des travailleurs libres, mieux entretenus et mieux traités que des esclaves seraient plus disponibles, et plus vigoureux. Ils joindraient à la force mécanique l'intelligence et la bonne volonté qui manquent à la plupart des esclaves[201]. Dans ce discours, l'affranchissement progressif qu'il propose ouvre la voie à un certain respect d'humanité aussi infime soit-elle. Vu sous ce prisme, l'affranchissement n'est pas qu'un processus qui permet de rétablir la liberté chez l'esclave ; c'est aussi un moyen de restaurer l'égalité sociale et morale.

---

[197] Jean-Pierre Tardieu, « L'affranchissement des esclaves aux Amériques espagnoles (XVI^{e} -XVIII^{e} siècles) », dans *Revue Historique*, Tome 268, Fasc. 2, 1982, pp. 341-364.

[198] Jean Ehrard, *Lumières et esclavage, l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^{e} siècle*, Bruxelles, André Versaille, 2008, p. 187.

[199] Gabriel Debien, « Aux origines de l'abolition de l'esclavage », dans *Revue d'histoire des colonies*, tome 36, n° 125, premier trimestre 1949, pp. 24-55.

[200] Bessner, cité par Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, [1re édition 1971], 1995, p. 155.

[201] Bessner, cité par Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 155.

Cette modalité de rendre l'esclave plus humain et autonome pouvait s'interpréter aussi comme un acte d'abolition de l'esclavage de manière individuelle, même si les causes sont multiples et les critères restent aussi très subjectifs.

Si le *Code noir* vise la subordination, la propriété privée, il veut aussi garantir l'ordre et permettre le cas échéant d'accorder l'affranchissement à l'esclave. Dans son côté moins extrême qu'il présente dans les articles relatifs à l'affranchissement, l'esclave retrouve l'humanité jadis perdu. Dans certaines dispositions du code l'affranchissement s'étendait parfois aux esclaves nés à l'étranger. Dans son article 57 par exemple, le *Code noir* dispose :

> Déclarons les affranchissements faits dans nos îles, leur tenir lieu de naissance dans nos dites îles et les esclaves affranchis n'avoir besoin de nos lettres de naturalité pour jouir des avantages de nos sujets naturels de notre royauté, terres et pays de notre obéissance, encore qu'ils soient nés dans les pays étrangers[202].

Cette disposition traduit une vision de la liberté qui devrait être accordée aux esclaves. Elle permet à l'affranchi de reprendre ses droits en remplissant ses devoirs d'homme libre[203]. Pour l'esclave, l'affranchissement lui donne les mêmes droits, les mêmes immunités, les mêmes privilèges dont jouissent les personnes nées libres[204]. En fonction de cette réglementation et du mode d'acquisition de la liberté, le *Code noir* affirme la dimension anthropologique de l'esclave noir. Cependant, les perspectives politiques et sociales chez certains affranchis restent souvent précaires parce que l'affranchi a souvent du mal à s'affirmer à cause de son faible patrimoine. Ainsi des liens de dépendance économique et sociale succèdent au rapport purement domestique entre colons et affranchis. L'ancien esclave doit adopter un comportement discret, comme l'atteste la condamnation du luxe vestimentaire, les interdictions d'ordre onomastique, l'exclusion de la noblesse[205].

Néanmoins, il est doté des droits et il est libre de ses mouvements. C'est dans cette optique, que l'archiviste-paléographe Liliane Chauleau affirme : « Dès la fin du XVIII^{e} siècle, une dynamique émancipatrice s'était instaurée, ponctuée par une certaine avancée[206] ».

---

[202] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 196.
[203] Jacques Sully Brunet, *Considérations sur le système colonial et plan d'abolition de l'esclavage*, Paris, Félix Locquin et Compagnie, 1840, p. 97.
[204] Marchand-Thébault, « L'esclavage en Guyane française sous l'ancien régime », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 47, n° 166, premier trimestre 1960, pp. 5-75.
[205] Frédéric Charlin, « Une forme de résistance judiciaire à l'esclavage : les actions en affranchissement devant les juridictions françaises au XIX^{e} », dans *Revue histoire de la justice*, n° 26, 2016, pp. 5-56.
[206] Liliane Chauleau, « Quelle histoire possible de l'esclavage ? Quelle parole de l'esclave ? », dans *Esclavage et abolitions, mémoires et système de représentation*, *op. cit.*, pp. 21-44.

Autrement dit, l'affranchissement a favorisé certains aspects des mutations sociales qui s'étaient opérées à partir de la période révolutionnaire. Cette forme d'affranchissement proposée par ces administrateurs peut s'entendre comme une forme d'abolition de l'esclavage dans les îles.

Après avoir présenté les modes et les causes de l'affranchissement inscrits dans le *Code noir* et par le système colonial, il convient d'évoquer également une autre forme d'affranchissement, en l'occurrence autorisée ni par la législation coloniale, ni par le système colonial dans les Antilles. Il s'agit d'une forme d'affranchissement naturel connu sous le terme de marronnage. L'esclave lui-même s'octroie le droit de fuir l'habitation pour être libre dans les mornes. Si on relève cette forme exceptionnelle de quête de liberté, c'est pour montrer aussi les avatars du système de l'esclavage dans les colonies.

Cette forme d'affranchissement qui sort des règles établies par la législation coloniale ne tient compte d'aucun critère. Il engage juste le courage et la ruse de l'esclave ; souvent les esclaves qui s'aventurent au marronnage le font au péril de leur vie, parce que le phénomène est prohibé et cruellement réprimé par le *Code noir*. Ce que le *Code noir* hésitait à accorder aux esclaves, ils parvenaient parfois à l'obtenir malgré les conditions coercitives du système esclavagiste. Ainsi la protection de l'intérêt et la quête de liberté ou d'humanité ont permis de développer les mécanismes d'autogestion, d'autoprotection et d'auto-liberté chez l'esclave dans les Antilles. Ce mode d'affranchissement était construit non pas par la loi, mais du refus et du déni de toutes les postures qui visent à la servitude.

L'affranchissement redonne la liberté à l'esclave. Cette règlementation se transforme en acte administratif[207] dans les colonies. En évoquant des influences de certains règlements coloniaux sur cette disposition, Josette Fallope souligne : « Tout au long du XVIII^{e} siècle, une dure législation parallèle, par une série de règlements locaux, et d'arrêtés coloniaux vient restreindre considérablement cette liberté et ces droits premiers[208] ».

L'analyse de l'affranchissement et ses conséquences permet de revoir la situation de l'esclave, laquelle situation la loi et le juge colonial tendent à le ramener de temps en temps. L'affranchissement de l'esclave suscite parfois des revendications opposées, mais fondées

[207] Frédéric Charlin, « Une forme de résistance judiciaire à l'esclavage : les actions en affranchissement devant les juridictions françaises au XIX^{e} », *op. cit.*, p. 53.
[208] Josette Fallope, « Matrice gréco-romaine et fin de l'esclavage en Guadeloupe au XIX^{e} siècle », dans *Esclavage et servitude aux Antilles, l'héritage antique et médiéval-XVII^{e}-XX^{e}*, sous la direction de Jean-Gabriel Montauban, Paris, L'Harmattan, 2015, pp. 135-146.

également sur le droit naturel : la liberté et la propriété. Initialement, la liberté était seulement accordée à l'esclave par un acte domestique. Mais certains colons récalcitrants pouvaient accorder des affranchissements dissimulés ou irréguliers. De cette nouvelle forme d'attribuer la liberté, il résulte une émergence d'une nouvelle catégorie d'esclaves appelés généralement « libres de fait », « libres de savane » à la Martinique. Ils sont en réalité des esclaves sans maître, dépourvus de la fameuse patente, le titre officiel de liberté[209].

Par cette procédure, le statut de l'esclave change, d'homme désintégré, déshumanisé et surexploité à homme libre. Ceci implique de considérer l'affranchissement comme une mesure partielle d'humanité. La procédure n'a pas permis de changer profondément le système colonial ni la pratique de l'esclavage, mais l'acte a été salutaire pour l'esclave opprimé dans les Antilles. Notre étude a également montré que ce mode d'acquisition de la liberté avait créé des avatars qui contournaient la juridiction coloniale dans les colonies, et l'esclave affranchi pouvait être plus sociable.

En revanche la question de l'esclavage colonial n'a pas été évoquée que dans le *Code noir*. Les ordonnances royales, les arrêtés ministériels, instructions administratives et certains règlements locaux ont contribué également à encadrer l'esclavage dans les colonies. Cette juridiction annexe mérite d'être examinée.

[209] Frédéric Charlin, « Une forme de résistance judiciaire à l'esclavage : les actions en affranchissement devant les juridictions françaises au XIX^e », *op. cit.*, p. 54.

CHAPITRE III - LE STATUT DE L'ESCLAVE DANS D'AUTRES DISPOSITIONS JURIDIQUES COLONIALES

Lorsqu'on examine la question de l'esclavage, on constate que le *Code noir* n'était pas l'unique réglementation de l'esclavage. Il y a aussi une juridiction annexe souvent produite par l'administration locale, et dans certains cas, des *Décrets, Arrêts* ou *Ordonnances* produits par la monarchie venaient en appui au *Code noir* pour renforcer les mesures sécuritaires et disciplinaires dans les colonies.

Le pouvoir monarchique est administrativement présent dans les colonies, par l'intermédiaire de ses représentants, notamment les administrateurs. Parmi eux, on pouvait voir les gouverneurs, les intendants, les procureurs ; tous étaient envoyés dans les îles pour faire appliquer les instructions qui leur étaient fournies par la monarchie. Ils ont la mission de veiller, de manière générale, à la bonne gestion des colonies ; ils reçoivent des conseils de gouvernance précis du roi, touchant, notamment, l'esclavage des Noirs et le commerce colonial. C'est au cœur de ces instructions que se retrouve toute l'attention monarchique à l'égard de l'institution esclavagiste.

Pour étudier le statut de l'esclave dans les autres textes juridiques coloniaux, on prend en compte deux types d'actes normatifs : ceux pris sur le territoire métropolitain, c'est-à-dire en France, par le roi ou son conseil ; et ceux pris dans les territoires coloniaux, par les représentants de l'autorité souveraine française. Nous allons nous intéresser aux diverses versions des recueils de législation coloniale, pour définir et déterminer juridiquement le statut de l'esclave dans ces textes. Pour analyser ces actes normatifs, on va se servir du texte de Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry intitulé *Loix et constitutions des colonies françoises sous le vent*, publié en 1784 est un condensé des décisions coloniales, des ordonnances royales et des arrêtés ministériels qui rendent compte des instructions des assemblées de l'autorité judiciaire et administrative à Saint-Domingue.

III.1- Les décisions des juridictions coloniales

Le statut de l'esclave dans les autres textes de la législation coloniale, notamment le *Code noir de la Martinique et* le *Projet de Loy sur le traitement et la police des negres serfs dans les colonies* de Malouet présente moins de différences par rapport au *Code noir*. Souvent, la même représentation et la même définition de son statut juridique alimentent ces textes. La plupart du temps, l'autorité souveraine rappelle l'exécution des dispositions, répondant ainsi à des abus perpétrés par certains colons, ou modelant l'application de certaines dispositions selon les convenances locales. Ainsi en 1789, Malouet, ancien intendant de la marine de Toulon, écrit un *Projet de Loy sur le traitement et la police des nègres serfs dans les colonies*. Dans l'optique d'améliorer les conditions des esclaves des îles, Malouet reconnaît les failles de l'exécution de l'ordonnance qui devait être observée pour l'instruction, le traitement et la discipline des esclaves[210].

Représentant des facettes multiples et des cas complexes, l'esclavage des Noirs dans les Antilles a contraint les autorités locales à repenser d'autres règlements. Le 5 février 1726, le roi stipule dans une ordonnance publiée la même année, et insérée dans le *Code noir de la Martinique* : « Sur la base des représentations qui nous ont été faites par les colons, il convient au bien & à l'avantage de nos dites colonies d'ajouter à certaines dispositions de l'Édit ou d'en retrancher, eu égard aux circonstances présentes[211] ». L'affirmation d'abroger ou de réécrire des lois adaptées au système colonial local à cette époque n'apporte pas de changements profonds par rapport au statut de l'esclave dans les Antilles.

L'administration coloniale était parfois confrontée à la définition exacte du statut de l'esclave dans les colonies. Ainsi les administrateurs n'hésitaient pas à revenir sur la nature de l'esclave dans leurs écrits. Le 10 mai 1742, dans un mémoire suivi d'une lettre[212], Jean-Charles de Bochart, sieur de Champigny, gouverneur général des îles du Vent, et César Marie de La Croix[213], intendant des îles du Vent, s'efforcent de définir la nature mobilière de l'esclave. Dans leurs écrits, ils reviennent sur la question de la nature juridique de l'esclave et ses suites quant

[210] Pierre victor Malouet, *Projet de Loy sur le traitement et la police des negres serfs dans les colonnies*, s. l, 1789, p. 276.
[211] *Code de la Martinique*, Saint-Pierre, Imprimerie Pierre Richard, 1767, p. 280.
[212] Archives nationales, série COL F^3 90, *Extrait de la lettre du Ministre à M. Bégon, Intendant des Isles, sur la proposition de rendre les nègres eunuques pour le marronnage à la 3ème fois*, 27 mai 1705, p. 19.
[213] Archives nationales, série COL F^3 250, *Code de la Martinique, Extrait de la lettre du Ministre à M. de Vaucresson*, 25 juillet 1708, p. 642.

aux successions. Ne pouvant pas redéfinir la nature de l'esclave, ils réaffirment le statut accordé par le *Code noir* en déclarant : « Les esclaves sont meubles de leur nature et ils sont déclarés tels par l'Édit de 1685 […][214] ». De ce point de vue, ces textes restent en adéquation avec les dispositions du *Code noir* de 1685 sur le statut de l'esclave dans les colonies.

Dans la série des décisions coloniales, la protection du patrimoine des colons reste au centre de la législation. Souvent, la nature et la condition des esclaves sont très peu abordées. De ce fait, l'ordonnance royale du 20 avril 1711, reprise par le député Émilien Petit dans le *Traité sur le gouvernement des esclaves*, rappelle aux propriétaires qui afferment leur habitation, l'exécution de l'article 54 de l'ordonnance, du mois de mars 1685, que cette protection du « capital humain » peut s'étendre jusqu'au remboursement des esclaves suppliciés. C'est ainsi que les esclaves ayant commis un délit ou un crime qui peut entraîner la peine de mort, parviennent à échapper à leur sentence, avec la complicité de leur maître. Ainsi l'État verse au maître une indemnité correspondant à sa valeur. Dans ce cas de figure, Moreau de Saint-Méry rappelle l'arrêt du conseil de la Martinique du 16 juillet, 1665 :

> La plus ancienne autorité ordonne le remboursement du prix des Nègres suppliciés à leurs Maîtres. Il est juste que la sûreté, que la mort d'un coupable procure à toute la société ne coûte pas un sacrifice trop cher à un seul individu ; d'ailleurs c'est le moyen de déterminer les maîtres à livrer à la justice leurs esclaves criminels[215].

Cette disposition montre que les décisions coloniales étaient partiales. De ce point de vue, l'esclave est considéré comme un laissé pour compte. Cette conception est bien présente dans l'*Ordonnance royale du 20 avril 1711 concernant la stipulation sur la mortalité et le déchet des esclaves, dans les baux et les fermes*, qui ordonne que les gardiens nobles & bourgeois usufruitiers, amodiateurs, et autres jouissants des fonds auxquels sont attachés des esclaves qui travaillent, ne seraient point tenus, après leur administration finie, de rendre le prix de ceux qui seraient décédés, ou diminués par la maladie, vieillesse ou autrement[216]. Cette ordonnance déresponsabilise le maître d'esclave de la prise en charge de son esclave.

Dans un registre similaire et en rapport avec le statut de l'esclave dans les colonies, certaines décisions coloniales émettent des objections à une possibilité de changement de statut et de rang social dans les Antilles. C'est ce que justifie la *Lettre en commandement du 7 janvier*

[214] Archives nationales, série COL F[3] 90, *Mémoire sur les deux questions suivantes*, 10 mai 1742, p. 47.
[215] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome I, *op. cit.*, p. 148.
[216] *Ordonnance royale* du 20 avril 1711, cité par Emilien Petit dans, *Traité sur le gouvernement des esclaves*, *op. cit.*, p. 53.

1767, adressée aux conseils de la colonie de Saint-Domingue sur l'état des Indiens & Nègres sur la reconnaissance de leur titre de la noblesse par le roi. De cette demande, il résulte :

> Une différence essentielle entre les Indiens et les Nègres ; la raison de cette différence est prise de ce que les Indiens sont nés libres et ont toujours conservé l'avantage de la liberté dans les colonies ; tandis que les Nègres, au contraire n'y ont été introduits que pour y demeurer dans l'état d'esclaves : première tache qui s'étend sur tous leurs descendants et que le don de la liberté ne peut effacer. Il suit de la distinction qui vient d'être établie que ceux qui proviennent d'une race indienne doivent être assimilés aux sujets du roi originaires d'Europe, & qu'ils peuvent en conséquence prétendre à toutes charges & dignité dans les colonies. Et exclut ceux qui sortent d'une race nègre de toute espèce de fonction & charges publiques ; cette tache doit s'étendre jusqu'à les exclure de l'enregistrement de titre de noblesse, dont ils voudraient réclamer les privilèges dans la colonie[217].

La relation qui lie l'esclave et la colonie dans cet énoncé est de l'ordre de la subordination : la qualité humaine est juridiquement déniée à l'esclave. Cette décision juridique s'inscrit dans la logique de certains articles du *Code noir* qui présentent l'esclave noir comme une machine de production destinée à enrichir son propriétaire. C'est ce qui explique le refus de lui accorder une distinction sociale dans les colonies. Mais il convient de rappeler que ces décisions n'étaient pas strictement appliquées dans toutes les colonies puisque les lois dans les colonies variaient et restaient à la seule convenance des propriétaires.

Dans ces colonies où la population esclave dépassait largement le nombre des Européens, et où le travail des esclaves était le moteur de l'économie, ainsi que son plus grand investissement en capital, les décisions coloniales et le *Code noir* affectaient tant les relations sociales, religieuses que patrimoniales entre les classes[218]. C'est pourquoi des mesures coercitives ont été mises en place pour contrôler le flux de ces êtres voués à l'exploitation. De même, le maintien permanent de leurs chaînes s'explique comme une exigence qui pouvait garantir l'ordre dans les colonies.

Dans les décisions coloniales telles qu'elles étaient appliquées dans les colonies, on pouvait voir une marque de l'idéologie coloniale et de l'esclavagisme. Sinon comment les simples décisions et déclarations auraient-elles pu avoir comme centre d'intérêt la réglementation de la discipline et de la police des noirs dans les colonies de l'Amérique, alors

[217] *Ordonnance royale* du 20 avril 1711, cité par Emilien Petit dans, *Traité sur le gouvernement des esclaves*, *op. cit.*, p. 274.
[218] Valentine Palmer Vernon, « Essai sur les origines et les auteurs du *Code Noir* », dans *Revue internationale de droit comparé*, vol 50 n°1, Janvier-mars, 1998, pp. 111-140.

que ces colonies avaient une diversité ethnique ? La justification de cette conception trouve son fondement dans le statut anthropologique de l'esclave. Certaines décisions juridiques montrent que la loi coloniale était appliquée sur la base des éléments plus ou moins essentialistes. Pour souligner cette dimension atypique, Hubert Pruvost s'interroge : « Que conclure de toutes ces dispositions légales, où l'on serait tenté de voir surtout l'incohérence de contradictions fondamentales au statut de l'esclave ?[219] » Lorsqu'on examine l'historiographie de cette juridiction, l'on constate qu'elle a été régulièrement modifiée notamment en 1723, et en 1738. Ces modifications interviennent pour amender l'article 7 et l'article 30 du *Code noir* en rapport avec les marchés du dimanche, et des témoignages portés en justice par les esclaves. Mais ce changement est dû à l'évolution des pratiques du commerce des esclaves et à la prise de conscience de certains acteurs politiques. Cependant, le sort de l'esclave noir reste partiellement inchangé.

Dans certains cas, l'administration et les militaires avaient le pouvoir d'user et de jouir des services et du rendement des esclaves sans qu'ils ne soient véritablement propriétaires de ces derniers, manifestant ainsi le droit d'usage ou de « l'usufruit[220] » sur l'esclave. Compte tenu des multiples tâches que l'esclave doit régulièrement remplir, le 10 janvier 1717, le gouverneur-général, a rédigé une ordonnance qui abolit le droit d'usage établi sur les Nègres, en faveur des officiers militaires et de l'administration[221]. Cette ordonnance intervient pour abroger le règlement qui autorisait la surexploitation de l'esclave d'une part par l'administration coloniale et d'autre part parce qu'elle met l'esclave à l'abri des mauvais traitements et garantit l'attachement de l'esclave à son maître. La réalité du monde colonial et l'attitude des colons à l'égard de l'intense activité économique ont fait de l'esclave noir un outil de production des denrées coloniales indispensables pour la métropole. C'est ce qui explique parfois le caractère complexe du statut juridique de ce dernier.

Le jugement arbitraire était régulier dans les décisions coloniales, et dans les affaires judiciaires qui concernaient les Noirs esclaves. Sans preuve ni appel à témoin lors du jugement, l'esclave pouvait être condamné, voire pendu sur la place publique. Moreau de Saint-Méry rapporte que, le 22 septembre 1762, le conseil du Cap a traité une affaire portant sur la désertion

[219] Hubert Pruvost, « La traite et le « code noir », dans *Revue Écrits de Paris*, n° de janvier, Paris, 1962, p. 58.
[220] L'usufruit est le droit de jouir des choses [L'esclave était considéré comme une chose selon son propriétaire] dont un autre a la propriété, comme le propriétaire lui-même mais a la charge d'en conserver la substance. *Code civil*, article 578, Paris, Dalloz, 2008, p.777.
[221] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome II, *op. cit.*, p. 541.

et la rébellion des Nègres. Il indique qu'un Arrêt du conseil du Cap, avait pris une décision arbitraire pour condamner un esclave sans remplir aucune formalité. Le conseil avait condamné deux Nègres à être pendus, parce qu'ils étaient considérés comme chefs d'une révolte[222], sans tenir compte de leur présomption d'innocence. Sans tirer les conséquences ni respecter les formalités judiciaires, le procureur-général du roi, le Conseil général des colonies, après avoir entendu la nature du fait, et après avoir entendu les Officiers de la juridiction présents à ladite Assemblée y a déclaré :

> Lesdits deux nègres Alexandre et César, dument atteints et convaincus de désertion, soulèvement et rébellion les armes à la main, la justice condamne lesdits Alexandre et César d'être pendus et étranglés jusqu'à ce que mort s'ensuive par l'exécuteur de la Haute-Justice dans la place d'armes de cette ville, et ensuite leurs têtes coupées et portées sur l'habitation de leur maître, et y être élevées sur des piquets pour servir d'exemple[223].

Mesures arbitraires ou décisions répressives, la loi coloniale sur l'esclavage des Noirs est un instrument, qui dans son application sert très peu la cause des esclaves. Les jugements rendus permettent souvent de renforcer le pouvoir des colons. Ces mesures illégales étaient considérées comme des éléments dissuasifs par les colons pour permettre aux esclaves de renoncer à leur intention de quitter l'habitation ou à tout projet conduisant à léser le maître ou la colonie. Ceci peut expliquer que les décisions coloniales dans leur application n'ont pas remis en cause le principe de l'esclavage, mais elles étaient utilisées à des fins hégémoniques ou idéologiques. Les modalités de jugements étaient établies sur des critères aléatoires et subjectifs, et variaient selon les affections, les haines ou les intérêts personnels.

Toujours dans le même registre, les sanctions prononcées à l'égard des Noirs esclaves étaient établies sur la base des soupçons qui pesaient sur les assemblées organisées par les esclaves. La législation n'hésite pas à condamner arbitrairement tout attroupement la nuit, au motif que ce ne peut être qu'à mauvais dessein que les esclaves se regroupent la nuit[224]. Sans être explicite, le texte exige le respect de cette instruction sous peine de répondre des mauvais événements[225]. Lorsqu'un événement tragique ou une autre circonstance advenait sur une habitation, par exemple une mort suspecte, un pillage ou un enfant malade, après une assemblée

[222] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent,* tome II, *op. cit.*, p. 781.
[223] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent,* tome II, *op. cit.*, p. 781.
[224] *Idem.*
[225] *Idem.*

nocturne dans une habitation, tous les esclaves y ayant participé étaient automatiquement condamnés sans la moindre enquête préalable.

Loin d'accepter cette législation d'exclusion, les esclaves ont trouvé des palliatifs pour se rassembler. Les églises leur servent de refuge. Selon Moreau de Saint-Méry, le Conseil du Cap serait intervenu « le 18 février 1761 [226] » et cela traduit aussi l'échec de l'article 16 du *Code noir* qui défendait les attroupements dans les colonies, mieux, la ruse des esclaves qui couvrent les assemblées du voile de l'obscurité et de celui de la religion en se réunissant la nuit dans les Églises[227]. Mais ce constat a donné lieu à une loi très coercitive en défendant à tous les esclaves de s'assembler dans les Églises ou les Chapelles, après le soleil couché et depuis midi jusqu'à deux heures[228]. Cette disposition appliquée de manière aléatoire et peu conventionnelle a contribué au déni de droit dans les colonies. Si on a évoqué le caractère arbitraire de ces décisions coloniales, c'est pour montrer le côté antinomique dans l'organisation des colons et dans la justice de colonies. Au regard de cette législation, les esclaves bénéficiaient très peu de la protection juridique, et ces décisions accordaient aux maîtres un champ de pouvoir plus élargi pour bien asseoir leur autorité.

Pourtant, dans l'ensemble, l'administration locale des colonies, sous l'Ancien Régime, reflète une volonté d'assimilation : chaque colonie a des organes administratifs inspirés de ceux des provinces françaises. Or, dans la pratique, leur statut est fort différent de celui de la métropole, à cause, d'une part, de la spécificité de leurs structures socio-économiques, et, d'autre part, de la domination de type colonial, car les colonies sont en fait des régions assujetties à la métropole[229].

Au regard de la représentation du statut juridique de l'esclave dans le système colonial, on retient que les décisions juridiques étaient instrumentalisées et mises au profit des colons. L'esclave n'est qu'un individu destiné à servir les colonies, à produire la fortune des habitants et celle du royaume. De ce fait, l'esclave était dépourvu de tout droit ; seule sa catégorisation en tant que propriété était mise en valeur. Même la dimension anthropologique qui était partiellement accordée à l'esclave dans le *Code noir* n'était pas prise en compte dans les décisions coloniales. Dans la déclaration d'août 1777, la question ethnique fait figure

[226] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome II, *op. cit.*, p. 541.
[227] *Idem*.
[228] *Idem*.
[229] Céline Ronsseray, *Administrer Cayenne sociabilités, fidélités et pouvoirs des fonctionnaires coloniaux en Guyane française au XVIII^e siècle*, thèse soutenue à l'Université de la Rochelle, 2007, p. 118.

d'argument primordial dans les colonies. Elle déclare : « Le nombre des esclaves s'est augmenté si fort en France, et depuis, qu'il en est résulté un sang mêlé, qui se multiplie tous les jours, par la communication qu'ils ont avec les blancs[230] ».

La même réflexion a été faite par l'amirauté, c'est-à-dire le haut commandement de la marine militaire de France. Elle déplore : « l'introduction de cette espèce d'hommes dont le nombre & la qualité du sang, ainsi que la nuance de couleur, ne peut qu'altérer l'uniformité de celle des habitants de ce royaume[231] ». Si l'on évoque cette réflexion, c'est pour montrer l'intérêt que la législation coloniale accordait aussi à la question raciale dans les colonies, et combien ces décisions traduisent la méfiance de l'homme blanc à l'égard de l'homme noir. Cette question sera largement abordée dans la troisième partie de ce travail au chapitre réservé à « L'abolition et l'émancipation politique des noirs ».

En définitive, le statut de l'esclave dans les décisions coloniales de l'époque tient fortement à l'idée de « bien meuble » au sens du *Code noir*, l'esclave étant rattaché à sa condition d'homme servile. Quant à sa dimension humaine, elle n'est pas prise en compte par les décisions coloniales. L'absence de cette réalité rend les décisions plus implacables à l'égard des esclaves justifiant ainsi un fort taux de décisions répressives et punitives dans les colonies sans accorder une vraie personnalité juridique à l'esclave.

III.2- Les mémoires et les instructions sur l'esclavage dans les colonies

Dans ce sous-chapitre, il s'agit d'examiner les mémoires et les instructions des administrateurs coloniaux. Ces documents sont aussi des sources importantes dans la compréhension du discours de l'esclavage. Dans la nomenclature de l'administration coloniale figurent le gouverneur général, l'intendant, l'officier d'épée et l'officier de plume, tous étant au service du roi dans les colonies. Certaines de leurs prérogatives sont communes, notamment la rédaction des ordonnances, l'accord sur les affranchissements ou le maintien de la sûreté. Ils établissent des règlements, veillent sur la gestion des deniers royaux destinés à l'intérieur des troupes, aux munitions et aux vivres[232].

---

[230] Déclaration royale d'août 1777 citée par Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome IV, *op. cit*., p. 602.
[231] Archives nationales, série COL F^3 264, *Code de Saint-Domingue, Ordonnance de nosseigneurs de l'amirauté de France touchant les gens de couleur*, 7 juillet, 1777, p. 305.
[232] Michel Verge-Fransceschi, « Gouverneur et Intendant des colonies françaises », dans *Dictionnaire d'histoire maritime*, tome II, Paris, Robert Laffont, 2002, pp. 681-685.

Le commerce et l'esclavage dans les colonies sont intimement liés depuis la création de la Compagnie des Indes occidentales le 26 mai 1664. Cette observation est bien présente dans les instructions royales, rédigées sous forme de mémoires que l'on remettait aux administrateurs qui partaient aux Antilles. Ces mémoires traduisaient la perception que le roi se faisait des colonies esclavagistes. Par rapport à l'esclavage, les habitants doivent être suffisamment fournis en nègres[233]. Dans ces instructions, on note une véritable politique d'approvisionnement de masse en esclaves que pratique la monarchie française dès le début du XVIII[e] siècle. Cette décision a été l'élément déclencheur d'autres instructions qui ont encouragé la traite. Tous ces textes émanant de l'autorité monarchique et de l'autorité coloniale avaient pour but de réglementer le commerce dans les colonies, d'encadrer la vie des esclaves, de garantir la pérennité du commerce.

Pour montrer son attachement à ses instructions et l'importance qu'il accorde au travail dans les colonies, le roi ordonne de surseoir toutes les procédures, permettant aux esclaves de venir en métropole. Il ordonne de renvoyer certains Nègres dans les colonies dans le même état qu'ils étaient avant[234]. C'est-à-dire en tant qu'esclaves. Ceci dans l'optique d'approvisionner les colonies en esclaves. Dans l'instruction du 4 janvier 1723 envoyée au sieur Blondel, intendant des îles du Vent, la consigne reste la même. Cette instruction stipule : « Il rendra compte de la quantité des Nègres qui seront introduits par les vaisseaux si elle est suffisante pour les cultures. La Compagnie des Indes qui pratique le commerce sur la côte de Guinée et du Sénégal prend une décision de fournir les Nègres abondamment[235] ». Le 5 février 1726, une autre instruction est publiée, elle portait sur les donations faites à des personnes de sang mêlé, et le recel d'esclaves[236]. Cette instruction statue sur les affranchis qui retiennent des esclaves fuyards. Elle prévoit une amende de trois cents livres pour chaque jour de rétention. Ces instructions ont permis d'accélérer le processus du commerce de la traite négrière au XVIII[e] siècle tout en incluant la déshumanisation des noirs dans ce commerce. Les instructions ne se focalisent pas sur la personnalité juridique des esclaves, elles les considèrent plutôt comme un outil de travail. Par contre, il était facile de voir qu'un colon n'était autre chose qu'un planteur

[233] Archives nationales, série COL F[3] 68, *Instruction que le roi a ordonné être mise en main du Sieur de Vaucresson, Intendant des Isles*, 10 juin 1705, p. 39.
[234] Archives nationales, série COL F[3] 274, *Code de Saint-Domingue, Lettres patentes qui ordonnent la surséance du jugement des procès pendant les amirautés en France concernant l'état des nègres*, 3 septembre 1776, p. 151.
[235] Archives nationales, série COL F[3] 69*, Mémoire du roi pour servir d'instructions à Blondel de Jouvancourt, intendant des Isles du vent*, 4 janvier, 1723, p. 16.
[236] Archives nationales, série COL F[3] 67, *L'Ordonnance sur les donations faites à des personnes de sang mêlé, & le recelé d'esclaves*, 5 février, 1726, p. 14.

libre sur le sol esclave[237], parce que dans la représentation coloniale, les colonies sont les sols travaillés par les esclaves.

Comme un signe annonciateur, le *Mémoire* du roi publié 15 mars 1718 sur l'esclavage colonial mettait déjà en évidence deux aspects qu'il trouvait positifs pour la France. Ce mémoire reconnaît la servitude coloniale. Il souligne : « Elle [la servitude coloniale] a ce double avantage qu'elle ne dépeuple point la métropole, et que les bas prix de cette espèce de main-d'œuvre donnent plus d'étendue et de solidité aux richesses des colonies[238] ». Ce discours était fréquent dans les instructions et mémoires des colonies. Cette perception reflète l'état d'esprit de l'époque.

Dans les instructions du roi de 1771 adressées aux administrateurs des îles du Vent à l'instar de la Martinique et de la Guadeloupe, le roi réaffirme la nécessité de cultiver la terre pour l'intérêt de la métropole. Il écrit : « La population des esclaves est la plus essentiellement utile aux colonies. Les esclaves y sont chargés de tous les travaux, c'est d'eux que dépendent les succès de la culture, conséquemment la richesse des colonies[239] ». Autrement dit, l'esclavage n'était plus qu'au service d'un particulier, mais à celui de l'intérêt commun ; par conséquent, l'esclavage était considéré comme une institution publique. Sous cet angle, l'esclavage reste la clé de voûte du système colonial français. Régulièrement, ces instructions, mémoires, ordonnances et arrêts mettent en exergue l'intérêt commercial plus que l'humanité des esclaves. Souvent, les dispositions qui convergent vers la protection des esclaves ne sont définies qu'à partir de l'intérêt purement mercantile. Il ne s'agit pas d'un humanisme de conviction, mais de l'inquiétude des révoltes.

Cette volonté d'accommoder les Noirs avec l'esclavage est un discours subtil qui consistait à restreindre des affranchissements ; c'était aussi une méthode utilisée pour répondre aux révoltes qui se propageaient dans les colonies, et précisément à Saint-Domingue où le rapport de force avait pris des proportions inquiétantes, et où l'on voyait « quinze Esclaves

[237] Durand-Molard, *Code de la Martinique*, tome II, Saint-Pierre, Jean-Baptiste Thounens, nouvelle édition, 1807, p. 347.
[238] Archives nationales, série COL F[3] 68, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur Silvecanne intendant des Isles du Vent*, le 15 mars 1718, p. 240.
[239] Archives nationales, série COL F[3] 71, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction aux Sieurs comté de Nozières maréchal de camp commandant général et le président Tacher intendant des Isles du Vent*, 30 novembre, 1771, p. 164.

contre un Blanc ». Malgré cette préoccupation, le roi demande aux administrateurs de Saint-Domingue de veiller à maintenir les esclaves nègres dans une juste dépendance[240].

Certaines instructions publiées après la promulgation du *Code noir* se focalisaient plus sur la rentabilité du commerce colonial et sur le désir de conserver les Noirs en esclavage. De ce fait, les instructions adressées dans les colonies mettent l'accent sur la possibilité d'adoucir les mauvais traitements, et non de s'attaquer au principe de ce commerce. En 1777, le roi donne des instructions aux administrateurs de colonies sur la question du sort des esclaves. Il soutient : « On réussirait sans doute beaucoup mieux en adoucissant le sort des esclaves en leur faisant perdre, s'il était possibile par les bons traitements, le désir de la liberté[241] ». Dans ce propos, l'instruction insiste sur un assouplissement du régime atroce imposé aux esclaves, sans doute pour éviter des velléités de rébellion.

Si l'on tient compte des influences de ces instructions dans l'esclavage colonial aux Antilles, on constate que la monarchie a contribué à l'essor de l'esclavage dans les colonies par le biais de ses réglementations et par son soutien constant aux colons. Elle ne s'est pas prononcée pour l'abolition de la traite ni pour une reconnaissance de la dimension anthropologique de ces esclaves dans les colonies. À la différence de certains théoriciens ou administrateurs qui développent des arguments sur l'utilité de l'esclavage, la monarchie française se limite à préciser son intérêt quant à la mise en valeur des cultures coloniales antillaises.

Dans le même registre, certains administrateurs des colonies rendaient compte au roi pour l'informer des difficultés auxquelles ils étaient confrontés. Dans leurs mémoires, ils livrent leur vision de la traite et du commerce colonial. Ces mémoires viennent ainsi compléter la vision inscrite dans les ordonnances du roi.

Certains administrateurs coloniaux et certains colons n'hésitent pas à suivre *ad litteram* les instructions du roi et de soutenir que l'esclavage est bon pour les colonies. Parmi les tenants de cette réflexion, on peut citer Joseph Dupré, représentant des manufactures du Languedoc, farouche opposant à toute réforme du système esclavagiste. Chez Joseph Dupré, la relation entre les colonies et l'esclavage est directement établie. Il affirme : « Autant les colonies sont

[240] Archives nationales, série COL F[3] 69, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur de Larnage, gouverneur et lieutenant général pour sa majesté aux Isles sous le Vent de l'Amérique*, 10 juin, 1737, p. 157.
[241] Archives nationales, série COL F[3] 72, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur marquis de Bouillé maréchal de camp gouverneur de la Martinique et au Sieur Tascher intendant de la même colonie*, 7 mars 1777, p. 6.

nécessaires à la métropole, autant les Noirs sont indispensables à nos colonies[242] ». Cette corrélation traduit l'envie de maintenir l'esclavage dans les colonies. Joseph Dupré montre que l'esclavage et la colonie sont interdépendants, par conséquent, on ne peut les séparer. Le discours de Dupré intervient au moment crucial du débat sur l'abolition de l'esclavage.

Parallèlement, dans un autre discours de même résonance, Pierre Victor Malouet reconnaît : « L'affranchissement [des nègres] est impossible ; la prolongation de la servitude & de la traite qui l'alimente est indispensable, jusqu'à ce que nous reconstruisions, sur de nouveaux fondements, une portion de l'édifice social.[243] » En revanche, Malouet met en relief l'idée de réformer et d'adoucir l'esclavage et non de supprimer cette institution dans les colonies. C'est pourquoi, dans sa *Collection de mémoires et correspondances officielles sur l'administration des colonies*, il écrit : « Qu'un châtiment modéré suffit pour contenir [le nègre] ; que la peine capitale ne doit être prononcée contre lui que dans les cas de révolte, assassinat, incendie.[244] »

Sous cet angle, Malouet est conscient que l'esclavage a des dérives, mais qu'il faudrait des lois pour garantir la sécurité des esclaves. Mais les intérêts des lobbies coloniaux sont plus importants que le respect de la dignité humaine. Posséder des esclaves est un signe de richesse. Le commerce colonial, qui dépend de l'esclavage, est l'apport économique par excellence de la France. En 1775, cette perspective figurait déjà dans le *Mémoire* du roi envoyé au capitaine de vaisseau d'Arbaud, lors de sa nomination en qualité de gouverneur de la Guadeloupe. Ce *Mémoire* abordait l'idée de sauvegarder les intérêts de la monarchie dans les colonies. Il écrit : « Ce n'est que pour le commerce que les colonies sont utiles au royaume, et ce n'est que par la culture qu'il peut se soutenir et s'accroître […]. Mais s'il faut que les colonies soient riches, elles ne doivent l'être aussi qu'au profit du commerce national[245] ». Ce point de vue montre qu'une partie de l'économie dépend du travail des esclaves noirs et des intérêts de la traite négrière.

---

[242] Joseph Dupré, *Mémoires sur le commerce en général et celui du Languedoc dans ses rapports avec les Echelles du Levant, la Compagnie des Indes & la Traite des Noirs*, Paris, Imprimerie nationale, 1790, p. 25.
[243] Pierre-Victor Malouet, *Mémoire sur l'esclavage des nègres, dans lequel les motifs proposés pour leur affranchissement, ceux qui s'y opposent, & les moyens praticables pour améliorer leur sort*, Neufchâtel, [s.é.], 1788, p. 9.
[243] Pierre-Victor Malouet, *Mémoire sur l'esclavage des nègres, dans lequel les motifs proposés pour leur affranchissement, ceux qui s'y opposent, & les moyens praticables pour améliorer leur sort*, *op. Cit.*, p. 13.
[244] Pierre-Victor Malouet, *Collection de Mémoires et Correspondances officielles sur l'administration des Colonies*, tome II, Paris, Boudouin, an 10, [1801], p. 10.
[245] *Mémoire du Roy pour servir d'instructions au sieur d'Arbaud, capitaine de vaisseau, Gouverneur de la Guadeloupe, et président de Peynier*, Paris, 1775, p. 23.

L'idée de maintenir l'esclavage en adoucissant ce système était répandue dans le milieu colonial. C'était un moyen de rendre ce commerce acceptable. Certains comme Pierre-Joseph Laborie, avocat au Parlement, procureur général au Cap Français, n'hésitent pas à soutenir explicitement ce commerce. Dans ses *Réflexions sommaires adressées à la France et à la colonie de Saint-Domingue* à propos de l'esclavage des Nègres, Laborie affirme : « La France ne peut plus se passer de colonies, ce sont elles qui lui procurent une supériorité énorme de prospérité & d'opulence [...]. L'affranchissement est donc une belle chimère, parce que l'esclavage des Nègres est un mal nécessaire[246] ». Ces réflexions ne proposent pas une solution pouvant permettre d'abolir ce commerce. À cet égard, les différentes prises de position de ces auteurs peuvent être interprétées comme les prémisses du discours antiabolitionniste au XVIII^{e} siècle. Ce qui est intéressant dans ces mémoires, c'est la cohérence du discours sur le maintien des esclaves dans les chaînes et l'invitation au développement du commerce dans les colonies. Comme on le constate, la question de l'humanité des esclaves est quasi absente des mémoires de ces administrateurs.

L'évolution du commerce et de la traite n'échappe pas au contrôle de la monarchie. Pour faciliter et encourager ce commerce, celle-ci intervient parfois en réformant la réglementation dans les sens d'un assouplissement. Dans cette perspective, les administrateurs œuvrent pour que l'exécution de ces lois soit effective dans les colonies et que le commerce se déroule sans difficulté. Certaines dispositions proposent même de détaxer les cargaisons des navires négriers pour favoriser la traite négrière. De ce point de vue, Moreau de Saint-Méry rapporte que dans l'ordonnance prescrite par sa majesté en 1669 indique que tous les particuliers français qui feront à l'avenir la traite des Nègres de Guinée aux îles de l'Amérique, seront exempts du droit de cinq pour cent qu'ils avaient accoutumé de payer pour lesdits Negres[247] ». Dès 1716, le roi accorda la permission à Rouen, à La Rochelle, à Bordeaux et à Nantes de faire librement le commerce des Nègres. En 1768, le roi exempta le droit de 10 livres par tête de Nègre introduit aux colonies par les négriers de Bordeaux, de Saint-Malo, du Havre, d'Honfleur. Ces décisions visent à encourager les colons à importer davantage les Nègres dans les colonies. Par ces procédures, les décisions royales entendent dédouaner les colons des taxes sur l'esclave importé dans les Antilles françaises.

[246] Pierre-Joseph Laborie, *Réflexions sommaires adressées à la France et à la colonie de S*aint-*Domingue*, Paris, Chardon, [s. d.], p. 35.
[247] L'arrêt du conseil d'état qui décharge les trafiquants aux îles du droit de six lires par tonneau, publié le 9 décembre 1669, cité par Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent* tome I, *op. cit.*, p. 197.

Certains mémoires et d'autres écrits évoquent la différence raciale comme argument pour condamner et juger, voire maintenir absolument une autre partie de l'humanité dans les chaînes. À la fin des années 1750, la question de la race prend forme avec le cas d'un esclave indien nommé Francisque, originaire de Pondichéry, donc « Indien de nation » et non un Nègre venu d'Afrique. Selon les faits, Francisque a été affranchi par l'Amirauté de France conformément au principe du sol libre établi dans les colonies. Mais, une fois le jugement prononcé, son ancien propriétaire fait appel au Parlement de Paris. Pour sa défense, le procureur s'est appuyé sur le principe du sol libre fixé par l'Amirauté, et il a ajouté un autre argument à caractère racial. Pour lui, Francisque en tant qu'Indien ne pouvait se voir appliquer la législation sur l'esclavage colonial parce que celle-ci était strictement réservée aux personnes d'origine africaine. En effet, cet argument a justifié la liberté de l'Indien. Ainsi l'argument ethnique, circulé dans le *factum* composé par les défenseurs de l'Indien, eut un certain écho dans l'opinion avertie[248].

Les colons savent que l'usage des esclaves noirs pour la production des denrées est indispensable. C'est ainsi qu'en 1777, Michel-René Hilliard Auberteuil, avocat exerçant à Saint-Domingue, procureur du roi à l'île de la Grenade et grand défenseur du commerce colonial, n'a pas dissocié le commerce des Noirs d'autres types de commerce. Il réaffirme sa solidarité aux colons qui pratiquent de mauvais traitements sur leurs esclaves sous prétexte qu'ils sont leur propriété. Il déclare : « Je considérerai donc les Nègres, comme arrachés au sol, & la propriété que nous exerçons sur eux comme suite de la propriété des terres. Je ne m'arrêterai point à examiner si cette propriété est légitime, elle est du moins avantageuse[249] ». Ces discours mettent en relief la protection des intérêts des colons de la traite négrière. Hilliard Auberteuil pense que pour garantir le bon fonctionnement de la colonie, il faut recourir à un ordonnancement social strict, fondé sur la suprématie blanche, elle-même dépendante d'un codage visuel des différenciations sociales efficace pour la maintenir face à un nombre incomparablement supérieur d'esclaves[250]. En d'autres termes, Hilliard Auberteuil entend poser les bases d'un ordre social fondé sur la race, foncièrement inégalitaire. Ce sont les avatars de ce discours qu'on retrouvera plus tard dans les idéaux du « Club de Massiac[251] ».

---

[248] Joly De Fleury, De la Roue & Collet, *Mémoire signifié pour le nommé Francisque, Indien de nation*, Paris, chez P. G. Simon, 1759, p. 24.

[249] Michel-René Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue, ouvrage politique et législatif*, tome second, Paris, Grangé, 1777, p. 132.

[250] Michel-René Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue, ouvrage politique et législatif*, tome second, *op. cit.*, p. 135.

[251] Ce club doit son nom au marquis de Massiac qui possédait un hôtel à la place des victoires dédiées aux victoires de Louis XIV. Ce regroupement de colons répond à la fois à l'ambition de voir nommer des représentants des colonies à l'Assemblée nationale et de constituer aussi un rempart aux idées libérales des philanthropes notamment à la Société des Amis des Noirs. Louis Henri Marthe (1753-1794), marquis de Gouy d'Arcy, l'un des membres

Dans les mémoires des administrateurs et de certains négriers, les justifications théoriques ne manquent pas. D'autres s'appuient sur la conception antique de l'esclavage, évoquant pour certains la théorie de l'esclavage par nature d'Aristote. Cette conception de l'esclavage est perceptible chez le colon et planteur de Saint-Domingue David Duval Sanadon. Ce défenseur de la traite négrière n'a pas hésité de s'appuyer sur l'état naturel de l'esclavage pour justifier ses positions. Il soutient :

> Les colonies ne peuvent être cultivées que par des Nègres esclaves. […]. Par des Nègres esclaves, parce que tel était originairement leur sort en Afrique ; parce que tel a été jusqu'aujourd'hui leur sort dans les colonies ; parce qu'il serait impossible de les contenir s'ils venaient à être affranchis[252].

La nécessité de garder les esclaves dans la servitude est bien exprimée. Le point de vue des administrateurs coloniaux et des habitants des îles sur l'esclavage et le sort des esclaves permet de comprendre en raison des intérêts, de la méfiance et parfois du rejet, que le droit confirme dans certains cas le déni d'humanité. La connotation du discours de Duval Sanadon est très esclavagiste et cela peut être considéré comme le résumé de la pensée des esclavagistes. Le discours sur l'esclavage abordé dans les mémoires des colons n'est pas très différent des énoncés développés dans les ordonnances et les instructions royales. Le dénominateur commun de ce discours reste l'esclavage, et le statut de l'esclave reste inchangé puisqu'il est assimilé à un outil destiné au travail de la terre.

Cette conception est aussi partagée par le député nantais Joseph-Michel Pellerin qui justifie la servitude coloniale par l'appartenance ethnique. Selon son point de vue, « Les Noirs sont […] une race condamnée à servir tous les autres peuples de la terre.[253] » Son discours est porteur d'une certaine idéologie ; il est marqué par la présence de stéréotypes raciaux et par l'infériorisation de l'Autre dans l'optique de le maintenir dans une position amoindrie et incapable d'être autonome. Pour Joseph-Michel Pellerin, « les causes qui, chez les peuples de

---

fondateurs du Club de Massiac s'oppose à toute réforme coloniale. Pour mieux comprendre la création du club de Massiac, on peut se référer à l'œuvre de Gabriel Debien intitulée *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution. Essai sur le Club de Massiac (Août 1789-Août 1792)*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 58.

[252] David Duval Sanadon, *Réclamation et observation des colons sur l'idée de l'abolition de la traite et de l'affranchissement des nègres,* Paris, [s.é.], 1789, p. 25.

[253] Joseph-Michel Pellerin, « Réflexions sur la traite des Noirs, 1790 », dans *Des Chaînes à la liberté, anthologie de textes sur les traites négrières et l'esclavage aux 18e et 19e siècles*, Apogée, Rennes, 1998, p. 84. Cette réflexion est un Discours non prononcé à l'Assemblée Nationale par Joseph-Michel Pellerin, sur la traite des noirs, lors de la séance du 1er mars 1790. Il a été publié en intégralité dans *Archives Parlementaires* de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799) Tome XI - Du 24 décembre 1789 au 1er mars 1790. Paris : Librairie Administrative P. Dupont, 1880. pp. 768-771.

l'Antiquité, autorisaient l'esclavage, sont celles qui le permettent chez les Africains[254] ». Il établit le parallèle avec l'esclavage romain. Or, les enjeux de la traite des Noirs ne sont pas les mêmes que ceux de l'esclavage gréco-romain. Si les vaincus devenaient esclaves chez les Grecs et les Latins, les Nègres, eux, sont victimes de l'intérêt économique et de l'idéologie coloniale.

Le discours des colons esclavagistes qui justifie l'esclavage par nature est récurrent. Les arguments des colons tournent plus aux préjugés qu'au raisonnement construit et fondé. Ceux qui ne sont pas directement impliqués dans ce commerce n'hésitent pas à apporter une caution très forte à cette manière de penser. L'une des figures de cette conception est le médecin normand Jacques-François Dutrône de La Couture. Il écrit : « Dans tout ce que fait le Blanc, le Nègre reconnaît un génie supérieur, dont la force le subjugue & seule le tient enchaîné pour jamais[255] ». Il justifie l'esclavage des Noirs par l'idée de complexe d'infériorité. En s'appuyant sur la prétendue inégalité constitutive, Jacques-François Dutrône de La Couture reprend les discours d'exclusion développés par certaines théories scientifiques de l'époque[256]. Dans ce discours réapparaît l'idée de civiliser ces sous-humains et de les placer sous la tutelle de l'homme blanc.

Dans une perspective plus radicale, l'agent commercial français Dominique Harcourt Lamiral évoque l'idée de sauvegarder la pureté de l'homme de type européen. Il déclare : « […]. Nous ne pourrions pas, sans mépriser la dignité de notre espèce, les [Les Noirs] incorporer parmi nous, parce que nous tomberions dans l'inconvénient [...], de corrompre la pureté de notre sang[257] ». Dominique Harcourt Lamiral opte pour la hiérarchie des races, pour le discours d'exclusion, afin de mettre le Noir esclave hors de la sphère humaine. Plus qu'un soutien aux esclavagistes, son discours devient un marqueur du rejet de l'Autre. Son discours à forte

[254] Joseph-Michel Pellerin « *Réflexions sur la traite des Noirs, 1790* », dans *Des Chaînes à la liberté, anthologie de textes sur les traites négrières et l'esclavage*, *op. cit.*, p. 87.
[255] Jacques-François Dutrône de La Couture, *Vues générales sur l'importance du Commerce des Colonies, sur le caractère du Peuple qui les cultive, & sur les moyens de faire la Constitution qui leur convient*, Paris, [s.é.], 1790, p. 13.
[256] Une évolution importante du concept de race semble se dessiner à la fin du XVII[e] siècle. Les *Lettres galantes de M. Le chevalier d'Her*, publiées par Bernard le Bovier de Fontenelle en 1683 donnent un aperçu de l'idée de la race. Dans une plaisanterie de salon au sujet du cadeau qu'un galant fait à sa bien-aimée, on peut lire : « L'Afrique s'épuise pour vous, Madame, elle vous a envoyé les deux plus vilains animaux qu'elle ait produits (...) Voilà le plus stupide de tous les Mores et le plus malicieux de tous les singes ». Au XVIII[e] siècle, un type de débat identitaire bâti sur la race et la conscience raciale prend forme chez Voltaire, Kant, et Locke ainsi que dans les sciences anatomiques. Pour plus d'information à ce sujet, on peut se référer aussi à l'article de Kelly Fazilleau, « Racisme scientifique et appellations : justification de la gestion coloniale des 'races humaines' dîtes inférieures en Amérique du Nord au 19[ème] et début du 20[ème] siècle », *Textes et contextes* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 05 décembre 2017, consulté le 07 février 2019. URL : http://preo.u-bourgogne.fr/textesetcontextes/index.php?id=1151
[257] Dominique Harcourt Lamiral, *L'Affrique et le peuple affriquain, considérés sous tous leurs rapports avec notre commerce & nos colonies*, Paris, Dessenne, 1789, p. 394.

résonance coloniale est très favorable à la traite des Noirs. Pour mieux justifier leurs positions et montrer les bienfaits de la traite des Noirs dans les colonies, les colons établissent des comparaisons entre la condition des paysans de la métropole et celle des esclaves dans les colonies. À ce propos, Jacques-François Dutrône de La Couture affirme :

> Le Nègre était mille fois plus fortuné que le paysan de nos campagnes, libre de toute inquiétude, il vivait tranquille auprès des Blancs chargés de veiller sans cesse à tous ses besoins. […] Il l'étoit surtout par le génie, par le caractère, par l'humeur douce & facile des François qui de tous les Européens, ont mis dans leur société avec l'Afriquain le plus de dignité, d'humanité de justice[258].

Toute la rhétorique employée par Jacques-François Dutrône de La Couture consiste à masquer les conditions inhumaines dans lesquelles travaillent et vivent les Nègres dans les colonies. En considérant les colonies comme la base sur laquelle reposent principalement la gloire, la force et la prospérité de l'État, les colons n'envisagent pas d'introduire une rupture avec le commerce dans les Antilles. C'est pourquoi Jacques-François Dutrône de La Couture conclut : « François, assurez l'aisance du colon, faites que le Nègre mange beaucoup & qu'il danse souvent, vous aurez fait tout pour son bonheur ; vous aurez fait tout pour la prospérité des colonies[259] ». Ce discours n'aborde que très superficiellement la condition des Nègres. Il n'aborde ni l'aspect moral, ni les aspects socio-humanistes des esclaves dans les colonies, mais s'appuie régulièrement sur le maintien de la traite des Noirs pour assurer la prospérité des colonies. Le statut de l'esclave noir est évoqué pour le définir comme une marchandise, par contre sa personnalité juridique n'est pas évoquée dans les mémoires des administrateurs et de certains colons de l'époque.

La persistance de ce discours idéologique peut s'expliquer par son contexte historique, la fin du XVIII[e] siècle est marquée par un débat permanent sur l'esclavage dans les colonies, et les intérêts des colons sont menacés. Avec la création de la Société des Amis des Noirs le 19 février 1788, les colons cherchent les justifications de toutes sortes pour éviter que leur commerce ne soit ruiné. Les colons et les défenseurs du commerce colonial ont permis de produire de manière volontaire ou involontaire un discours du maintien de l'esclavage qui a contribué à changer la perception du commerce colonial et la traite des Noirs qui étaient vus comme un système d'exploitation du genre humain. En revanche, les arguments avancés n'ont

[258] Jacques-François Dutrône de La Couture, *Adresse aux François contre la Société des Amis des Noirs*, Paris, [s.é.], 1790, p. 4.
[259] Jacques-François Dutrône de La Couture, *Adresse aux François contre la Société des Amis des Noirs op. cit.*, p. 24.

pas apporté un changement véritable dans le système colonial ni dans la traite des Noirs qui constitue la toile de fond de ce commerce.

La tentative de l'infléchissement de « la législation civile et pénale de l'esclavage dans les colonies[260] », et la récurrence du discours justificatif de l'esclavage dans les mémoires démontrent la solidité de ce système d'exploitation de l'homme par l'homme. Ce qui explique que le discours des esclavagistes se distingue par le maintien de la traite des Noirs qui contribue à la perte de la liberté et de la dignité humaine des Africains esclaves dans les colonies. Dans cette perspective, le maintien de l'esclavage se présente comme une nécessité absolue pour les négriers et comme un moyen d'accumulation de l'économie par les milieux esclavagistes et la métropole.

En somme, notre analyse des mémoires, des instructions et des arrêts sur l'esclavage dans les colonies a permis, d'une part, de comprendre que ces sources étaient aussi indispensables pour mener une étude sur l'esclavage, d'autre part, de présenter les discours hétérogènes qu'ils véhiculent. S'agissant du statut de l'esclave, nous avons démontré que les instructions du roi, les mémoires des administrateurs et de certains colons en restent à la vision traditionnelle de l'esclave, c'est-à-dire une propriété du maître destinée aux durs labeurs. Nous avons expliqué le caractère constant de cette représentation à partir de l'enjeu économique en vigueur dans les colonies et par l'idéologie de la domination mise en place par le système colonial. En revanche, nous avons constaté que la dimension anthropologique dans ces textes n'était pas le centre d'intérêt des administrateurs et des colons, puisque les instructions adressées dans les colonies et les lois promulguées dans ces îles visaient à l'amélioration du commerce colonial et au maintien de la traite en tenant compte de son importance pour la prospérité de la métropole.

Si le discours de l'esclavage était multiforme parce que les intérêts étaient variables, les réflexions menées à ce sujet vers la fin du XVIII^{e} siècle tiennent compte des positions ambivalentes de chaque acteur de la société, notamment les philanthropes et certains philosophes des Lumières qui défendent les valeurs humaines et morales, les planteurs qui luttaient pour le maintien de la traite et de l'esclavage dans les colonies et la défense des intérêts coloniaux. Cette époque ouvre un nouvel horizon et de nouveaux types de rapports entre les maîtres et les esclaves à partir du 4 février 1794. Nous reviendrons sur ces décisions dans la

[260] Margaret Tanger, *Les Juridictions coloniales devant la cour de cassation (1828-1848)*, Paris, Economica, 2007, p. 12.

troisième partie de notre étude réservée à « l'abolition de l'esclavage et d'autres mesures politiques ».

Dans le point suivant, nous nous intéressons à l'évolution de cette législation sur la question de l'esclavage en tenant compte aussi de l'évolution de la mentalité et des débats sur la question.

II.3- La réinvention de l'esclave noir dans la législation coloniale

Avec le temps et les multiples débats sur l'esclavage et le statut de l'esclave dans les colonies, un nouveau type de discours se construit progressivement qui tente de définir une nouvelle approche de l'esclavage dans les colonies. En tenant compte des mœurs, du génie, des conditions climatiques, des besoins et du commerce des colonies qui étaient différents de ceux de l'Europe, le système colonial s'est penché sur la question. Selon Lucien Peytraud, il résulte que de nouveaux règlements ont été rédigés pour servir de nouveaux intérêts, et des circonstances différentes ont donné naissance à de nouvelles lois[261]. Autrement dit, ces dispositions ont redéfini le statut de l'esclave africain dans les colonies, en lui accordant plus d'humanité et partiellement une personnalité juridique.

Pour étudier le changement progressif du statut de l'esclave africain et pour tenter de montrer certaines améliorations dans ces dispositions, nous nous intéressons à deux types d'actes. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les ordonnances et autres décisions législatives des administrateurs en place. Dans un second temps, nous allons explorer les décisions de justice relatives à la question de l'esclavage et certains arrêts qui font office de règlements afférents à l'esclavage des Noirs. Dans cette catégorie, nous trouvons non seulement toute la gamme des textes juridiques officiellement normatifs (d'édits, ordonnances et déclarations du roi, arrêts du Conseil, mémoires et « ordres » du roi pour l'Ancien Régime, puis de lois, d'ordonnances, de décrets et d'arrêts de la Cour de cassation pour la période suivante), mais aussi une volumineuse correspondance ministérielle, ainsi que des rapports et des projets officiels également intéressants pour comprendre cette évolution.

Toutefois, nous signalons que certains textes ont été déjà évoqués dans les précédents chapitres sur d'autres aspects de la question, mais dans ce sous-chapitre ils sont évoqués pour

[261] Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales*, Paris, Hachette, 1897, p. 148.

montrer les transformations qui s'opèrent dans le système de l'esclavage et surtout pour examiner le discours concessif qui s'inscrit dans l'optique soit d'améliorer les traitements des esclaves soit d'abolir complètement le commerce des hommes.

Conscients de la menace qui pèse sur leurs intérêts, plusieurs colons optent pour améliorer la condition des esclaves des îles, afin d'éviter toute modification qui pourrait entraîner la ruine du commerce colonial et de la traite négrière. D'autres colons s'activent pour réformer le système esclavagiste ; les plus prudents anticipent la rédaction des projets de lois et promettent de rendre plus flexible la traite, et ils veulent adoucir les méthodes du traitement des Nègres dans les colonies. L'un des premiers administrateurs qui se prête à cet exercice est l'ancien intendant de la marine de Toulon, Pierre-Victor Malouet, qui écrit en 1789 un *Projet de loi sur le traitement et la police des nègres serfs dans les colonies*, dans lequel il reconnaît les failles de l'exécution de l'ordonnance qui devait être suivie pour l'instruction, le traitement et la discipline des esclaves[262]. En abordant la question sous cet angle, il remarque que la plupart des codes régissant l'esclavage dans les colonies françaises devraient être compris comme un progrès, puisqu'ils contribuent à améliorer la condition des esclaves.

Cette nouvelle orientation de la politique de la traite se met en place pour permettre d'avoir une certaine cohérence avec les idées de la fin de l'Ancien Régime. L'autre aspect qui justifie aussi l'engouement et la profusion de ces textes pour réglementer ce commerce est sans doute l'obsolescence et surtout les limites présentées par le *Code noir* qui ne parvient plus à garantir la sécurité dans les colonies et à assurer la protection efficace des maîtres colons.

Le projet de loi de Malouet s'efforce aussi de résoudre les divers problèmes liés à la représentation de l'esclave dans le discours social dominant : ce projet veut améliorer la condition et la manière dont l'esclave et l'esclavage sont perçus et traités dans la société coloniale. Son projet vise à présenter l'esclave non plus seulement comme un outil de production, mais aussi comme un être humain. L'article 1 du texte dispose :

> Notre intention étant de retrancher de la servitude des Noirs tout ce qui n'est pas nécessaire au maintien de la police domestique et à l'autorité légitime des maîtres, nous abolissons à l'égard des nègres résidents ou transportés à l'avenir dans nos colonies, la qualification d'esclaves, comme représentant une dépendance illimitée, voulons et entendons

[262] Pierre-Victor Malouet, *Projet de Loy sur le traitement et la police des negres serfs dans les colonies* [sic], 1789, p. 276. Ce document est aussi consultable sur place aux Archives nationales, côte F^3 90.

> qu'ils soient réputés et appelés serfs, dans toute l'étendue de nos possessions en Amérique[263].

Lorsqu'on examine cette proposition d'ordonnance, on observe que le mot « esclave » doit être substitué au mot « serf ». On peut remarquer non seulement les mesures visant à favoriser et à autoriser l'esclavage ou son encadrement juridique, mais aussi des amendements qui consistaient à protéger les esclaves des abus de leurs maîtres.

S'agissant des châtiments corporels, le projet de loi de Malouet à l'article 47 stipule : « Défendons à tout propriétaire et économe, à peine d'être poursuivis extraordinairement, de faire battre les serfs qui l'auront mérité autrement qu'avec le fouet de la corde, et d'employer aucune autre espèce de châtiment[264] ». Ce nouveau projet de loi tente d'adoucir les méthodes contenues dans la législation de la police coloniale sur les châtiments corporels des esclaves, même si la loi n'était pas souvent appliquée dans les colonies comme certains textes le prévoyaient. Cela paraît parfois « contradictoire et inconciliable »[265], mais le discours juridique comme la plupart des discours de cette époque, sur l'esclavage et l'homme de type africain, qu'ils soient philosophiques, anthropologiques ou littéraires, était bâti sur un modèle ambivalent et en fonction des centres d'intérêt. Et cela montre les hésitations d'hommes politiques et d'intellectuels à se prononcer clairement sur cette situation.

Dans les principaux éléments de la juridiction des Antilles notamment les actes royaux, les arrêts des Conseils souverains et les ordonnances ou règlements des administrateurs font souvent apparaître ces paradoxes.

Si dans les colonies françaises le Nègre est dans les chaînes, en métropole il y a un principe dans le droit français qui date du 3 juillet 1315 qui impose que tout esclave qui mettait le pied sur le sol de ce pays était libre[266]. Cette disposition fut réactualisée en 1707, sans doute pour renforcer l'idée de la France comme terre de liberté. Ainsi l'esclave pouvait bénéficier de la protection des tribunaux et avoir la prérogative d'un homme libre. Cette disposition présente un aspect équitable puisqu'elle pouvait être appliquée à tout homme. Le besoin d'une législation uniforme, définissant un cadre général légal à l'esclavage, présentait une grande nécessité étant

[263] Pierre-Victor Malouet, *Projet de Loy sur le traitement et la police des negres serfs dans les colonies*, *op. cit.*, p. 275.
[264] *Idem.*
[265] Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales*, *op. cit.*, p. 148.
[266] Russell Persons Jemson, *Montesquieu et l'esclavage, étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 66.

donné que l'évolution des mentalités, les influences de l'idéologie de certains philosophes des Lumières et les révoltes des esclaves commençaient déjà à changer la vision du monde colonial.

Dans l'optique d'alléger le joug qui pesait sur l'esclave en matière de défense, un arrêt du Conseil d'État daté du 13 octobre 1788, stipule : « Les esclaves seront reçus en témoignage contre leur maître.[267] » Cet arrêt offre plus de possibilité à l'esclave de témoigner devant les juridictions, pour inculper ou innocenter son maître. Cet accès à la justice ne veut pas dire que la justice coloniale remplissait correctement ses devoirs à l'égard des esclaves. Mais en tenant compte de ce changement partiel dans le droit colonial, Margaret Tanger soutient : « Attachée au principe de liberté, la cour de cassation va s'employer à affranchir de manière quasi systématique tous les esclaves ou libres de fait dont les affaires sont soumises à son contrôle[268] ». On peut comprendre dans cette démarche que le discours juridique tente de restaurer l'équilibre et d'ouvrir une brèche à l'égalité des droits dans les colonies. Mais l'applicabilité de ces lois reste difficile car la juridiction dans les colonies ne correspond pas toujours aux prescriptions légales. Pour rappeler les insuffisances de ces dispositions, Lucien Peytraud souligne dans sa thèse :

> Un ordre du roi, du 3 mars 1645, puis l'article 34 de l'édit du 28 mai 1664, créent la Compagnie des Indes-Occidentales, et spécifient que les juges se conformeront aux lois et ordonnances du royaume et à la coutume de Paris. Le roi voulait, en effet, soustraire ses sujets des îles à toutes sortes de vexations que le nombre différent de seigneurs et propriétaires rendait fort communes et ordinaires. Mais l'assimilation ne pouvait forcément pas être complète ; on s'en aperçut bientôt. C'est ce qui est bien exposé dans le discours préliminaire mis en tête d'un recueil des lois particulières à la Guadeloupe et à ses dépendances. L'expérience a fait voir que ces lois étaient insuffisantes pour les lier[269].

Bien que l'application de ces lois soit parfois difficile dans les colonies, on constate néanmoins dans certaines dispositions une volonté de protéger les esclaves des exactions commises par leurs maîtres. Le spécialiste du droit colonial Oliver Le Cour Grandmaison émet quelques réserves par rapport à cette idée. Il explique que les dispositions juridiques destinées à protéger les esclaves dans les colonies se heurtaient à l'idéologie en présence notamment du lobby des planteurs[270]. Mais l'idée de protéger les Noirs n'apparaît pas absente dans la

[267] L'arrêt du Conseil d'État daté du 13 octobre 1788, cité par Margaret Tanger, dans *Les juridictions coloniales devant la cour de cassation (1828-1848)*, Paris, Economica, 2007, p. 44.
[268] Margaret Tanger, *Les juridictions coloniales devant la cour de cassation (1828-1848)*, *op. cit.*, p. 57.
[269] Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales*, *op. cit.*, p. 148.
[270] Oliver Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005, p. 138.

législation puisque dès le XVII[e] siècle il y avait certaines dispositions qui prévoyaient la possibilité de libérer l'esclave : on le voit dans l'article 59 du *Code noir* qui dispose :

> Octroyons aux affranchis les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres ; voulons que le mérité d'une liberté acquise produise en eux, tant pour leurs personnes que pour leurs biens, les mêmes effets que le bonheur de la liberté naturelle cause à nos autres sujets[271].

Cet article accorde à l'affranchi une certaine intégration au sein de la société. Ce changement de statut peut s'interpréter comme une forme de réinsertion sociale. En ce sens, la législation coloniale réhabilite l'homme noir. L'ordonnance royale du 15 octobre 1786, pour la Guadeloupe et la Martinique prévoit :

> Pour chaque nègre ou négresse, une petite portion de l'habitation sera mise à leur disposition, pour être cultivée à leur profit, ainsi que bon leur semblera. Cette ordonnance est aussi applicable aux colonies de la Guyane et de l'île Bourbon[272].

Toutes ces réformes instaurées au sein des colonies ne permettent certes pas à la traite transatlantique de trouver son épilogue ; elles contribuent néanmoins à donner une autre image à l'esclave. Elles traduisent également le désir d'apaiser les revendications dans les colonies et de garantir la stabilité dans ces contrées.

Dans les décisions qui sont proposées ou prises pour changer le sort des esclaves, les méthodes cruelles des colons sur les esclaves sont souvent mises en cause. Dans une lettre rédigée le 11 juillet 1788 par le ministre, comte de La Luzerne, s'adresse aux administrateurs François Barbé-Marbois et Alexandre de Vincent de Mazade à Saint-Domingue. Cette missive concerne un maître banni et interdit à jamais des îles, pour avoir exercé des cruautés envers ses esclaves. En substance, on peut lire ceci : « Quoiqu'il n'y ait pas eu de preuves juridiques des faits imputés à ce particulier, l'aveu partiel qu'il en a fait est suffisant pour motiver la sévérité dont vous avez usé en le renvoyant en France[273] ». Mais cette décision est plus expressive lorsqu'elle rajoute qu'en cas d'irrespect de la décision, l'ancien colon subira une « punition corporelle[274] ». Cette décision montre l'évolution juridique par rapport aux peines encourues par les colons. Mais dans certains cas, la loi était moins appliquée, parce que les magistrats coloniaux ne voulaient pas condamner à mort un maître d'esclaves pour avoir tué ses esclaves.

---

[271] Jean-François Niort, *Le Code noir idées reçues sur un texte symbolique*, *op. cit.*, p. 89.
[272] *http://Lesabolitions.culture.fr/medias/engagements/5parlement/documents/cite-loi-du-18-juillet-1845*, consulté le 25 juin 2016.
[273] Archives nationales, série COL F[3] 280, *Code de Saint-Domingue*, *Lettre du Ministre à M*[essieu]*rs de Vincent et de Marbois*, 11 juillet 1788, p. 677.
[274] *Idem*.

De plus, les colons jugent qu'une décision trop sévère pourrait décrédibiliser le maître aux yeux de ses esclaves, lui faisant perdre son ascendant sur ses esclaves, et son omnipotence sur l'habitation. Aussi, les sanctions restent-elles dissuasives ?

La juridiction qui se penche sur l'évolution de la condition des esclaves dans les colonies n'aborde plus seulement le point de vue économique, mais rend compte du drame humain que supportent les esclaves. Dans cette optique, Charles de Damas et Jacques Petit Viévigne ont élaboré une ordonnance le 25 novembre 1783 concernant la *Police générale des nègres et des gens de couleurs aux îles du Vent*. Cette ordonnance locale comporte 56 articles, qui prennent en compte l'évolution des dispositions depuis 1685 jusqu'aux années 1780. Dans son préambule, ils déclarent :

> Nous avons cru devoir réunir dans un seul et même règlement tout ce qui est émané du gouvernement sur cette matière ; expliquer, étendre ou ajouter, suivant que le besoin l'a exigé, aux dispositions du *Code noir*, et des ordonnances subséquemment rendues par le roi et par nos prédécesseurs, auxquelles le temps et l'agrandissement des établissements ont apporté des changements nécessaires[275].

Cette ordonnance montre l'évolution de la société esclavagiste en s'appuyant sur les pratiques qui s'étaient progressivement implantées. Ce texte n'est pas qu'une réponse juridique, il met aussi au point les excès qui ne peuvent plus être acceptés. Il veut changer partiellement la représentation des Nègres dans cette législation.

Un nouveau discours met en relief non seulement l'idée d'une probable liberté physique, mais aussi la liberté de s'appartenir et de ne pas accepter des choix provenant d'une subordination infondée. Autrement dit, il traduit l'idée de la liberté en tant que droit naturel de l'homme. Dans cette perspective, il creuse le sillon de l'abolition.

À partir du moment où certains discours littéraires, philosophiques, politiques et juridiques réclament la liberté des esclaves, tout en expliquant que la liberté est interne à l'homme et donc incessible, intervient la question de l'achat des captifs, destinés à devenir esclaves. Ce discours permet d'avoir une autre conception de l'esclave. Il part de la réflexion que le Nègre, comme un autre homme n'a jamais pu appartenir qu'à lui-même[276]. Ces discours

[275] Charles de Damas et Jacques Petit Viévigne, *Police générale des nègres et des gens de couleurs aux îles du Vent*, 25 novembre, 1783, p. ix.

[276] Antoine-Jean-Thomas Bonnemain, *Régénération des colonies, ou moyens de restituer aux hommes leur état politique, Et d'assurer la prospérité des nations ; Et Moyens pour rétablir promptement l'ordre dans les colonies Françaises*, Paris, Imprimerie du Cercle Social, 1er mars 1792, p. 25. Ce document est aussi disponible en réédition en fac-similé dans *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, tome V, Paris, EDHIS, 1968.

refusent toute légitimité de l'achat des captifs en Afrique. Pour rendre le raisonnement plus convaincant et plus logique, certains hommes politiques et certains intellectuels font ressurgir le spectre de « l'esclavage des blancs[277] ». La démarche consistait à faire vivre aux esclavagistes, au moins en imagination, les peines endurées par leurs victimes, puisque l'esclavage des Blancs dans les pays musulmans a révolté l'Europe.

Cet argument revient de temps en temps dans le discours de certains hommes politiques. Brissot évoque cette idée en déclarant : « Malheureux ! Que diriez-vous, si quelque corsaire africain se chargeoit un jour ainsi de votre bonheur ?[278] » En s'inscrivant dans la même logique, Bonnemain développe un discours atypique et très peu envisagé à l'époque, lorsqu'il évoque l'asservissement des maîtres par leurs propres esclaves. Il affirme : « Craignez qu'ils ne vous chargent des chaînes que vous leur faites traîner[279] ». Ce discours vient renforcer l'idée de rétablir la liberté des esclaves et étayer le discours juridique qui se construit pour donner aux esclaves un autre statut. À côté du grand principe de la liberté, d'autres arguments viennent se greffer sur ce discours de réhabilitation, en récusant la théorie selon laquelle les Noirs sont les seuls êtres humains capables de cultiver les terres antillaises, contre l'argument esclavagiste qui veut faire des Noirs les cultivateurs exclusifs et nécessaires aux Antilles pour des raisons climatiques.

Le nouveau discours juridique qui se développe de plus en plus à la fin des années 1780, prend un caractère partisan et se conjugue partiellement avec certaines positions politiques afin de donner une vigueur plus politique à la lutte contre l'esclavage. L'intervention d'hommes de plume et d'orateurs prépare le discours abolitionniste à intégrer l'Assemblée.

L'avenir de l'esclave ne se résume plus à quelques articles sur son affranchissement, contenus dans l'Édit de mars 1685. Son futur se dégage de manière plus large, à travers des

---

[277] Avant la traite des Africains, l'Europe pratique l'esclavage. Le terme latin sclavus, slave désigne désormais l'esclave dans la plupart des langues. Il fait référence au trafic d'êtres humains touchant les Slaves d'Europe centrale et orientale, chrétiens orthodoxes, considérés comme hérétiques et dépourvus d'« âme », donc des « marchandises parlantes », vendues au monde musulman du VIII[e] au XVIII[e] siècle. Ainsi, les actuels Serbes, Bulgares, Roumains, Moldaves, Biélorusses, Ukrainiens et Russes seront capturés par les Francs et Scandinaves d'abord, relayés ensuite du XII[e] au XV[e] siècles par les Vénitiens et Génois ; enfin, les Tatars de Crimée poursuivront la traite pour le compte de l'Empire ottoman ; phénomène qui touchera au total des millions de victimes. Pour plus d'informations à ce sujet, on peut se référer à Alexandre Skirda, *La traite des Slaves du VIII[e] au XVIII[e] siècle*, Vetche, 2016. Mais également chez Henri Grégoire, *De la traite et de l'esclavage des noirs et des blancs par un ami des hommes de toutes les couleurs*, Paris, A. Egron, 1815.

[278] Jean-Pierre Brissot, *Réplique de J. P. Brissot, à la première et dernière lettre de Louis-Marthe Gouy, Défenseur de la Traite des Noirs et de l'Esclavage*, 10 février, Paris Belin, 1791, p. 14.

[279] Antoine-Jean-Thomas Bonnemain, *Régénération des colonies, ou moyens de restituer aux hommes leur état politique, Et d'assurer la prospérité des nations ; Et Moyens pour rétablir promptement l'ordre dans les colonies Françaises*, *op. cit.*, p. 27.

émancipations périodiques des améliorations de ses conditions de vie[280]. Ce discours juridique se construit sur un mode de plus en plus libéral. Ces normes préparent l'avènement d'un autre type de personnes, c'est-à-dire un homme libre afin qu'il soit distingué comme une personne, celle qui est synonyme d'être humain, et de la personne juridique[281], qui se rattache à l'exercice de prérogatives et/ou à la contrainte d'obligations dans la société dans quelle il vit.

Sur la question de l'administration de la justice en matière civile, Émilien Petit rapporte que la loi n'a plus permis les emprisonnements[282]. Bien que cette mesure soit suspensive, la proposition de cette loi veut renforcer l'ancienne législation qui se complait parfois dans l'illégalisme. Selon Émilien Petit, elle veut combattre les abus faits aux esclaves par cette police, relativement à l'état civil des habitants[283]. Cette décision peut s'expliquer aussi par l'échec de la police dans les colonies. C'est dans cette optique que l'administration, tant centrale que locale, multiplia pendant toute la période esclavagiste, ordonnances et arrêts visant à encadrer le pouvoir des maîtres sur les esclaves, parce que ces derniers avaient continûment opposé « une puissante force d'inertie, et le refus agir »[284]. Cette décision veut mettre un terme à la violence et l'arbitraire de la justice coloniale.

Pour éviter tout conflit d'intérêt et pour que l'esclave ne soit pas toujours victime des traitements inhumains injustifiés, le pouvoir central décida de mettre en place un projet de réforme du système judicaire dans les colonies esclavagistes[285]. Ce projet fut concrétisé plus tard dans une ordonnance concernant l'organisation de l'ordre judiciaire et l'administration de la justice à l'île de la Martinique et à l'île de la Guadeloupe et ses dépendances[286]. Ce texte avait pour but de soustraire la justice des deux colonies à l'emprise des colons. Il définit

---

[280] Jeremy Richard, *L'Esclavage des noirs : discours juridique et politique français, (1685-1794)*, thèse, Université Aix Marseille III, 2009, p. 469.

[281] Jacques Bouineau, « Personne, persona et contrat social », dans *L'idée contractuelle dans l'histoire de la pensée politique*, Actes du colloque international de l'AFHIP, 6 & 7 septembre 2007, Aix-Marseille, PUAM, 2008, pp. 188-202.

[282] Émilien Petit, *Dissertation sur le droit public des colonies françaises, espagnoles et anglaises, d'après les loix des trois nations comparées d'entr'elles*, Paris, Knapen, 1778, p. 25.

[283] Émilien Petit, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises d'après les loix faites pour ces pays*, Paris, Paul Geuthner, [1re édition 1771], 1911, p. 25.

[284] Caroline Oudin-Bastide, « La dialectique entre justice domestique des maîtres et justice publique du roi (Guadeloupe, Martinique, XVIIe-XIXe siècles) », dans *Revue Droits*, vol. 51, no. 1, 2010, pp. 75-90.

[285] À propos de ce projet de réforme, Caroline Oudin-Bastide explique dans une note de bas de pages de son article cité précédemment que dans un courrier envoyé au gouverneur de la Martinique en janvier 1820, le ministre aurait expliqué que l'objectif de la mission de l'Administrateur Delarmardelle est d'élaborer pour les colonies une organisation judiciaire proche de celle de la métropole afin d'y instaurer une justice qui ne soit pas livrée sans défense à l'action purement locale. Caroline Oudin-Bastide « La dialectique entre justice domestique des maîtres et justice publique du roi (Guadeloupe, Martinique, XVIIe-XIXe siècles) », *op. cit*, p. 80. Voir note de bas de page 2 à la page 80.

[286] Charles X, *Ordonnance du roi concernant l'organisation de l'ordre judiciaire et l'administration de la justice à l'île de la Martinique et à l'île de la Guadeloupe et ses dépendances*, Paris, Imprimerie royale, 1828.

l'équilibre de ces colonies en y introduisant de nouvelles normes et qui abrogent l'idée de la copropriété dans les affaires juridiques et proscrivent le conflit d'intérêt. Son article 112 stipule :

> Nul ne pourra être procureur-général ou avocat-général, s'il est né dans la colonie, s'il y a contracté mariage avec une Créole de l'île, ou s'il y possède des propriétés foncières, soit de son chef, soit de celui de sa femme. Si le mariage a été contracté ou la propriété acquise postérieurement à la nomination, il sera pourvu à son remplacement[287].

Selon cette redéfinition, cette réécriture de la norme par le pouvoir central vise à anéantir le pouvoir des colons sur le système judiciaire colonial ; elle assouplit le système en modifiant une juridiction désormais caduque et en allégeant le joug trop pesant des esclaves. Toujours dans l'esprit de rendre la justice coloniale plus autonome et plus impartiale, cette ordonnance interdit toute nomination des juges ayant un lien matrimonial ou parental avec les habitants des îles afin de garantir l'équité. À l'article 111, cette ordonnance dispose : « En cas d'alliance survenue pendant l'exercice de ses fonctions, celui qui l'aura contractée ne pourra continuer ses fonctions, et il sera pourvu à son remplacement[288] ». Il y a dans le cheminement de cette législation une volonté de redonner une autre image de l'esclave noir dans les Antilles ; cela explique aussi les réformes insufflées dans la justice coloniale qui était considérée comme un régulateur de l'équilibre et de la discipline dans les colonies.

Il faut rappeler que la mise en application de ces ordonnances visait à restaurer la justice et la stabilité. Et, il n'existe aux Antilles que deux niveaux de justice : la justice souveraine instaurée dès 1645 dont les prérogatives varient au fil du temps, sous diverses appellations, à savoir le conseil souverain, le conseil supérieur ou la cour, chargée de prononcer en appel des jugements des tribunaux de première instance et les sénéchaussées devenues tribunaux de première instance en 1797, sans que leurs prérogatives en soient changées[289]. Cependant, les amendements introduits dans cette juridiction durant l'esclavage des Noirs avaient pour objectif de rendre ce commerce moins dramatique.

Si l'on poursuit l'examen du nouveau discours juridique introduit vers la fin du XVIII^{e} siècle, on constate qu'il se construit en tenant compte de l'évolution du débat sur l'esclavage et

---

[287] Charles X, *Ordonnance du roi concernant l'organisation de l'ordre judiciaire et l'administration de la justice à l'île de la Martinique et à l'île de la Guadeloupe et ses dépendances*, *op. cit.*, p. 29.
[288] Charles X, *Ordonnance du roi concernant l'organisation de l'ordre judiciaire et l'administration de la justice à l'île de la Martinique et à l'île de la Guadeloupe et ses dépendances*, *op. cit.*, p. 28.
[289] Caroline Oudin-Bastide, « La dialectique entre justice domestique des maîtres et justice publique du roi (Guadeloupe, Martinique, XVII^{e}-XIX^{e} siècles) », *op. cit.*, p. 76.

du discours dominant qui devient de plus en plus constant dans la critique d'un commerce qui heurte certaines idées défendues à l'époque. Au regard de ces réformes, ce discours peut être vu comme une déconstruction des effets dévastateurs des différentes théories développées pour justifier à tous les niveaux de la conscience, la souffrance, les injustices et surtout les jugements arbitraires dont étaient victimes les esclaves noirs dans les colonies.

En s'appuyant sur les lois existantes, le pouvoir central conçoit l'esclavage comme une situation qu'il devrait réexaminer afin de créer des nouveaux statuts en intégrant les évolutions et les revendications liées au commerce et à cette pratique. Mais l'émergence de ce nouveau discours a tenu compte de l'inscription du crime de l'esclavage dans l'ancienne juridiction qui avait ouvert la voie plus à une justice répressive et punitive qu'à une juridiction protectrice et préventive dans les colonies. Par contre, les projets de réformes qui se mettent en place ont pour but de pousser les maîtres à améliorer les conditions de vie et de travail des esclaves[290]. Cette nouvelle manière de repenser la législation coloniale en rapport avec l'esclavage peut trouver son influence aussi dans les réflexions des abolitionnistes anglais. Mais de ces énoncés, la définition quasi fonctionnelle accordée à l'homme esclave laisse progressivement la place à une définition ontologique.

Tout en cherchant à se rapprocher de cette conception sociétale vers la fin du XVIII[e] siècle, le pouvoir central et les colonies n'ont pas hésité à répondre par une affirmation à la question de savoir, si dans un cas de nécessité on peut se dispenser de pratiquer ce que les lois naturelles ordonnent, ou faire ce qu'elles défendent[291], puisque le *Code noir*, juridiquement a permis la négation d'une partie de l'humanité. Il l'a dépersonnalisée en la transformant en

[290] Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale, les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, *op. cit.*, p. 65.

[291] Samuel Von Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, *op.cit.*, p. 279. À propos du droit naturel, Pufendorf pense que les lois naturelles obligent l'homme à des devoirs envers lui-même et envers les autres. Envers lui-même, de façon à former son esprit et son cœur, « à se faire non seulement des idées droites de ce qui concerne nos obligations, & du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs, mais encore à bien régler les mouvements de notre âme, & à les conformer aux maximes de la droite Raison » *Ibid*., p. 219 ; de façon également à se conserver en repoussant « les maux qui nous menacent de la part d'autrui » *Ibid*., p. 253, par la force ou non. Envers les autres, de manière à « ne faire du mal à personne ; &, réparer le dommage que l'on a peur avoir causé » *Ibid*., p. 293 ; de manière à « estimer et traiter les autres comme […] étant naturellement égaux, c'est-à-dire, comme étant aussi bien hommes que lui » *Ibid*., p. 309 ; de manière à procurer quelque avantage à autrui afin qu'il « soit bien aise de trouver ici-bas d'autres habitants de même nature » *Ibid*., p. 320. La présentation de tels principes peut laisser penser que Pufendorf lance une diatribe contre l'esclavage en général. Ce qu'il fait contre l'esclavage par nature, condamné sans hésitation au chapitre II du livre III de son œuvre *Ibid*., p. 317-319. Tandis que l'assujettissement par convention montre que Pufendorf n'est pas fondamentalement réfractaire à la conception de la servitude : « Car comme tous les hommes ont naturellement une égale liberté, il est injuste de prétendre les assujettir à quoi que ce soit sans un consentement de leur part, soit exprès, soit tacite ou interprétatif ; ou sans qu'ils aient donné droit par quelque acte propre de les dépouiller de leur liberté, même malgré eux ».

marchandises commercialisables sous le label de « bois d'ébène ». Du *Code noir* à la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 » et à l'abolition de l'esclavage en 1794, puis définitivement en 1848, le discours juridique tente de réhabiliter le Nègre et lui accorder partiellement un statut civil malgré la complexité de la question et les insuffisances révélées dans ces textes.

En somme, la juridiction de la fin du XVIII[e] siècle a contribué à changer la conception de l'esclave noir et sa condition dans les colonies. Les réformes insufflées dans cette législation ont joué un rôle prépondérant dans la rédaction du décret d'abolition de 1794 et l'élagage du discours politique de la Constituante, puisque ces ordonnances ont permis de redresser également l'administration de la justice coloniale et d'adoucir les traitements inhumains infligés aux esclaves.

CONCLUSION PARTIELLE

Que conclure de toutes ces dispositions légales, où l'on voit surtout « l'incohérence de contradictions fondamentales ?[292] » Tantôt l'esclave est présenté comme un meuble tantôt comme un humain doté d'une âme. Juridiquement, l'esclave n'est pas une personne, c'est un bien meuble lorsqu'il est gardé, il est épave lorsqu'il est abandonné par son maître. L'esclave dans le *Code noir* est caractérisé par le droit de propriété dont il est l'objet. L'étude de la nature juridique et du statut anthropologique de l'esclave abordée dans la première partie de notre travail a permis de comprendre d'une part la définition juridique de l'esclave dans la législation coloniale, d'autre part la dimension humaine accordée à ces esclaves dans la juridiction coloniale. Nous avons démontré que le *Code noir* est un ensemble d'articles à caractère normatif qui inscrit les esclaves dans un espace juridique en les définissant clairement comme « un objet de propriété[293] ». Ce texte avait aussi des lois d'ordre prohibitif qui ont contribué à tracer au niveau de la pensée une ligne de démarcation entre le maître et l'esclave.

Au niveau de certains articles, nous avons relevé certaines ambiguïtés qui définissent l'esclave comme un « bien meuble » et d'autres comme un humain en insufflant une certaine dualité et en rendant le texte hybride. En relevant ce paradoxe, nous nous sommes intéressé au statut de l'esclave pour étudier sa dimension anthropologique. Dans cette perspective, il résulte

[292] Hubert Pruvost, « La traite et le *Code noir* », dans *Écrits de Paris. Revue des questions actuelles*, n° 200, janvier 1962, pp. 51-59.
[293] Jacques Annequin, « L'esclavage : la question de l'homme, histoire, religion, philosophie », dans *Revue Dialogues d'histoire ancienne*, vol 37, n° 2, 2011, pp. 173-181.

que le *Code noir* avait de façon involontaire introduit en son sein une tentative de socialisation de l'esclave, et certaines modalités prises pour lui accorder l'affranchissement constituent les unités de mesure de la dimension humaine incluse dans cette législation.

Cependant, nous avons indiqué que la position adoptée par la monarchie à partir de 1685, à savoir la légalisation de l'esclavage, avait propulsé l'institution au rang de commerce et de production légalement reconnus. Plus qu'une institution, l'esclavage des Nègres est devenu l'un des piliers de l'État ; c'est ainsi que l'asservissement des Noirs s'est trouvé ancré dans l'économie et les finances françaises. En réglementant les conditions de vie et le statut des Nègres dans les colonies, le *Code noir* a créé une situation ambivalente qui permit à l'esclave de connaître plusieurs statuts. En théorie comme en pratique, le statut mobilier de l'esclave se double d'un complexe de sujet, qui permet de diversifier ses rôles en renforçant son utilité[294], le faisant passer d'homme à convertir en un meuble dont le maître pouvait disposer. Dans notre analyse, nous avons également abordé la question de la pesanteur liée à l'application stricte des dispositions du *Code noir* à l'encontre des mauvais traitements des esclaves dans les colonies, en montrant la différence entre la lettre de la loi et la manière dont elle a été appliquée. Nous avons montré que le problème ne découlait pas que du texte, mais aussi de la mentalité de la caste des habitants, puisque le pouvoir central a échoué à imposer sa loi au cœur des plantations, dominées, pour leur immense majorité, par la police privée des maîtres. En examinant ces rapports de force, nous avons découvert que les planteurs appliquaient l'idéologie de la domination et la suprématie de l'homme blanc à travers la différenciation de l'espèce humaine, une idée qui était répandue au XVIII^{e} siècle. Cette représentation anthropologique perdure jusqu'à la Révolution ; l'idée que la métropole se fait des Noirs varie entre ce qui est possible et ce qui est invérifiable. Au cœur de sa législation et de ses recommandations, qu'elles soient royales ou ministérielles, le pouvoir central tente de diriger des sociétés coloniales qui ne veulent pas forcément appliquer la vision qu'il se fait de l'esclavage. À travers sa législation, métropolitaine ou coloniale, la France tente de mettre en place un modèle de référence esclavagiste.

Quant à l'intérêt porté au statut de l'esclave dans d'autres dispositions juridiques coloniales, il apparaît que les instructions royales, les arrêtés ministériels ou les ordonnances relatives à l'esclavage vers la fin du XVIII^{e} siècle représentèrent l'esclave comme un humain,

[294] Frédéric Charlin, « La relecture du Code noir sous l'angle du droit romain », dans *Esclavage, traite et autres formes d'asservissement et d'exploitation du Code noir à nos jours*, sous la direction de Jean-François, Dalloz, Paris, 2018, pp. 93-110.

mais déshumanisé par le commerce dans les Antilles. Cette représentation oscille entre la vision ancienne de l'esclave et la perception de l'homme qui s'inscrivit dans les débats des hommes des Lumières et la Révolution de 1789. Dans le fond, la législation coloniale sur la question de l'esclavage dans les Antilles a subi des transformations en fonction des circonstances présentes dans les colonies. Si elle eut pour fonction première d'assurer la discipline, la justice et la police dans les colonies, il n'est pas malaisé de voir qu'avec l'évolution des mentalités et un certain éveil de la conscience, ces lois ont également subi des réformes et des amendements pour intégrer des améliorations des conditions de vie des nègres en attendant l'éradication totale de la traite. Les ordonnances et instructions qui ont été publiées après la Révolution française défont les anciennes normes du *Code noir* pour donner une nouvelle image à l'esclave et préparer sa totale émancipation. En tenant compte de cet engagement, nous avons établi un lien de causalité entre la réhabilitation de l'esclave noir dans cette nouvelle législation coloniale et la proclamation de l'abolition de 1794. Le statut de l'esclave oscille, mais dans le détail il reste particulièrement pénible, et même libéré en 1848, l'ancien esclave ne se change pas automatiquement en homme libre parce qu'il porte l'empreinte de la servitude et des préjugés, mais certains discours politiques et littéraires confirment sa nature et sa capacité de s'assumer. Cette partie s'est focalisée exclusivement sur le statut juridique de l'esclave et le sens qu'il donne à l'esclavage des Noirs.

Dans la partie suivante, la question juridique ne sera plus évoquée, nous allons nous intéresser aux œuvres littéraires de divers genres, aux réflexions des philosophes des Lumières et aux articles de l'*Encyclopédie* en rapport avec l'esclavage des Noirs. L'analyse de cette partie permet de montrer les positions et les controverses, les représentations et l'évolution du discours de l'esclavage des Noirs et du statut de l'esclave noir au siècle des Lumières.

DEUXIÈME PARTIE : LE DISCOURS DES LUMIÈRES SUR LA QUESTION DE L'ESCLAVAGE : REPRÉSENTATION, POSITIONS ET CONTROVERSES

Dans la problématique de penser le Nègre dans sa relation avec le monde et sa condition dans les colonies aux Antilles, le XVIII^{e} siècle a développé une pluralité de discours, non pas homogènes mais variables. Que les points de vue se déplacent ou que les échelles du discours sur l'esclavage changent, le siècle des Lumières présente un discours protéiforme sur la question de l'esclavage des Noirs. C'est en s'inscrivant dans cette perspective à la fois polyphonique et ambivalente que nous comptons explorer la complexité des jugements sur la question de l'esclavage. Nous proposons un regard d'ensemble sur un corpus de textes qui présentent des opinions divergentes ou convergentes, à travers des genres très divers. Dans le cheminement de notre travail, la progression chronologique au fil de notre réflexion doit permettre de suivre l'évolution du débat sur cette question. Nous savons que la réflexion sur l'homme noir et sa condition dans les Antilles nous donne un double signe de l'ambivalence en ce sens que le degré de vérité du discours de l'esclavage varie avec les idéologies, mais aussi avec les intentionnalités ou le positionnement des auteurs. Dans un premier temps, nous nous focalisons sur le discours propagandiste dans certains récits de voyage pour faire émerger les préjugés sur les Noirs hérités du monde grec. En retrouvant ce discours dans la littérature esclavagiste, nous comprenons les positions de chaque écrivain et nous pouvons ainsi mieux définir leurs centres d'intérêts par rapport à la traite des Noirs. Puis nous analyserons les journaux de bord de certains négriers qui constituent aussi une source importante du discours de l'esclavage. Ces textes nous permettent de faire l'inventaire du savoir des négriers sur le commerce des Noirs et de comprendre les mécanismes de la traite transatlantique dans sa complexité, de telle sorte que nous sortons des schémas préétablis et des opinions convenues. Nous expliquerons les difficultés et l'ambiguïté des rencontres entre les Européens esclavagistes et les Nègres en nous appuyant sur certains faits liés aux navires négriers qui constituent un autre monde inhumain souvent peu étudié ou ignoré. Après ces récits de voyage, nous nous intéresserons au discours des philosophes des Lumières qui ont abordé la question de l'esclavage. Cette exploration nous permet d'étudier la relation des philosophes des Lumières avec l'esclavage. Dans la même perspective, nous nous pencherons sur le discours de certains encyclopédistes, nous nous focaliserons sur les entrées qui traitent la question de l'esclavage des Noirs. Enfin, nous mettrons l'accent sur la critique de l'esclavage telle qu'elle se déploie à travers les textes littéraires soumis à notre étude. Sachant que la question de l'esclavage renferme des positions contradictoires, il serait intéressant de se focaliser sur le sens ambivalent de ces discours. Si nous privilégions le terme d'ambivalence, c'est pour mieux réévaluer la polysémie des énoncés, pour déterminer la part du faux et du vrai, de l'arbitraire et du raisonnable sur la question de la traite transatlantique. Autrement dit, nous cherchons à

donner une vision hétérogène de la question de l'esclavage à partir d'un certain nombre de textes qui traduisent un discours polyphonique en montrant la complexité des points de vue tout en dégageant un cadre interprétatif possible.

CHAPITRE IV- LE DISCOURS PROPAGANDISTES DE L'ESCLAVAGE DANS LES RÉCITS DE VOYAGE

Le récit de voyage revêt un caractère complexe et hétéroclite. Il se manifeste sous diverses épithètes que l'on trouve dans son mode de désignation : récit, relation, voyage, mémoire. Nous entendons par récit de voyage, tout récit de forme et de contexte culturel variable, ayant pour base, thème et cadre, un voyage réel ou supposé réel, dans lequel le voyageur scripteur exprime dans la préface de son récit, son but informatif : dans lequel il parle de quelque chose de nouveau qu'il a rencontré et vu pendant son voyage, afin d'en informer le lecteur[295].

IV.1- Les idées reçues héritées du monde grec

Depuis l'Antiquité, de nombreux auteurs ont laissé des écrits sur l'Afrique. D'Hannon le Navigateur à Pline l'Ancien sans omettre Hérodote et Claude Ptolémée, l'Afrique et la description de son peuple alimentent leurs œuvres. En effet, au sein de l'héritage légué à l'humanité, le monde gréco-romain a légué à la postérité le terme « barbare » avec une connotation du rejet de l'Autre. Cela a masqué le désir de transparence et d'impartialité, d'acceptation et de la compréhension de l'Autre. Souvent, les observations formulées par Pierre Mari sur les textes de ces devanciers montrent que : « Les textes fondateurs [sont] jalonnés des déformations et de contresens[296] ». Les idées reçues des siècles précédents ne sont pas dépourvues de clichés sur le Noir. Si soucieuses de continuité, les idées reçues ont résisté à l'objectivité de la science et à la vigilance des savants. C'est précisément la constance et la singularité de la description de l'Autre qui ont donné une émergence des discours caricaturaux sur l'homme africain. François Hartog dans *Le Miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*, précisément au chapitre réservé sur d'Hérodote, soutient : « Le savoir contenu dans les histoires sur les barbares ou les peuples lointains est utilisé de bonne ou de mauvaise foi[297] ». En effet, l'articulation des présupposés affectifs dans le discours sur les peuples non-Européens est un fait observé depuis les temps immémoriaux. Pour le cas de la représentation de l'Afrique et de ses habitants, les préjugés sont abondants. D'Hérodote à Polybe, sans omettre Agatharchide, la représentation ethnologique forge une vision étrange de l'Autre. Agatharchide,

[295] Roland Le Huenen, « Qu'est-ce qu'un récit de voyage ? », *op. cit.*, p.7-8.
[296] Mari Pierre, *Humanisme et Renaissance*, Paris, Ellipses, 2000, p. 30.
[297] François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 527. [1re édition 1988].

un grammairien et géographe grec, cité par Pline l'Ancien, écrit : « Il existait en Afrique une nation [dont le peuple possédait dans leur corps], de manière innée, un poison funeste aux serpents dont l'odeur assoupissait ces derniers[298] ». Cette représentation surréaliste donne lieu à toute possibilité de fantasmes et elle renvoie aussi au discours mythifiée sur l'homme africain.

Il ajoute : « Ils avaient pour coutume d'exposer leurs enfants aussitôt nés, aux plus féroces de ces animaux et d'éprouver de la sorte la chasteté de leurs femmes, car les serpents ne s'enfuyaient pas devant les enfants issus d'un adultère[299] ». La question de l'adultère évoquée dans cet extrait sera reprise au XVIII[e] siècle dans la littérature esclavagiste pour justifier l'exploitation de l'homme africain et l'idée de le civiliser. En usant de leur imagination, les intellectuels grecs ont réussi à créer une image mythifiée de l'Africain. En reprenant le discours de l'écrivain Isigone de Nicée et celui de l'historien Nymphodore de Syracuse, Pline écrit : « Dans cette même Afrique des familles d'enchanteurs, par leurs incantations, peuvent faire périr les troupeaux, dessécher les arbres et faire mourir les jeunes enfants[300] ». Cette description fait allusion au mysticisme de l'homme africain. Cette idée est systématiquement reprise dans les récits de voyage au XVIII[e] siècle pour parler de la prétendue idolâtrie de l'homme africain, nous l'aborderons dans le prochain sous-chapitre. Les mêmes clichés sont aussi présents chez Damon d'Athènes. Pline citant son propos rapporte l'idée selon laquelle « La race des Pharmaques, en Éthiopie, ne diffère pas d'eux[Les Africains], leur sueur ferait dépérir les corps qu'elle touche[301] ». Les auteurs grecs posent les bases des formes des représentations qui furent reprises par les siècles suivants.

Dans la note 12 du livre VII de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, citant Isigone de Nicée, l'idée d'anthropophagie y figure. Il écrit : « Ils [Africains] boivent dans des crânes humains, le scalp leur servent de serviette devant la poitrine[302] ». Plus tard, l'idée d'anthropophagie sera reprise dans la littérature esclavagiste du XVIII[e] siècle, notamment dans les journaux de bord des négriers, lorsqu'ils évoquent les pratiques anthropologiques des rois africains et plus précisément du royaume de Dahomey.

Au fil du temps, ces représentations ont forgé une image mystérieuse de l'homme africain, qui n'est ni « raisonnable » ni « politique » ni apte au progrès. Leurs formes les plus abouties

[298] Agatharchide cité par Pline l'Ancien, dans *Histoire naturelle*, texte traduit, présenté et annotés par Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard, 2013, p. 314.
[299] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 314.
[300] *Ibid*., p. 315.
[301] *Idem*.
[302] Isigone de Nicée cité par Pline l'Ancien, dans *Histoire naturelle*, *op. cit*., p. 314.

sont observables dans le *Journal de bord d'un négrier* de William Snelgrave, certains articles de l'*Encyclopédie* du XVIII[e] siècle qui abordent la question des Nègres et de leur esclavage. Et certains textes littéraires et philosophiques sur l'Africain et sa condition dans les colonies d'Amérique. Le constat de la continuité de ces préjugés a été évoqué aussi par Georges Gusdorf :

> Après la Renaissance, il n'y a guère de ponts entre la médiation sur l'homme essentiel, raisonnable, politique et les représentations fantastiques d'une humanité peuplée d'êtres aux caractères étranges issues de l'imagination populaire ou transmises par les Lettres à partir des textes anciens[303].

On remarque que le discours semble remettre en cause un personnage archétypal des textes anciens. Les clichés qui, jadis, structuraient les récits de voyageurs pendant l'époque antique, médiévale ou à la Renaissance, ne devraient plus être repris à la lettre par certains explorateurs au XVIII[e] siècle. Dans le même élan, Georges Gusdorf conclut : « Il paraît, au regard du moins des gens sérieux, n'y avoir pas grand-chose à attendre des fables héritées soit de l'Antiquité soit de la crédulité médiévale soit encore des récits plus ou moins fantaisistes de quelques aventuriers marins[304] ». Ce discours montre que ces représentations sont sources d'illusions et d'erreurs et elles ont pour toile de fond le mythe de toute rencontre avec l'humanité. Car le discours antique consolide le paradigme des stéréotypes sur l'homme noir et certains écrivains du XVIII[e] siècle ont repris *ad litteram* ces clichés, perpétuant ainsi une perception négative du Noir dans leurs textes.

La propagande de cette image s'est développée avec l'avènement des grandes explorations maritimes. En tenant compte de ce contexte, Sylvie Chalaye établit la corrélation entre la représentation du Nègre dans l'art occidental pendant la Renaissance et le début des explorations portugaises. Elle rappelle que : « L'apparition des figures noires dans l'art occidental et l'invention du mage noir se manifestent justement dans les années où les navigateurs portugais réalisent le rêve du prince Henri et inaugurent bientôt le commerce des esclaves africains[305] ». Dans la conscience collective, toutes ces idées reçues ont façonné une image rétrograde de l'Africain. En s'arc-boutant sur ces préjugés, les Occidentaux ont trouvé

[303] Georges Gusdorf, note de préface « L'homme différent », dans *L'Homme sauvage homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Tinland Franck, Paris, Payot, 1968, p. 18.
[304] Georges Gusdorf, « L'homme différent », *op. cit.*, p. 19.
[305] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit.*, p. 24-25.

l'« *abusus*[306] » qui pouvait justifier la traite des Noirs qui commençait déjà à dépeupler les côtes de Guinée.

Les légendes qui véhiculent l'inhumanité du Nègre ou de sa difformité, ont jeté « un voile pudique sur l'esclavage[307] », écrit Sylvie Chalaye. Le cadre expressif des idées reçues sur le Nègre a concédé une grande marge au commerce triangulaire dans la mesure où ces idées préconstruites ont servi de soubassement pour dominer le Noir, le stigmatiser et dénier son humanité. En abordant la question de la représentation chez les Grecs et les Romains, Ruth Amossy affirme : « Les Grecs et les Romains avaient une vision stéréotypée des Barbares[308] ». Cette assertion confirme la genèse des représentations de l'Autre dans l'Antiquité. Ainsi le discours hérité du monde grec est conditionné par la vision spéculative de l'Autre. Dans la préface de *L'Héritage occidental*, Jacques Le Goff justifie mieux les ramifications de ce discours :

> La construction de la pensée occidentale fourmille d'explorateurs, de voyageurs et d'excursions hors de l'occident et de l'espace du foyer, d'Ulysse à Marco Polo et Roger Bacon, aux héros des grandes découvertes et à Bougainville, Cook et Vivant Denon. C'est souvent dans le miroir de l'autre, des Scythes d'Hérodote et des Germains de Tacite aux bons sauvages de Montaigne et aux indigènes du *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, que les Occidentaux cherchent à se retrouver[309].

À cet égard, le discours sur l'Autre hérité des Anciens a été amplifié au XVIII^e^ siècle pour mieux masquer la recrudescence du commerce des Noirs. Souvent dans les écrits des voyageurs du XVIII^e^ siècle, à l'instar du père Jean-Baptiste Labat, on retrouve les survivances du discours des siècles passés. Dans le *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines, et à Cayenne*, on remarque que Labat s'étonne du manque d'organisation sociale chez les Nègres, lorsqu'il écrit : « Les Nègres n'ont point d'habitations ou de villages au bord de la mer […][310] ». Or ce discours ne rend pas compte des réalités des royaumes qui étaient sur la côte de Guinée. En paraphrasant les écrivains portugais, hollandais, et anglais, Labat soutient : « Ces peuples

[306] L'*abusus* : c'est un mot latin souvent utilisé en droit civil pour désigner l'un des attributs du droit de propriété, le droit de disposer. C'est une disposition juridique par l'aliénation ou disposition matérielle par destruction, *Lexique des termes juridiques*, sous la direction de Serge Guinchard, Paris, Dalloz, 2007, p. 4-5.
[307] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit.*, p. 40.
[308] Ruth Amossy, *Les Idées reçues, sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991, p. 10.
[309] Jacques Le Goff note de préface dans *L'Héritage occidental*, Chaliand Gérard et Mousset Sophie, Paris Odile Jacob, 2002, p. 10.
[310] Jean-Baptiste Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome I, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1731, p. 82.

[les Nègres] sont infidèles, fourbes, vindicatifs, cruels et voleurs[311] ». Mais ces attributs étaient le résultat des mauvais traitements que subissait ce peuple. Parfois ces défauts étaient inventés par certains maîtres pour exercer leurs décisions arbitraires sur leurs esclaves. En s'appuyant sur le mythe biblique des enfants de Noé, Labat affirme :

> Depuis le partage que les trois enfants de Noé firent après la mort de père, les Nègres qui descendent de cet enfant qui avait été dupé par ses deux frères le blanc et le maure, se croient en droit de revendiquer sur les blancs et sur les maures leur part de la succession qui fut enlevée à leur premier père[312].

En analysant ce discours, on retient que le père Jean Baptiste Labat s'est servi du mythe de la malédiction du fils de Noé, tiré de la *Bible* pour justifier l'attitude des Nègres de la côte de Guinée. Sous cet angle, Labat perpétue le discours convenu, non seulement par la culture hébraïque en faisant référence aux interprétations du mythe, mais aussi par les humanités gréco-romaines. Labat revient également sur l'anthropophagie des Nègres, il déclare :

> Ils ont l'air féroce, ils sont de mauvaise composition, beaucoup d'entre eux sont anthropophages, la chair blanche est un ragout qui excite terriblement leur appétit, les Hollandais en font l'expérience, on sçait qu'ils en ont mangé quatorze en un seul repas, & que cela n'a pas fait que les mettre en goût ; qui voudra s'exposer à aller planter une sucrerie au milieu de telles gens ?[313]

En examinant ce discours, on constate que cette assertion n'est qu'un moyen de justifier l'esclavage. En présentant le Nègre comme un être féroce, on a cautionné l'exercice de la terreur sur les esclaves africains. La question de l'ignorance des Africains est un autre lieu commun qui revient dans le discours de Labat, contribuant ainsi à renforcer les préjugés sur l'Africain. Ce cliché est une formule standard ou un dénominateur commun qu'on retrouve dans bon nombre d'écrits des siècles précédents et Labat le reproduit :

> Les nègres de Juda étaient ignorants, je le répète ici, & ils le sont plus qu'on ne peut se l'imaginer : en voici une preuve évidente. Ils ignorent absolument la manière de compter les années, les mois, les semaines ; les plus habiles parmi eux, ne savent pas quel âge ils ont[314].

Dans ce passage, Labat s'intéresse au manque de précisions sur la date de naissance des Nègres et de leurs enfants. La question d'état civil des Nègres constitue, aux yeux de Labat, un

---

[311] Jean-Baptiste Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome I, *op. cit.*, p. 100.
[312] *Idem*.
[313] *Idem*.
[314] Jean-Baptiste Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome II, *op. cit.*, p. 161.

indice qui montre l'ignorance des Nègres. Or ; cette imprécision des dates ne résulte pas de l'ignorance chez les Nègres, mais plutôt de l'absence de calendrier chrétien et de sa terminologie dans leur culture. En s'appuyant toujours sur l'aspect cognitif des Noirs, Labat ajoute que « sans savoir les règles de l'arithmétique, ils [Les nègres] savent supputer dans leur tête le prix de leurs marchandises…[315] ». Le discours de Labat véhicule des préjugés sur l'Africain sans tenir compte de la différence des mœurs entre le monde européen et le monde non-européen. Ainsi les idées reçues héritées des siècles passés n'ont pas été déconstruites par l'auteur. C'est ce qui explique que les Noirs sont perçus comme un peuple sans culture, et considérés comme des êtres inférieurs, des êtres assimilés à des singes, en lieu et place de la raison. Les Européens se sont érigés en figures de maîtres ou de propriétaires

Les récits de voyages ont contribué à la pérennisation des clichés. C'est pourquoi Myriam Cottias nous invite : « à manier avec précaution ces empilements de savoir livrés à l'Europe car ils sont aussi amplificateurs d'erreurs[316] ». En effet, la récurrence des représentations dans les récits ne garantit ni la véracité ni la sincérité du discours sur l'homme africain et sa condition d'esclave dans les colonies antillaises, encore moins sur l'Afrique. En ayant recours aux images stéréotypées, les Européens ont décrit en Afrique les pratiques émanant de leur propre imaginaire. Dans cette perspective, Myriam Cottias souligne : « Hors de toute authenticité rigoureuse, les voyageurs sont vecteurs de la transmission d'une connaissance de l'Afrique en Europe, tout comme ils sont porteurs, par différents aspects, de la civilisation européenne en Afrique[317] ». Sous cet angle, les représentations des Africains et des esclaves se sont constituées comme un savoir, qui au regard de l'Européen était une vérité ontologique de l'altérité Nègre. Or, ces représentations n'ont pas été fidèles à la réalité, ainsi, elles ont conditionné la perception des lecteurs qui n'avaient pas la possibilité de les remettre en cause.

Dans ce processus, les récits de voyage n'ont pas été le reflet fidèle de toute la réalité sur l'esclavage des Noirs et sur l'Africain. Leurs hésitations, leurs préjugés raciaux et leurs opinions erronées sont devenus les entorses à la vérité la plus élémentaire. L'Autre est rejeté dans les récits de voyage sur les marges de l'empire de la civilisation. Le Nègre est celui qu'il faut surveiller et exploiter dans les plantations aux Antilles. En s'appuyant sur les idées reçues, Françoise Lapeyre dans son ouvrage *Quand les voyageuses découvraient l'esclavage* montre ceci :

---

[315] Jean-Baptiste Labat, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome II, *op. cit.*, p. 177.
[316] Myriam Cottias, *La Question noire, histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007, p. 21.
[317] *Ibid*., p. 19.

> Pour les voyageuses du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e], des femmes généralement croyantes et même pieuses pensent le monde en termes de bien, de mal et de pêché, la rencontre avec l'esclavage, quand elle ne provoque pas de crise de conscience avouée, ne peut aller sans troubles. Faute de dogmes dans la société comme dans la religion, elles affrontent cette extrême profanation des valeurs de l'humanisme et de la charité et demandent à chacune de trouver un accommodement personnel […]. En optant pour une explication d'inspiration biblique : le Noir est un être que sa perversité exclut du paradis terrestre que lui réserveraient autrement les merveilleuses plantations des Caraïbes[318].

Dans ce discours devenu routinier, la nocivité spirituelle et morale de l'esclave a ciselé les relations entre liberté individuelle et contraintes sociales. Selon Françoise Lapeyre, l'esclavagiste Janet Schaw, dans ses témoignages aux Caraïbes et en Caroline en 1774, rapporte :

> Quand on connaît les Nègres, on sait que le fouet est la seule chose qu'ils comprennent. La souffrance morale, ce que le châtiment a de plus douloureux, leur est inconnue. Comme les brutes, ils ne connaissent pas les épreuves de l'âme, leur nature les pousse à supporter sans honte ni douleur et oublier aussitôt[319].

À travers ce discours, on comprend que les schèmes de représentation hérités des siècles passés, et par l'intermédiaire de diverses structures idéologiques et plusieurs cadres conceptuels à la fois chrétiens et européens, le Nègre se trouve victime de nombreux abus. Sans établir une véritable rupture avec les siècles précédents, l'imaginaire des Lumières intègre en son sein les aspirations sur le débat entre l'idée de la civilisation et celle de la nature subséquentes au courant primitiviste et aux mythes européens des origines[320]. Le discours de l'esclavage sous cet angle, à défaut d'amplifier les représentations ou de les endiguer, suit les sillons établis par les siècles passés.

En se focalisant sur le legs des anciens, les colons se sont servis de cette image négative pour justifier la pratique de l'esclavage des Noirs. C'est pourquoi Tzvetan Todorov souligne : « La méconnaissance des autres, le refus de les voir tels qu'ils sont peut difficilement être assimilé à une valorisation. »[321] En cherchant à substituer l'homme africain aux êtres transitoires, entre l'humain et l'animal et en les excluant du reste de la création, les écrivains

[318] Françoise Lapeyre, *Quand les voyageuses découvraient l'esclavage*, Paris, Payot, 2009, p. 21.
[319] Janet Schaw cité par Françoise Lapeyre, dans *Quand les voyageuses découvraient l'esclavage*, *op. cit.*, p. 24.
[320] Sonia Faessel, « Entre récit de voyage et littérature, le cas de Tahiti », dans *Miroirs de textes récits de voyage et intertextualité*, Études réunies et présentées par Sophie Linon-Chipon, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaine de Nièce, nouvelle série n° 49, Nice, 1998, p. 307.
[321] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, *op. cit.*, p. 356.

occidentaux ont forgé progressivement le discours clivant. Dans cette optique, Claude Lévi-Strauss souligne : « En isolant l'homme du reste de la création, en définissant trop étroitement les limites qui l'en séparent, l'humanisme occidental hérité de l'Antiquité et de la Renaissance l'a privé d'un glacis protecteur[322] ». Ainsi l'humain se voit progressivement assimilé à un outil de travail. En tenant compte de cette réalité, Tzvetan Todorov nous invite à la prudence. Il déclare : « L'image des autres risque d'être superficielle, sinon franchement erronée […] et l'expérience cesse d'être innocente si elle exige l'instrumentalisation de l'autre, et donc autorise sa souffrance[323] ». Le Nègre tel qu'il était perçu par la société occidentale renvoyait systématiquement à l'idée d'esclave, il restait subordonné à l'image que l'Occident se faisait du monde noir[324].

Dans la première moitié du XVIII[e] siècle, le lecteur européen s'attend à ce que les voyageurs apportent leur contribution dans la diffusion de la somme totale des connaissances anthropologiques de l'Africain.

Toutes ces images de l'Africain élaborées depuis l'Antiquité ne sont que des images préconçues et figées, et donc acquises en dehors de toute expérience, sans fondement précis. Ces représentations collectives, telles qu'elles sont ici décrites, se trouvent ancrées dans l'imaginaire des individus et influencent leur vision ainsi que leur discours sur le monde noir[325].

IV.2- La perception de l'esclavage dans les récits de voyageurs

Le discours des récits de voyage a régulièrement produit des représentations sur le monde non-européen en général et sur l'homme noir en particulier. Plus que de simples miroirs de soi, de *topoï* littéraires ou d'outils de propagande politique, il a servi à bâtir le lien colonial et le phénomène de l'esclavage qui en découle. Souvent, il véhicule des opinions défavorables à la compréhension objective de l'homme noir, de l'Afrique et de la traite des Noirs. Notre étude dans ce chapitre consiste à examiner le discours des récits de voyage, et à analyser les jugements sur les mœurs des peuples africains qui ont parfois valu leur asservissement, ou la remise en cause de leur humanité. Autrement dit, nous nous intéressons aux aspects historiques, mais

[322] Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 46.
[323] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, *op. cit.*, p. 456.
[324] Jean-Claude Blanchard, *Le Modèle nègre, aspects littéraires du mythe primitiviste au XX[e] siècle chez Apollinaire, Cendras, Tzara*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1981, p. 203.
[325] Josué Muscardin, *La Représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaires Poitevin : le père Joseph Auzanneau à Kibouendé (Congo français) 1926-1941*, thèse soutenue à l'Université de Poitiers, 2011, p. 19.

également à la part philosophique qui réfléchit sur les comparaisons des cultures, les idéologies et les rapports de force mis en œuvre pour rendre intelligible l'esclavage des Noirs. Les récits de voyage sont une source considérable qui a contribué à la représentation de l'esclavage, en occultant parfois certains faits cruels. Leurs auteurs sont des employés des compagnies de commerce, des missionnaires, des négociants ou des officiers du roi, des négriers. Leurs textes prennent souvent en compte les enquêtes ethnographiques, des rapports de mission ou des recueils de témoignages ou de souvenirs.

Notre analyse va s'appuyer sur le *Voyage au Sénégal* de Michel Adanson, publié en 1757, sur l'*Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost publiée en 1746 à 1759, et le *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance* de François Levaillant publié en 1790, mais cette liste n'est pas exhaustive. Dans ces écrits, la description de l'Africain, celle de l'esclavage des Noirs, ainsi que celle de son continent d'origine occupent une place primordiale. Catherine Gallouet explique la profusion de ces écrits par une véritable volonté d'explorer l'Afrique qui s'impose en Europe. Elle note : « On disserte sur les causes de la couleur des Nègres, sur l'origine des Noirs, sur l'absurdité de leurs pratiques superstitieuses, sur la question de l'esclavage et de la traite[326] ».

Dans le contexte des grandes circumnavigations de l'Afrique, le commerce colonial et la traite négrière se développent aussi avec les explorations scientifiques. En effet, Michel Adanson, l'élève de René-Antoine Ferchault de Réaumur puis de Bernard de Jussieu au Jardin du roi qui deviendra plus tard Muséum national d'histoire naturelle, s'invite dans l'aventure coloniale du XVIII^{e} siècle. Passionné par la botanique, il s'engage dans la Compagnie des Indes. En 1749, il s'embarque pour le Sénégal, à la recherche des animaux, des plantes et des coquillages. Au cours de cette expédition, Michel Adanson écrivit son *Voyage au Sénégal*, l'ouvrage dans lequel il rendit intelligible son étude sur la faune, la flore et les mœurs des habitants de cette contrée. Son récit de voyage n'est pas divisé en chapitres, il ne contient pas la table des matières.

S'agissant des observations de l'auteur sur le Sénégal, il évoque souvent des faits en intégrant certains éléments exotiques et imaginaires qui laissent transparaître des stéréotypes et des constructions subjectives de l'Autre. En décrivant ses aventures au Sénégal, Adanson écrit : « Il arriva une nuit à un lion et un loup d'entrer de compagnie jusque dans la case où

[326] Catherine Gallouet, *al*., « L'Avant-propos », dans *L'Afrique du siècle des Lumières, savoirs et représentations*, *op. cit*., p. xi.

j'étais couché[327] ». Dans cet extrait, Adanson invente des histoires effrayantes sur l'Afrique, en montrant une possible cohabitation entre les fauves et les humains. Au fil du récit, Adanson reconnaît : « Ce fut là que j'eus lieu de connaître à fond leur [des Nègres] caractère, leurs mœurs, leurs manières de vivre et leurs usages[328] ». Compte tenu de la diversité ethnique en Afrique et du caractère complexe de la culture des Nègres dans leur variété, prétendre « connaître à fond » les Africains, lorsqu'on est Européen au XVIII[e] siècle, nous paraît invraisemblable, puisque leur mode vie est variable. Au sein d'une même société on pouvait trouver plusieurs ethnies avec des cultures, des rites et croyances différents.

Le *Voyage au Sénégal* d'Adanson charrie non seulement les présupposés scientifiques et idéologiques, mais aussi une énonciation spécifique sur des choix d'écriture qui jouent un rôle crucial dans les représentations de la culture de l'Autre[329]. Sur le plan socio-politique, il donne les détails sur les mœurs et l'organisation socio-politique des Nègres du Sénégal, il soutient :

> J'employai premiers mois de mon arrivée non seulement à étudier les mœurs et les caractères des habitants, mais encore à apprendre la langue oualofe, qui est la plus répandue dans ce pays […]. Enfin quand, je me crus assez instruit de leurs usages, familiarisés avec leurs manières, et en état de savoir comment, je me comporterais dans une terre qui faisait depuis longtemps l'objet de mes ardents désirs[330].

La volonté d'étudier et le désir de comprendre les mœurs des Nègres du Sénégal visent deux objectifs. D'abord, Michel Adanson veut gagner la confiance et l'amitié des Nègres en respectant leurs usages tels que : « manger avec les mains » et « parler leur langue ». Ensuite, son expérience de la vie au milieu des Nègres, lui permet de bien orienter les colons et la Compagnies des Indes sur leurs projets commercial et colonial. Cette analyse est aussi partagée par Andrew Curran qui reprend le point de vue de Diop sur les préjugés de Michel Adanson sur l'Afrique et son lien avec la Compagnie des Indes. Il souligne que « l'auteur n'avait sans doute pas souhaité compromettre sa vraie mission aux yeux de la compagnie du Sénégal[331] ». Ce point de vue semble logique parce que l'auteur doit respecter une certaine tradition liée à la littérature exotique et la vision esclavagiste ancrée dans l'idéologie coloniale.

---

[327] Adanson Michel, *Voyage au Sénégal*, texte présenté et annoté par Denis Reynaud et Jean Schmidt, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, p. 104.
[328] Adanson Michel, *Voyage au Sénégal*, *op. cit.*, p. 105.
[329] Masse, Vincent. Holtz, Grégoire, « Étudier les récits de voyage : Bilan, questionnements, enjeux. », dans *Arborescences* 2 (2012), pp. 1-30.
[330] *Ibid*., p. 40.
[331] David Diop cité par Andrew Curran, « Pourquoi étudier la représentation de l'Afrique dans la pensée du XVIII[e] siècle ? », dans *L'Afrique du siècle des Lumières, savoirs et représentations*, *op. cit.*, p. xxii

La récurrence de préjugés dans les récits de voyage a conditionné le regard de certains auteurs des Lumières sur l'Africain et sur la question de l'esclavage des Noirs. Pour montrer l'incompatibilité de cette représentation, Roger Mercier souligne l'irrégularité dans l'usage du mot Africain qui était employé en français comme un nom propre de peuple au même titre que Français, Anglais ou Espagnol[332]. Or, l'usage du mot « ethnie » dans les régions concernées par le commerce des esclaves noirs pouvait apporter certaines nuances. Ainsi Jean-Claude Halpern citant les mémoires du comte Forbin, affirme à propos des Nègres :

> Les naturels du pays des caffres, un peu moins noirs que ceux de Guinée, bien faits de corps, très dispos ; mais d'ailleurs le peuple le plus grossier et le plus abruti qu'il y ait dans le monde. Ils parlent sans articuler ; ce qui fait que personne n'a pu apprendre leur langue. Ces peuples vivent sans religion : ils se nourrissent indifféremment de toutes sortes d'insectes qu'ils trouvent dans les campagnes ; ils vont nus, hommes et femmes à la réserve d'une peau de mouton qu'ils portent sur les épaules, et dans laquelle il s'engendre de la vermine, qu'ils n'ont pas horreur de manger. Les femmes portent pour tout ornement les boyaux de moutons fraîchement tués, dont elles entourent leurs bras et leurs jambes. Ils sont très légers à la course ; ils se frottent le corps avec la graisse, ce qui les rend dégoutants, mais très souples, et propres à toutes sortes de sauts : enfin ils couchent tous ensemble pêle-mêle, sans distinction de sexe, dans de misérables cabanes, et s'accouplent indifféremment comme des bêtes, sans égard à la parenté[333].

Nous remarquons que la représentation du Noir manque de réalisme et d'objectivité, car elle inscrit le Noir dans la logique du mythe du Nègre dépravé et obsédé sexuel. On constate que la non-distinction entre ce qu'on voit et ce qu'on lit, entre l'observé et le rapporté ne concorde pas avec la réalité vécue[334]. Ainsi les voyageurs se plaisent dans les représentations fantasmagoriques qui n'améliorent pas l'image de l'Africain au sein de la grande famille humaine. Ces représentations ont développé de fausses certitudes sur l'homme africain. Dans cette optique, Catherine Golliau souligne : « L'Autre est une énigme que l'on veut trop souvent convertir ou (et) réduire en esclavage[335] ». En considérant l'authenticité des mœurs et de l'humanité nègre par un simple compte rendu des récits de voyageurs, l'Occident a récréé le Noir, c'est pourquoi son essence a été mal définie dans ces récits de voyage. Pendant ses

[332] Andrew Curran, « Pourquoi étudier la représentation de l'Afrique dans la pensée du XVIII^e siècle ? », dans *L'Afrique du siècle des Lumières, savoirs et représentations*, *op. cit.*, p. 22.
[333] *Collection des mémoires relatives à l'histoire de la France*, tome 74, (Paris, 1829), Mémoires du comte de Forbin, pp. 317-318, cité par Jean-Claude Halpern, « Approches de l'Afrique au XVIII^e siècle : un savoir éclaté », dans *L'Afrique du siècle des Lumières savoirs et représentations*, *op. cit.*, p. 10.
[334] Michel Foucault, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, p. 54.
[335] Catherine Golliau, « À la conquête du monde », dans *Le Point*, septembre-octobre, 2014, p. 6-7.

pérégrinations, le voyageur ne définit sa relation avec l'autre qu'en termes d'écarts et cela a fondé un monde sauvage et barbare, et a permis de justifier la domination coloniale et les conséquences qui en ont résulté.

De manière récurrente, les récits de voyages s'inscrivent en marge dans leur description de l'organisation socio-politique, culturelle, de l'aspect psychologique et physique des Nègres en Afrique. Ces voyageurs décrivent mal les sociétés africaines, et leurs observations sont non-conformes à la réalité : c'est le cas du naturaliste français Michel Adanson qui reprend le préjugé classique sur la paresse de l'Africain. Il écrit : « J'ai dit ailleurs que les nègres sont négligents et paresseux à l'excès[336] ». Parlant de l'intrusion du lion et du loup dans les cabanes des Nègres, il déclare : « Je ne veux que ces deux événements pour preuve de la paresse et de l'indifférence des Nègres, sur les torts que leur font ces animaux et sur les dangers auxquels ils sont eux-mêmes continuellement exposés. »[337] De ce point de vue, l'attitude de l'Africain serait donc contradictoire à son esclavage dans les colonies d'Amérique. Sinon comment expliquer que les prétendus paresseux travaillent de manière harassante dans les colonies avec une production spectaculaire au XVIII^{e} siècle ?

Dans la perspective de déconstruire cette image négative, David Diop démontre dans son étude sur la « mise à l'épreuve d'un régime de véridiction dans le *Voyage au Sénégal* » qu'Adanson veut plaire à son public et n'est pas libre de son savoir[338]. Diop explique :

> Sa mise à l'épreuve du régime de véridiction sur l'Afrique noire est discrète. Contraint par son ambition et par sa dette morale envers la compagnie du Sénégal, de suggérer plutôt que de dire ce qu'il pense vraiment, Adanson dissimule peut-être sa critique de l'esclavage qu'elle tolère derrière la peinture d'un âge d'or de l'humanité où il n'était pas utile d'arracher à la terre ses fruits et des hommes à leur terre[339].

En examinant le discours de David Diop, on constate aussi qu'Adanson développe des simples impressions sur le Nègre et sur l'Afrique. De ce fait, sa vision subjective a ignoré les réalités culturelles et anthropologiques. Dans ce registre, Martinkus Zemp Ada souligne : « Le

[336] Adanson Michel, *Voyage au Sénégal*, *op. cit.*, p. 65.
[337] *Ibid*., p. 104.
[338] David Diop, « La mise à l'épreuve d'un régime de véridiction sur la paresse et la négligence des nègres dans le voyage au Sénégal (1757) d'Adanson », dans *L'Afrique du siècle des Lumières savoirs et représentation*, *op. cit.*, p. 29.
[339] David Diop, « La mise à l'épreuve d'un régime de véridiction sur la paresse et la négligence des nègres dans le voyage au Sénégal (1757) d'Adanson », dans *L'Afrique du siècle des Lumières savoirs et représentation*, *op. cit.*, p. 29.

normal ne se voit pas[340] ». Autrement dit, le discours des récits de voyages est moins objectif. Dans *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*, Léon Fanoudh-Siefer affirme :

> L'on se représente l'Afrique et le nègre à travers un bric-à-brac d'images d'Épinal et de stéréotypes qui, à force d'être colportés et agrandis, ont été eux-mêmes, déformés, n'offrant plus qu'une vision de l'Afrique colorée sans doute, mais combien floue, sinon fausse et mythique[341].

On peut retenir que le Noir et son environnement immédiat étaient susceptibles de toutes les représentations dans les récits de voyage. En revanche, l'ambivalence entre l'évidence des faits et la différence de cette description dans ces récits, cherche à jeter le voile sur les mécanismes marchands et économiques par lesquels le Nègre devient esclave. À cet effet, Denis Reynaud dans la préface du *Voyage au Sénégal* mentionne que :

> Les implications sont plus profondes [que les faits observés] : on comprend soudain combien ce naïf voyage était un texte calculé, pesé, livrant ou retenant les informations en fonction des considérations tactiques et aussi en fonction d'enjeux économiques qui dépassaient la personne de l'auteur : il était hors de question en 1757 de dévoiler à une puissance ennemie les richesses de la concession[342].

Le discours d'Adanson fait rempart à l'objectivité et laisse véhiculer l'idéologie coloniale et son lot de préjugés. En effet, le signifiant n'est pas à l'image du signifié, ainsi le regard déforme l'objet ou la réalité observée. Chez Michel Adanson, son appréciation dévoile son manque d'impartialité.

Dans une autre perspective, Buffon le naturaliste français, épris par le souci de connaître, et animé par l'esprit d'observation, présente dans sa vaste étude sur l'histoire naturelle des variétés d'hommes. La représentation de l'Africain s'invite aussi dans ses travaux. Chez Buffon, les différences anthropologiques de l'Africain s'expliquent par deux facteurs : l'un climatique, et l'autre culturel ou encore la manière de vivre. Le naturaliste fait une description des peuples de la terre, en soulignant la beauté et la laideur de chacun. Cependant, les observations de Buffon sur l'homme africain ne s'appuient pas sur l'aspect physique des Noirs, mais sur les coutumes de ces peuples qu'il présente de manière négative. Les descriptions qu'il

[340] Martinkus Zemp Ada, *Le Blanc et le Noir, essai d'une description de la vison du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 12.
[341] Fanoudh-Siefer Léon, *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française : de 1800 à la 2e Guerre Mondiale*, *op. cit.*, p. 12.
[342] Denis Reynaud, « préface », dans Michel Adanson, *Voyage au Sénégal*, *op. cit.*, p. 13.

donne participent à cette généralisation de la vision dépréciative du Noir au XVIII[e] siècle. Il affirme :

> Les Nègres de Guinée ont l'esprit extrêmement borné, qu'il y en a même plusieurs qui paraissent être tout à fait stupides, qu'on en voit qui ne peuvent jamais compter au-delà de trois, que d'eux-mêmes ils ne pensent à rien, qu'ils n'ont point de mémoire, que le passé leur est aussi inconnu que l'avenir[343].

De ce point de vue, Buffon reprend les discours avilissants de ses contemporains et dresse des représentations tronquées du Noir. Le discours de Buffon est émaillé d'une description péjorative du Nègre, soutenant que les Nègres ont très peu de génie et peu d'esprit.[344] Buffon cautionne implicitement l'idée de civiliser ces sauvages. Sous cet angle, le discours de Buffon ne proscrit pas les stéréotypes de l'époque. Quant à son opinion sur l'esclavage des Noirs, elle est souvent peu favorable à la condamnation de la servitude. Buffon mentionne des faits qui sont établis, sans que cela ne choque son esprit.

À travers une tournure rhétorique, Buffon se demande si les Africains ne sont pas assez malheureux d'être réduits à la servitude, d'être obligés de toujours travailler sans pouvoir jamais rien acquérir. Faut-il encore les excéder ; les frapper, & les traiter comme des animaux ? [345] C'est bien de l'esclavage aux Caraïbes que parle le naturaliste. Mais comme certains de ses contemporains, Buffon fait de l'esclavage des Noirs non pas un sujet de prédilection, mais un épiphénomène qui ne pourrait changer l'ordre des choses. Les réalités de l'esclavage, telles que les récits de voyages les décrivent, ne contribuent pas à éradiquer ce phénomène mais à l'étendre non seulement dans l'imaginaire collectif de l'époque, mais aussi à stimuler et à renforcer les convictions des esclavagistes sur la nécessité d'exploiter ces Nègres.

Les récits de voyage ne constituent pas « la pierre de touche de la vérité[346] ». Ces écrits sont un cadre de propagande, et un moyen stylistique pour rendre « la description plus suggestive[347] ». Configurées sous l'angle descriptif, les réflexions sur l'esclavage des Noirs dans les récits de voyage ont plus servi les commerçants du genre humain que le raisonnement

---

[343] Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle*, textes choisis et présents par Jean Varloot, Paris, Gallimard, [1re édition 1749], 1984, p. 141.
[344] Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle, op. cit.*, p. 141.
[345] *Ibid*., p. 142.
[346] Lestringant Frank, « L'exotisme en France à la Renaissance de Rabelais à Lévy » dans *Littérature et exotisme XVI[e]-XVIII[e] siècle*, conférences réunies par De Courcelles Dominique, Paris, École des Chartes, 1997, p. 7.
[347] Vischer Ute Heidmann, « La descente dans les cavernes et l'expérimentation symbolique de la peur de la mort. À propos de quelques récits de voyages au XVIII[e] siècle », *La Peur au XVIII[e] siècle discours, représentations, pratiques*, études réunies et présentées par Berchtold et Michel Porret, Genève, Droz, 1994, p. 182.

épuré des moralistes. Ces textes au siècle des Lumières ne se sont pas débarrassés de l'héritage des siècles précédents où le Noir, couleur de la malédiction et de la saleté, constituait l'argument qui a favorisé l'idée de l'infériorité du Noir, du sentiment du rejet et de son asservissement.

Tout compte fait, les Africains étaient toujours marqués par le sceau du vice et présentés comme des gens vivants dans un état peu avancé de civilisation. Ces avis diffèrent selon les voyageurs et restent parsemés dans toutes les critiques dont les Africains sont les objets.

Une autre compilation de textes de voyageurs rend compte de la perception de l'Africain et de l'esclavage des Noirs au XVIII[e] siècle : l'*Histoire générale des voyages*, d'Antoine-François Prévost, publiée en 15 volumes entre 1746 à 1759, suivis de 5 volumes posthumes jusqu'en 1789, dans laquelle il reprend des extraits de relations de voyages. Les voyages en Afrique occupent les cinq premiers volumes de sa compilation. Les Africains sont décrits région par région, qui plus est au gré des récits des voyageurs. Le livre VI du tome II, par exemple, comporte un paragraphe intitulé « Remarques sur la nation des Foulis »[348], et dans le livre VII un chapitre est réservé aux « Observations sur les Jalofs », ainsi que le livre XIV un chapitre est intitulé les « Mœurs et usages des Hottentots » du tome V. On trouve bien dans les volumes portant sur l'Afrique des « descriptions » détachées des récits de voyages qui consacrent une partie à la figure, au caractère, à l'habillement, aux mœurs et aux usages[349].

En observant l'état affectif des Nègres, Prévost souligne : « La jalousie tourmente si peu les Nègres [...], qu'ils prostituent leurs femmes pour une bagatelle[350] ». Ce témoignage, auquel on ne peut accorder une aveugle certitude, était ancré dans les esprits des Européens. En réfléchissant sur les stéréotypes du Noir au XVIII[e] siècle, Jean-Claude Halpern note : « Les auteurs pratiquent les simplifications totalisantes et tendent à faire de l'Afrique et de l'Africain une utopie négative[351] ». Dès lors, le discours montra que l'Africain était un individu barbare, qui n'était touché ni par la civilisation, ni par une forme d'estime de soi. Ce qui ressort des

[348] Antoine-François Prévost, *Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, tome II, Paris, Didot, 1747, p. 36.
[349] Sylviane Albertan-Coppola, « Des récits des voyages à *l'Histoire générale des voyages* : la représentation des Africains », dans *Dix-huitième siècle*, vol. 44, n°1, 2012, pp.165-181.
[350] Antoine-François Prévost, *L'histoire générale de voyages*, tome II, Paris, Chez Didot, 1746, p. 467. Concernant les sources citées par Antoine-François Prévost, dans *Histoire générale des voyages*, David Diop a réservé un sous chapitre « Relations de voyage en Afrique les plus citées au XVIII[e] siècle » dans son essai *Rhétorique nègre au XVIII[e] siècle. Des récits de voyage à la littérature abolitionniste*, Paris, Classiques Garnier, 2018, lequel il a regroupé les compilations de récit de voyage citées par Prévost dans *Histoire générale des voyages*.
[351] Jean-Claude Halpern, « Les Africains au XVIII[e] siècle, à travers les recueils de récits de voyage », dans *Les Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n° 4, Nantes, les Anneaux de la Mémoire de Nantes, 2002, p. 123.

écrits de Prévost, est cette manière d'aborder la question de l'esclavage des Noirs de façon superficielle, surtout de favoriser à travers ces récits une méthode commentative et descriptive et de montrer la facilité avec lesquelles on peut acquérir les esclaves en Afrique.

Sa compilation cite certains extraits de *Journal de voyage de Sénégal* du directeur et commandant général de la compagnie du Sénégal, Sieur Brüe, qui explore la Guinée-Bissau, au début du XVIII[e] siècle, et rapporte l'idée selon laquelle « les Noirs se vendent eux-mêmes ». En se servant des écrits du Sieur Brüe, Prévost mentionne : « Ils [les Nègres] sont passionnés pour l'eau de vie. S'ils croyent qu'un vaisseau leur en apporte [...] le plus foible devient la proie du plus fort [...]. Le père vend ses enfants [...], ils traitent de même leurs pères & leurs mères[352] ». Ces réflexions basées sur des considérations commerciales de l'esclavage des Noirs et renforcées par l'idée de la filiation tentent de montrer le rôle des Africains dans ce commerce. Prévost, relatant les pérégrinations de Brüe, chez Damel roi de Kayor, écrit : « Les princes Nègres ont toujours une ressource commode pour se procurer des suppléments d'esclaves ; c'est de vendre leurs propres sujets[353] ». Ce point de vue est aussi présent dans *Candide* de Voltaire au chapitre XIX sur le Nègre de Surinam. Le même discours est régulièrement utilisé par les esclavagistes qui stipulent que les rois africains vendaient leurs propres sujets. Sur le plan politique, ce lieu commun de la cupidité des rois africains vient justifier le pouvoir arbitraire et despotique des rois africains. Dans ce registre, Prévost déclare : « L'avidité du gain leur a fait vendre un si grand nombre de leurs sujets pour l'esclavage, que leurs États sont forts dépeuplés[354] ». Le discours itératif sur l'attitude irresponsable des Africains renforce la perception négative sur ces derniers.

Les Européens affirment que l'esclavage africain est bien antérieur à leur arrivée. Cependant, ils omettent deux faits : d'une part, la préexistence de l'esclavage sur le continent noir ne légitime et ne peut justifier la traite et l'esclavage des Nègres, par les Européens ; d'autre part, les Européens, par leur intervention, ont permis à l'esclavage intra-africain de s'internationaliser, et de créer un mouvement de déportation de masse, dont les conséquences ont été marquantes pour ce continent, aussi bien dans les esprits que dans les faits jusqu'au XXI[e] siècle.

[352] Jean-Claude Halpern, « Les Africains au XVIII[e] siècle, à travers les recueils de récits de voyage », *op. cit.*, p. 575.
[353] Antoine-François Prévost, *L'histoire générale de voyages*, tome II, *op. cit.*, p. 464.
[354] *Ibid*., p. 15.

Pourtant l'objectif de la compilation de ces récits de voyage est de faire une synthèse et de trier les informations en les confrontant les unes aux autres. Mais le regard critique sur les récits des voyageurs ne manque pas de vision superficielle. La justification la plus aboutie est évoquée par Michèle Duchet dans son étude « *L'Histoire générale de voyages* de Prévost l'originalité et l'influence ». Duchet affirme : « *L'histoire générale des voyages* est une commande officielle et elle doit servir de stimulant à une politique coloniale qui va bientôt heurter de front les ambitions des Anglais[355] ». Autrement dit, Michèle Duchet constate un conflit d'intérêt chez Prévost dans sa détermination de restituer la vérité. Si *L'Histoire générale des voyages* sert la politique coloniale, le discours paraît comme idéologique et peu réaliste. Michèle Duchet ajoute :

> En dépit de ses prétentions, *L'Histoire générale de voyages* ne sera jamais un ouvrage scientifique, au sens que l'on donne aujourd'hui à ce terme. Comme collection de voyages, son intérêt est minime car Prévost ne donne pas les textes originaux des voyageurs : il les récrit, ne pouvant s'empêcher de réparer le style, selon sa propre expression. Comme histoire des voyages, elle souffre de beaucoup de lacunes importantes et les documents présentés sont souvent de seconde main[356].

En examinant l'authentification des écrits dans l'ouvrage de Prévost, Duchet montre que *L'Histoire générale des voyages* comporte de nombreuses irrégularités et son contenu laisse transparaître des incertitudes, notamment la vérité sur la question de l'esclavage des Nègres en Afrique. La question de la fiabilité du discours dans les récits de voyage suscite aussi un intérêt scientifique chez certains critiques. En effet, Réal Ouellet et Emmanuel Bouchard s'interrogent sur la sûreté des jugements dans les récits de voyages concernant l'esclavage dans leur étude sur « Nègres, Caraïbes, et sauvages du Canada dans les relations de voyages au XVII^{e} siècle ». Ils remarquent : « La description des Nègres antillais joue sur un paradigme fermement ancré dans le mythe ou, tout au moins, dans l'idéologie de l'époque[357] ». À cet égard, ces discours n'ont pu changer l'image des Nègres ni éradiquer le phénomène de l'esclavage, bien au contraire ils l'ont justifiée. Réal Ouellet et Emmanuel Bouchard soulignent : « Bouton et Du Tertre les [les Nègres] présentent comme difformes, sales, puants, stupides, naturellement

[355] Michèle Duchet, « L'histoire des Voyages : originalité et influence » dans *L'Abbé Prévost* actes de colloques d'Aix -en-Provence, 20 et 21 décembre 1963, publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence, nouvelle série n°50, 1965, pp. 149-175.
[356] Michèle Duchet, « L'histoire des Voyages : originalité et influence », *op. cit.*, p. 149.
[357] Réal Ouellet et Emmanuel Bouchard « Nègres, Caraïbes, et sauvages du Canada dans les relations de voyages au XVII^{e} siècle », dans *Littérature et dialogue interculturel*, sous la direction de Françoise Tétu de Labsade, Québec, Presses Universitaires de Laval, 1997, p. 216.

voués à l'esclavage…[358] ». Autant dire que ce discours participe à la propagande de dénigrement des Nègres et à mieux légitimer leur asservissement.

De l'arbitraire au fait réel, les récits de voyages se distinguent souvent par une description moins objective. En effet, Jean-Louis Vissière écrit que Guillaume Snelgrave fait preuve du besoin de rassurer son lecteur : son argumentation habile donne l'impression que les négriers jouaient en Afrique un rôle providentiel[359]. Mais au fil du temps, les Nègres ont prouvé qu'ils n'étaient pas esclaves par nature en organisant les résistances et désertant l'habitation. Le traitement d'informations chez Prévost, est parfois accompagné de quelques remarques sur le désordre des récits de voyages et l'absence des descriptions du commerce des Nègres. Il note : « Les unes ou les autres [Les informations] manquent d'exactitude[360] ». Ceci justifie l'ajout des commentaires, la vision partielle et parfois erronée de l'Africain et de l'esclavage des Noirs dans *l'Histoire générale de voyages*. Le constat fait par Prévost peut s'expliquer par le fait que certains auteurs des récits de voyage n'ont jamais effectué un voyage en Afrique. C'est le cas du père Labat. Par extension, on peut admettre que Prévost lui-même pose le problème de la validité d'informations contenues dans les récits de voyage. Ces textes désavouent le sens de l'observation, ils sont marqués par une vulgarisation excessive de l'Africain et se trouvent colorés des préjugés. Cette description est faite pour mieux stimuler l'imagination du lecteur en quête du merveilleux et d'exotisme. Ce faisant, Prévost lui-même, à travers les récits de voyages qu'il a édités et commentés, a reproduit les représentations des Africains comme ses contemporains.

Dans ces récits de voyage, souvent l'esclavage est justifié par l'attitude de l'homme noir lui-même ou la volonté des rois africains de vendre leurs sujets. La description des mœurs, du système politique et des pratiques religieuses des royaumes africains justifie les failles de ces sociétés qui sont poreuses et facilitent le commerce des Noirs. Le regard porté sur l'attitude des rois et l'organisation commerciale dans les royaumes africains permet de légitimer la traite des Nègres.

Les Hottentots n'ont cessé d'être l'objet d'une invention européenne, d'un archétype de l'Autre et de représentation chargée d'idéologie. Pendant quatre siècles, les débats entre partisans de l'homme social, de défenseurs de la civilisation (dénonçant un sauvage

[358] Réal Ouellet et Emmanuel Bouchard « Nègres, Caraïbes, et sauvages du Canada dans les relations de voyages au XVII[e] siècle », *op. cit.*, p. 216.
[359] Jean-Louis Vissière, *La traite des Noirs au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 49.
[360] Antoine-François Prévost, *L'Histoire générale des voyages*, tome III, *op. cit.*, p. V.

déshumanisé, anthropophage répugnant et bestial) et apologistes de l'homme naturel, partisans d'une Nature conçue comme un paradis perdu (idéalisant, en réponse aux vices des sociétés, sensible, humain, figure de bon sauvage généreux et charitable). Pour les militants des Lumières, les Hottentots ont offert une excellente occasion d'affirmer des vérités nouvelles en taxant de fables, de romans, de mensonges, les récits antérieurs[361].

Dans l'aréopage des voyageurs scientifiques qui explorent l'Afrique, il y a aussi le naturaliste et l'ornithologue français François Levaillant. Il a effectué des voyages en Afrique australe de 1780 à 1785, pendant deux expéditions dont les témoignages parurent à cinq ans d'intervalle. Notre analyse ne se focalise pas sur ses recherches de l'histoire naturelle ou de l'ornithologie, mais nous nous intéressons à ses réflexions sur l'esclavage des Noirs, à sa perception de l'Afrique et ses habitants pour examiner la vérité et pour démontrer les failles de son témoignage dans *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*. Levaillant quitte Paris le 17 juillet 1780 pour l'Afrique australe, où il explore des terres inconnues et rencontre d'autres peuples, notamment les Hottentots et les Cafres. Son récit de voyage contient des détails anthropologiques, un vocabulaire français, hollandais, et hottentot, et contient des planches des Hottentots et des girafes.

L'exploration de l'intérieur de l'Afrique par Levaillant lui a permis de réfléchir sur les mœurs des sociétés africaines et les caractères des Hottentots et des Cafres. Le voyage de Levaillant se comprend d'abord comme une expérience vécue, c'est un texte qui associe imagination, sentiment et raison pour renforcer l'idée de l'aventure personnelle. Il écrit :

> D'ailleurs et par-dessus tout, je songeais continuellement aux parties du Globe qui n'ayant point encore été fouillées, pouvaient, en donnant de nouvelles connaissances, rectifier les anciennes ; je regardais comme souverainement heureux, le mortel qui aurait le courage de les aller chercher à leur source ; l'intérieur de l'Afrique, pour cela seul, me paraissait un Pérou. C'était la terre encore vierge. L'esprit plein de ces idées, je me persuadais que l'ardeur du zèle pouvait suppléer au génie, et que pour peu qu'on fut un observateur scrupuleux, on serait toujours un assez grand écrivain. […] Ni les liens de l'amour, ni ceux de l'amitié ne furent capables de m'ébranler ; je ne communiquai mes projets à personne.[362]

[361] Gérard Lahouati, « « Un Lapon au Sénégal ? » Chamfort lecteur de Levaillant », dans *Dix-huitième siècle*, vol.44, n°1, 2012, pp. 221-235.
[362] François Levaillant, *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*, tome I, Paris, Leroy, 1790, p. xxiii.

Nous constatons les marques d'une implication personnelle de l'auteur. Pour marquer sa présence, Levaillant mentionne les personnages rencontrés, il s'attarde sur les faits secondaires qui constituent la véracité de son discours. Il écrit : « Je suis bien résolu de ne parler que de ce que j'ai vu et de ce que je fais[363] ». Ce passage marque son désir de restituer les faits avérés et renforce la mise en scène de soi. Il ajoute : « J'ai traversé les mers, j'ai voulu voir d'autres hommes, d'autres climats, je me suis enfoncé dans les déserts d'Afrique : j'ai conquis une petite portion de la terre[364] ». À travers ce passage, Levaillant veut éviter toute défiance, il veut rendre son récit de voyage le plus original possible.

Dans certaines situations, Levaillant alterne entre la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Le « nous » indique en général, ce qu'il fait avec les Hottentots ses compagnons de route. Il souligne : « Nous fûmes bien dédommagés de nos fatigues lorsque nous eûmes entièrement gagné le sommet de la montagne. Nous admirâmes le plus beau pays de l'univers[365] ». Le « nous » narratif traduit le voyage du groupe, les difficultés et les moments de bonheur. Dans ce contexte, l'usage du « nous » est très original chez Levaillant dans la mesure où il n'exprime pas une action qui relève de la quotidienneté (la marche ou le sommeil), mais désigne une phase où l'acte d'observer et d'admirer n'est pas le privilège exclusif du voyageur narrateur. En effet, Levaillant se différencie de certains voyageurs, qui dans leurs narrations expriment tout ce qui est regard, réflexion, état d'âme à la première personne du singulier.

S'agissant de sa perception des Hottentots et de leurs mœurs, Levaillant ne reprend pas totalement les stéréotypes de ses prédécesseurs. Dans le premier volume de son récit de voyage, il établit un principe ; celui du respect de la culture d'accueil. Il l'illustre de la manière suivante :

> […] telle a toujours été ma maxime, de ne jamais contrarier les usages reçus dans les lieux où je me suis trouvé : rien ne blesse et n'indispose autant un peuple que de s'attaque à ses opinions à ses goûts, ses usages, par la critique et le ridicule, et rien n'est en effet plus absurde et plus indécent[366].

Levaillant préfère vivre comme un Hottentot, apprendre et comprendre certains éléments de sa culture. Quant à l'esthétique corporelle et les modes de soin de la peau, il décrit les

[363] François Levaillant, *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*, tome I *op.cit*., p. 142.
[364] *Idem*.
[365] *Idem*.
[366] *Idem*.

méthodes de « maquillage » des femmes Hottentots et leur usage de couleur, notamment le noir et le rouge brique. Il souligne : « Ces deux couleurs chéries [Le noir et le rouge brique] des Hottentots sont toujours parfumées avec de la poudre de boughou[367] ». La connaissance directe des Hottentots a permis à Levaillant de donner une image véridique de ce peuple d'Afrique australe. Lorsque Levaillant évoque l'usage des couvertures faites des peaux d'animaux par les Hottentots, il explique comment ces derniers les exposent à l'air et au soleil, ensuite « elles [Les couvertures] sont battues pour en faire tomber […] les insectes et une autre vermine non moins incommode […], cette méthode est plus prompte[368] ». Levaillant fournit les détails sur les méthodes d'entretien des fourrures chez les Hottentots. Cette manière objective et neutre de décrire ce peuple a permis à Caminella Biondi de reconnaître :

> Levaillant manifeste une certaine humanité et de la sympathie pour le peuple [les Hottentots] au milieu duquel il a vécu quelques années. Il a accompli le miracle de transformer cette partie du monde en un mythe d'Éden. C'est l'un des rares cas où le vent d'un mythe positif effleure les terres africaines[369].

Carminella Biondi montre que le discours de Levaillant sur l'Afrique et son peuple est moins caricatural. Autrement dit, le récit de voyage de Levaillant est l'un des rares récits de voyage qui relate les faits et décrit les mœurs en prenant quelquefois une distance critique, et en évoquant la méconnaissance des Africains par des Européens.

Levaillant parvient à réhabiliter partiellement l'image des Hottentots avilie par ses contemporains. Il explique que « d'ignorants écrivains les [les Hottentots] dépeignent, plus altérés de sang humain que les autres sauvages, or les traitements odieux que leur font essuyer les colons, les portent davantage à la guerre[370] ». En analysant cette opinion, nous montrons que les autres récits de voyage manquaient parfois d'exactitude, et surtout de scientificité dans la mesure où les opinions sont divergentes à propos de la vérité sur les habitants, la civilisation, et les mœurs de l'Afrique. Si Levaillant parvient souvent à « joindre le regard de l'analyste à celui de l'observé[371] », cela peut se justifier par ses fonctions. Levaillant n'est pas un négrier, sa présence sur le sol africain ne se justifie pas par un intérêt économique, mais pour des raisons scientifiques, puisqu'il était naturaliste et ornithologue.

---

[367] François Levaillant, *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*, *op. cit.*, p. 12.
[368] *Idem*.
[369] Carminella, Biondi, « L'Afrique des philosophes : lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises ? », dans *L'homme des Lumières et la découverte de l'Autre*, *op. cit.*, p. 196.
[370] *Idem*.
[371] Alain-Michel Boyer, « Présentation : La littérature à la source de l'ethnographie », dans *Littérature et ethnographie*, sous la direction Boyer Alain-Michel, Nantes, Cécile Defaut, 2011, p. 44.

En s'appuyant sur sa propre étude « Les aventures d'un créole du Surinam en Afrique », Siegfried Huigen, relève que « le discours de Levaillant offre aussi au lecteur des histoires pleines d'humour[372] ». Siegfried Huigen remarque dans cette description parfois élémentaire une profonde rhétorique de la fiabilité dans le travail de Levaillant[373]. Si François Levaillant apporte une plus-value sur l'image des groupes ethniques du Cap, stipulant « qu'ils possèdent les qualités morales admirables que les Européens ont perdues de bons sauvages[374] », toutefois la critique de la traite des Noirs dans son texte est moins radicale, certainement pour les raisons de commodité du discours ou pour ses positions scientifiques.

Il était difficile au XVIII^{e} siècle d'écrire un texte sur l'Afrique et ses habitants en se soustrayant au préjugé. Selon la chercheuse Joy Charnley, « dans les récits de voyage de cette époque figurent de nombreux exemples de l'influence des préjugés sur les voyageurs et sur leur vision de l'Afrique[375] ». Mais chez Levaillant, l'ignorance et les préjugés laissent la place au discours plus ou moins concessif.

En clair, les textes des voyageurs, qu'ils soient savants ou négociants, ont focalisé leur discours plus sur les mœurs des Africains que sur l'exploitation de ces derniers par les Occidentaux. De plus, les préjugés n'ont pas toujours été vaincus, et l'esclavage coexistait à côté de l'image fascinante ou horrifiante dressée par ces différents voyageurs sur le Noir. En effet, ces textes n'attestent pas suffisamment l'existence de ce qui a été vu ou la véracité ou l'authenticité de ce qui a été dit. Au-delà des préjugés et des clichés, les textes ont été aussi une source d'incompréhension de l'Autre. Mais au-delà des simples récits de voyages, c'est « une interrogation de l'identité de l'Afrique[376] » qui est formulée. En s'articulant sur l'idée de soi et de l'autre, les récits de voyage mettaient en scène les mécompréhensions dues à la projection des représentations endogènes sur les réalités de la culture exogène. […] voire l'impossibilité des contacts interculturels[377]. La question de l'esclavage des Noirs qui était au centre des

[372] Siegfried Huigen, « Les aventures d'un créole du Surinam en Afrique », dans *L'Afrique du siècle des Lumières savoirs et représentations*, *op. cit.*, p. 79.
[373] *Ibid*., p. 257.
[374] François Levaillant, *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*, tome II, *op. cit*., p. 253.
[375] Joy Charnley, « L'Afrique chez Pierre Bayle : réflexions sur les préjugés », dans *Afriques et imaginaires regards réciproques et discours littéraires 17^{e}-20^{e} siècles*, *op. cit.*, p. 43.
[376] Bernard Mouralis, « Le même et l'autre réflexion sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines », dans *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs, Afrique, Caraïbe, Canada*, conférences du séminaire de la littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, textes réunis par Jean Bessière et Jean Marc Moura, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 25.
[377] Claude Reichler, « De la représentation à l'interaction comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire », dans *Littérature et ethnologie*, sous la direction de Jurt Joseph, Fribourg, Frankreich-Zentrum, 2003, p. 32-33.

échanges n'est pas abordée de manière rationnelle et objective. La représentation du Noir dans ces récits se conjugue avec l'esclavage des Nègres et met en avant l'aspect commercial. Le manque d'objectivité dans leurs témoignages résulte du respect de « l'horizon d'attente[378] » de leurs lecteurs. C'est ce qui explique non seulement le caractère pittoresque et étrange, mais aussi certaines modalités « narratives » et « commentatives » de ces textes.

IV.3- Les journaux de bord des négriers et leurs témoignages

Un journal de bord est avant tout un document administratif que les fonctionnaires du roi, sur les vaisseaux de la marine royale, se doivent de remplir tout au long de leurs voyages. Y sont mentionnés : les conditions météorologiques, les rencontres plus ou moins belliqueuses d'autres navires, les incidents qui émaillent la vie à bord, la description des escales. Souvent il présente un intérêt particulier à la fois historique et iconographique.

Parmi les acteurs qui ont contribué à la pratique de la traite transatlantique, il y en a certains qui ont exploré les continents, vogué inlassablement à travers les mers et les océans et qui ont vécu quotidiennement la réalité de l'esclavage, nous les connaissons sous le qualificatif de « négriers[379] ». Ce chapitre a pour but de proposer un autre éclairage sur notre thématique en examinant les points de vue des négriers par rapport à la traite des Noirs, en prenant en compte les différentes activités maritimes. Les textes des négriers constituent un réseau de sens qui permet de reconstituer et de comprendre la question de l'esclavage, car ces écrits transfigurent une expérience personnelle par la puissance de son expression littéraire[380]. Pour ce faire, nous nous appuierons sur deux auteurs, notamment Jean-Pierre Plasse, en examinant, son *Journal de bord d'un négrier*, puis nous nous intéresserons à William Snelgrave, en nous focalisant sur son *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle*. Ces deux textes constituent de véritables témoignages de la réalité de l'esclavage chez les trafiquants de la chair humaine.

[378] Hans Robert Jauss définit l'horizon d'attente comme un système de référence objectivement formulable qui pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 54.

[379] Aubain Pemangoyi Leyika, « Représentation de l'autre : étude des rapports entre les négriers et le peuple autochtone en Afrique au XVIII^e siècle dans le *Journal de bord d'un négrier au XVIII^e* de William Snelgrave », dans *Multilinguales* [En ligne], 8 | 2017, mis en ligne le 01 juin 2017, consulté le 19 mars 2019. URL : http://journals.openedition.org/multilinguales/278 ;

[380] Christian Jouhaud, Nicolas Schapira, al., *Histoire, Littérature, Témoignage*, Paris, Gallimard, 2009, p. 17.

Considérés comme des témoignages des négriers, ces textes nous permettent de scruter et d'attester la réalité et la véracité du discours des négriers par rapport à la traite transatlantique. Mieux, ils constituent une source d'informations de première main sur la traite des Noirs entre la côte de Guinée et les Antilles. Dans leur démarche, les négriers définissent clairement l'objet de leur entreprise : la pratique de la traite négrière. La légitimation de l'esclavage est clairement formulée chez ces auteurs. En témoignant de cette pratique commerciale, ces récits fournissent une abondante information sur les difficultés du voyage transatlantique, en mettant en exergue les conditions dans auxquelles l'homme noir était soumis dans ce périple. Mieux, ces textes permettent de voir comment les négriers ont caractérisé les Noirs et expliquent leur mise en esclavage dans leurs récits. Pour mener à bien cette étude, nous allons utiliser une démarche d'analyse textuelle et anthropologique pour étudier certains aspects culturels des Nègres.

Pour découvrir la réalité complexe de la traite des Noirs au XVIII^{e} siècle, les témoignages de ces négriers nécessitent une relecture et une réactualisation du discours pour restaurer la vérité. En effet le témoignage de William Snelgrave en tant que négrier mérite d'être réexaminé, étudié et interprété.

Si l'on connaît assez bien le commerce en lui-même, les expéditions maritimes et leurs conditions, on connaît par contre assez peu les négriers et leurs mentalités. Capitaine d'un navire négrier, William Snelgrave est un acteur de la traite transatlantique au début du XVIII^{e} siècle. En 1727, il se trouve à l'intérieur des terres du continent africain, chose exceptionnelle pour un Européen à cette époque, car la partie continentale de l'Afrique était méconnue des Occidentaux. Il devient ainsi le témoin oculaire du déroulement des guerres entre royaumes africains, de la chute du royaume de Juda et de la naissance du royaume du Dahomey ; une peinture apocalyptique de ces royaumes devient un prétexte pour justifier le commerce dans lequel lui-même est impliqué. Son argumentation habile donne l'impression que les négriers jouaient en Afrique un rôle providentiel. Il se décrit comme un bon capitaine, soucieux du confort de ses passagers, indulgent pour leur mauvaise conduite, mais il est aussi capable de sévir impitoyablement en cas de révolte[381].

C'est pourquoi le témoignage du capitaine William Snelgrave est précieux et corrobore de façon anecdotique et pittoresque ce que d'autres témoignages, documents ou recherches ont révélé de l'organisation européenne de la traite transatlantique. Pour confirmer l'authenticité de

[381] Jean-Louis Vissière, *La traite des Noirs au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 49.

ce journal négrier, Pierre Gilbert affirme dans « l'avant-propos » du texte : « les recherches récentes de l'historiographie sur l'esclavage en général et sur la traite en particulier confirment ce témoignage[382] ». Cependant, l'ordre chronologique des événements dans le *Journal de bord* de Snelgrave n'est pas respecté. C'est ce qui explique que le livre III se rapporte à l'année 1719, alors que le livre I rapporte des événements survenus dans la région dahoméenne en 1726 et 1730. Ne pouvant pas le considérer comme un désordre chronologique, Pierre Gilbert souligne :

> […] si chaque livre constitue un tout autonome et spécifique, c'est leur ensemble, dans l'ordre où il apparaît, qui fait l'œuvre, une œuvre se cristallisant, pour ainsi dire, autour du commerce des esclaves. Là est son précieux apport, servi par un réel talent de narrateur et un sens aigu de l'information[383].

Snelgrave décrit les faits dont il a été témoin. Attiré par l'économie de la traite en Afrique, il évoque les conditions de voyage et de vie sur un bateau partant de Londres, de Liverpool ou de Bristol au péril de sa vie : naufrages, maladies, dangers des pirates, déclarations plus ou moins soudaines de guerre entre les puissances européennes qui rendaient les voyages incertains et aux risques parfois mortels. Le thème de la traite et de la piraterie sont associés dans son journal : c'est sans doute pour plaire à un lectorat attiré par un produit littéraire au goût de roman d'aventures. Ainsi le récit de Snelgrave entre sans restriction dans la catégorie des récits d'aventures des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, temps des pirates et corsaires sur fond de conflits internationaux, qui interfèrent avec la situation des uns et des autres, comme nous le verrons dans le développement de ce travail.

En relatant les exactions commises par l'Européen sur l'homme africain, Snelgrave entend développer sa réflexion sur la violence faite par l'homme sur l'humanité. Dans le récit qu'il consacre à l'activité négrière, il témoigne de cette impossibilité d'apaiser les souffrances d'un trafic qui conférait au sucre, au café et aux individus une très commune valeur d'échange. L'esclavage et toutes les étapes de son processus sont expliqués à travers une écriture alerte, sobre, et qui laisse parfois son lecteur prolonger les effets de ses descriptions. Dans la construction et même dans la rédaction, son texte laisse au lecteur l'impression de légitimer l'esclavage. Ainsi, le lecteur s'imagine aisément les déboires et les tribulations issues du commerce des Noirs au XVIII^{e} siècle. Dans le livre I, Snelgrave commence par la description du royaume de Juda et les mœurs de ses habitants. Il décrit le royaume de Juda comme un lieu où :

---

[382] Gilbert Pierre, « Avant-propos », dans *Journal d'un négrier au XVIII^{e} siècle*, *op. cit.*, p. 7.
[383] *Ibid*., p. 10.

> Toutes les nations européennes venaient faire le commerce des Nègres et ce commerce était si considérable, tant qu'il a été dans un état florissant, que l'on fait monter à plus de vingt mille le nombre d'esclaves que les Anglais, les Français, les Hollandais et les Portugais en transportaient tous les ans. […] La fréquente communication que les gens du pays ont eue pendant plusieurs années avec les Blancs les avait tellement civilisés qu'il y avait du plaisir à négocier avec eux[384].

Pour rassurer son lecteur, Snelgrave commence par présenter le royaume de Juda comme une réserve d'esclaves et indique que le commerce des Noirs dans cette localité était une pratique communément admise. En décrivant ce royaume comme étant propice et attractif à la traite des Noirs, Snelgrave légitime cette pratique. Après avoir rappelé la position du royaume par rapport à la traite négrière, il décrit aussi les mœurs qu'il observe à Juda. Il constate, que la coutume du pays autorise la polygamie à l'excès[385]. Cela traduit une anarchie sexuelle dans ce royaume. La description des mœurs et des usages des Noirs, comme on le constate, est souvent récurrente chez les écrivains voyageurs.

Avant Snelgrave, le négociant italien d'Alvise Ca'da Mosto, engagé par Henri le Navigateur en 1454 pour explorer les côtes africaines pour le compte de la couronne portugaise avait fait des observations similaires sur les mœurs et les usages des Noirs. Par rapport au mode du mariage chez les Nègres, ce négociant écrit : « Le seigneur a neuf femmes dans chaque village. Chacune d'elles a cinq ou six servantes noires et le seigneur peut coucher aussi bien avec ses servantes qu'avec ses femmes, qui ne s'en offusquent point car c'est la coutume[386] ». Si la question de la promiscuité sexuelle est abordée dans le témoignage, c'est pour mettre en exergue l'aspect du vagabondage sexuel et l'infidélité qu'il implique. À travers ces représentations répétitives, le négrier veut aussi comprendre l'homme noir et son comportement. Si les stéréotypes sont toujours présents dans son discours, cela peut s'expliquer par la difficulté de s'imprégner des réalités de l'homme africain.

Il s'appuie sur les rites et les croyances superstitieuses des Nègres pour tenter de rendre les faits réels. Sans connaître le sens symbolique de leurs rites et croyances, Snelgrave forge ses opinions à partir de simples présupposés affectifs. Dans son *Journal de bord*, l'esclavage des Noirs est souvent justifié à partir des mœurs dépravées de ces derniers. On peut le constater par la profusion des anecdotes dans son texte par rapport aux pratiques culturelles des Nègres. S'agissant des Nègres embarqués dans le bateau négrier, Snelgrave affirme : « il y a bien des

[384] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 58.
[385] *Ibid*., p. 58.
[386] Alvise Ca'da Mosto, *Voyages en Afrique noire (1455-1456)* relations traduites de l'italien et présentées par Frédérique Verrier, Paris, Chandeigne/Unesco, 2003, p. 65.

Noirs qui croient que si on les met à mort, pourvu qu'on ne sépare pas les membres du corps, ils retourneront dans leur patrie [387]». Cette forme de résurrection envisagée par les Noirs et leur retour à leur continent d'origine montrent non seulement leur attachement à ce continent, mais peut être interprétée comme l'évocation de l'immortalité de l'âme puisqu'en Afrique, il y a un adage bien connu qui dit : « les morts ne sont pas morts ».

Le regard de Snelgrave sur les pratiques d'anthropophagie chez les Dahoméens reprend les discours convenus des voyageurs et de l'opinion publique qui voulaient justifier la traite transatlantique par la cruauté et la barbarie souvent infligées par les rois africains à leurs sujets. Dans l'optique de mettre en exergue cette idée, il décrit les sacrifices d'hommes auxquels il assiste au royaume de Dahomey :

> La première victime qui se présente à nos regards curieux fut amenée au bord de l'échafaud. […] Un homme qui se tenait derrière la victime avec un grand sabre nu à la main la frappa à la nuque avec autant de force que le premier coup sépara la tête d'avec le corps. […] L'interprète nous dit que la tête de la victime était pour le roi, le sang pour leur fétiche ou leur dieu ; et le corps, pour la populace[388].

Dans le discours de Snelgrave, il y a l'idée de présenter aux lecteurs européens la prétendue tyrannie des rois africains sur leurs sujets. Cela montre l'intérêt de la transmission et de la fabrication de stéréotypes sur l'Autre constamment inscrit dans le discours occidental. Les cruautés et le phénomène de l'anthropophagie constituent aussi des idées forces de son témoignage et légitiment l'asservissement des Nègres. Il affirme : « Les cadavres des pauvres malheureux que l'on avait sacrifiés avaient été enlevés pendant la nuit par la populace, qui les avait fait bouillir et s'en était régalée, comme de viande sanctifiée par cet acte abominable de leur religion.[389] » Pour mettre en évidence la cruauté de ces Nègres, William Snelgrave ajoute : « Ils [les Nègres barbares] lui [l'homme sacrifié] ôtèrent enfin la vie en lui tranchant la tête. Ensuite, ils coupèrent son corps en pièces ; ils mirent les morceaux à griller sur des charbons, et les mangèrent[390] ». Snelgrave dit des Dahoméens qu'ils sont des cannibales[391]. On observe que la prétendue anthropophagie est plus remarquable pendant les scènes des guerres. Ce discours perpétue non seulement les schèmes de représentation, mais il renforce l'idée des colons de vouloir polir ou ré-humaniser les Africains. Dans la description des cruautés des guerres interethniques, Snelgrave veut mettre en exergue le poncif selon lequel les Noirs étaient

[387] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle, op. cit.,* p. 176.
[388] *Idem*.
[389] *Idem*.
[390] *Idem*.
[391] *Idem*.

barbares et mangeaient leurs semblables. De ce point de vue, il renoue avec les discours de ses prédécesseurs. Selon Bwemba Bong, dans le témoignage de Snelgrave, le discours est orienté aux fins de déculpabiliser l'Europe négrière[392]. Bwemba Bong se focalise sur l'aspect de la responsabilité de la traite pratiquée en Afrique. Mais la description de Snelgrave s'articule sur les éléments anthropologiques dahoméens, en décrivant les mœurs de ce peuple au XVIII^{e} siècle. En revanche, le point de vue de Snelgrave sur l'homme africain ne diffère pas totalement de celui de ses contemporains même si on relève quelques nuances dans la représentation des us et coutumes, et l'organisation sociopolitique chez certains rois africains.

Toutefois, on constate que dans ce témoignage, Snelgrave s'indigne des différentes mœurs des Africains ; mais la question de l'esclavage ne constitue pas pour lui une préoccupation sur le plan moral. Ainsi la réalité des razzias négrières sur les côtes africaines vient démentir les allégations de certains esclavagistes sur le prétendu bonheur des Africains à quitter leurs pays pour l'esclavage. Cette assertion est mise en contradiction par Snelgrave dans le livre II publié en 1726, qui porte sur la manière dont les Nègres deviennent esclaves. Il dit que « ce commerce n'a rien qui blesse l'équité », pourtant il y avait « les mutineries parmi les Nègres sur les navires[393] ».

En se focalisant sur la manière dont les Nègres deviennent esclaves, Snelgrave affirme : « Ça a été une coutume établie parmi les Nègres de temps immémorial, et qui subsiste chez eux aujourd'hui, de rendre esclaves tous les captifs qu'ils font à la guerre[394] ». Cette affirmation véhiculée par Snelgrave paraît contradictoire si l'on interroge les mécanismes qui ont donné naissance à la traite transatlantique. En situant cette coutume dans le temps immémorial, Snelgrave cache le besoin pressant de la main d'œuvre dans les Caraïbes. Si l'on situait l'antériorité des guerres interafricaines hors du contexte de la traite négrière, les Occidentaux auraient trouvé le continent africain quasiment dépeuplé. Snelgrave évoque le fonctionnement des coutumes et mœurs africaines sans aucune certitude. Aucune ethnie ni aucun royaume n'est mentionné pour illustrer son témoignage. Par rapport à cette conception des faits, Valérie Berty explique que « les voyageurs procurent, par la séduction, une illusion du réel trop personnelle et trop relative pour transmettre une connaissance véritable et vraie[395]. Le discours de Snelgrave masque parfois certaines réalités, sans doute pour protéger les intérêts des colons. C'est

[392] Bwemba Bong, *Quand l'Africain était l'or noir de l'Europe*, Paris, Anibwe, 2010, p. 213.
[393] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^{e} siècle, op. cit.*, p.157.
[394] *Idem*.
[395] Valérie Berty, *Littérature et voyage : un essai de typologie narrative des récits de voyages français au XIX^{e} siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 98.

pourquoi il affirme : « Ce serait un détail fort ennuyeux pour le lecteur, aussi bien que de voir circonstancier toute la conduite que nous tenons à leur [les Nègres] égard, et les soins que nous prenons tant pour les conserver en bonne santé que pour les contenir dans le devoir.[396] » Cette manière de dévier la trajectoire de la vérité sur l'esclavage des Nègres dévoile la partialité de Snelgrave. Son discours ne garantit pas « une représentation compréhensive[397] » de l'Autre.

Au-delà de la pratique de la traite, Snelgrave, comme la plupart des négriers, voit dans ce commerce un acte de salut. Pour lui, « on sait de manière à n'en pouvoir douter qu'un grand nombre de captifs pris à la guerre seraient exposés à être massacrés cruellement, si les vainqueurs ne trouvaient pas à en s'en défaire en les vendant aux Européens[398] ». Le sens de son discours est orienté, parce qu'il renforce la conviction humanitaire européenne qui prétend extirper les Nègres du despotisme des rois africains. Pour justifier cet acte salutaire, Snelgrave ajoute que les Nègres avaient une vie plus douce dans les colonies qu'ils n'avaient jamais eue dans leur propre pays[399].

Or tous ces Nègres esclaves pris en Afrique venaient de différentes catégories de la société, du simple domestique au guerrier, jusqu'aux princes ; tout le monde pouvait se retrouver dans le bateau négrier. Olaudah Equiano, connu sous le nom de Gustave Vassa, est né en 1745 à Isseke dans l'actuel Nigéria. Il est issu d'une famille Igbo aisée. Ottobah Cugoano, connu sous le nom de John Stuart, est né vers 1757 à Ajumako dans l'actuel Ghana, son père était l'ami du roi[400]. La douceur de vie décrite par les négriers paraît encore inadéquate lorsqu'on tient compte du témoignage sur les pratiques du planteur et membre du conseil de l'île de Tortola, dans l'archipel des îles Vierges, Arthur Hodge, rapportées par George Key :

> Hodge haïssait les Noirs, ce qui ne l'empêchait pas de violer les négresses. Il avait une fille mulâtresse ; un jour, il lui avait fracturé le crâne d'un coup de pied, après quoi il l'avait pendue la tête en bas. La fille avait huit ans. […] Il avait plongé un enfant de dix ans dans un chaudron d'eau bouillante. Aux adultes aussi il infligeait, pour des fautes réelles ou imaginaires, des châtiments d'une effarante cruauté. […] Il a tué un domestique en lui enfonçant un fer rouge dans la bouche. Il fit attacher deux femmes qu'il soupçonnait d'avoir voulu l'empoisonner, en leur versant dans la bouche des litres d'eau

[396] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 162.
[397] Philippe-Joseph Salazar, « Académiciens et Africains : une contre naissance de l'anthropologie, 1710-1750 », dans *Afriques et imaginaires regards réciproques et discours littéraires 17^e-20^e siècles* sous la direction de Anny Wynchank et Philippe-Joseph Salazar, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 19-30.
[398] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 159.
[399] *Ibid*., p. 160.
[400] Franck Bourgeois, « Ottobah Cugoano, premier auteur antiesclavagiste noir », *Études théologiques et religieuses*, tome 85, no. 1, 2010, pp. 1-22.

> bouillante ; elles moururent dans d'atroces souffrances. Au total, Hodge avait causé la mort d'environ cent Noirs, hommes, femmes et enfants[401].

Ce témoignage montre que les Noirs dans les colonies n'étaient pas épargnés par la barbarie. Dans les récits de voyage comme dans les journaux de bord des négriers, les violences faites aux esclaves sont prégnantes. Ces violences sont à la fois physiques et morales. Les textes reprennent le discours sur la représentation du Noirs, les conditions de son asservissement et la violence qui en découle. Chez les écrivains, cette démarche ne consistait pas toujours à critiquer ou à condamner les méthodes de ce commerce inhumain, mais elle permettait d'informer les autres négociants sur les précautions à prendre et les erreurs à éviter dans le commerce des Noirs. En d'autres termes, ces textes préparent les acteurs européens psychologiquement aux dangers liés la traite négrière. C'est ce qui explique les analogies dans les textes, qui soulignent la question de l'emprunt, et de la source d'inspiration dans les journaux de bord. Cette réalité peu reluisante tend à se modifier, à se styliser subtilement et graduellement par le biais des reprises, des transpositions et des réécritures littéraires. Le témoignage de Snelgrave par rapport à cette réalité historique présente les évolutions et les circonvolutions du monde négrier au XVIII^{e} siècle.

Pour témoigner de la réalité des mutineries des esclaves enregistrées dans les vaisseaux, Snelgrave retranscrit une réalité souvent occultée par certains discours officiels de la traite transatlantique. Il explique que « ces mutineries viennent ordinairement de ce que les matelots maltraitent ces pauvres esclaves quand ils sont embarqués dans les navires qui les transportent à nos colonies[402] ». Les tortures et les violences décrites servaient à la domination absolue. Snelgrave conjugue esprit d'aventure et, parfois, réflexions existentielles de certains peuples africains et la violence de la traite négrière. Mais lui-même se présente toujours comme un rédempteur moral et civilisé, un bon chrétien, dont les qualités étaient telles que même les sauvages ne pouvaient que le reconnaître et l'applaudir.

En revanche il n'envisage pas une issue heureuse pour les esclaves. Il pouvait s'imaginer de porter secours aux familles, alors qu'il les détruisait et capturait d'autres pour un labeur sans fin[403]. Les altercations présentées par Snelgrave dans le navire se justifient aussi par le désir de se libérer. Dans la description de ce « passage du milieu », il résulte que « pendant des semaines

[401] Vierges Arthur Hodge cité par George Kay dans *La Traite des Noirs*, Paris, Robert Laffont, 1968, p. 188.
[402] William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^{e} siècle, op. cit.*, p. 161.
[403] Marcus Rediker, *À Bord du négrier une histoire atlantique de la traite*, traduit de l'anglais par Aurélien Blanchard Paris, Seuil, 2013, p. 46.

le navire devint un cabinet des horreurs encore plus macabres ». Le poète James Field Stanfield cité par Marcus Rediker aurait écrit en 1788 que « Cette horrible partie du voyage ne fut qu'une longue suite d'actes de barbarie, de travail acharné, de morts et de maladies. Comme pendant le voyage aller, la flagellation semblait être la première source de distraction[404] ». La violence de la réalité de la traite transatlantique témoigne du caractère inhumain de ce commerce dans les équipages des négriers.

Le témoignage de Snelgrave sur la réalité de la traite se différencie partiellement de la vision abstraite de la traite, parce qu'il représente une vision réelle, puisqu'un capitaine négrier au XVIII^{e} siècle disposait d'un grand pouvoir dans le commerce maritime. C'est pourquoi ce témoignage peut être considéré non seulement comme une profession de foi, mais aussi comme un rapport des activités négrières du capitaine anglais William Snelgrave. Dans cette perspective, les étapes de ses pérégrinations s'y trouvent mentionnées et parfois avec la quantité de sa cargaison qui fait office d'une feuille de route. Il précise ses itinéraires, ce qui explique que Snelgrave a le goût du détail. C'est dans cette optique que Jean-François de La Harpe, membre de l'Académie française, affirme : « L'introduction des voyages de Snelgrave est la mieux détaillée que nous ayons encore rencontrée. Elle contient une vue générale du commerce de la Guinée, & les raisons pour lesquelles on a si peu connu jusqu'à présent l'intérieur de l'Afrique[405] ». Les remarques de Jean-François de La Harpe par rapport au Journal de Snelgrave peuvent s'expliquer par le fait que Snelgrave relate une expérience affective, puisque lui-même est défini comme une identité sociale participative, c'est-à-dire un négrier impliqué dans ce commerce. Cela donne une valeur propre à l'analyse dans le rapport qu'on peut établir entre le témoin et la réalité vécue : celle de la traite négrière.

Ainsi le récit romancé dans lequel parfois la fiction s'insinue parmi les bribes de souvenirs évoqués, construit une représentation de l'esclavage dans laquelle l'auteur investit une charge personnelle et soutient une orientation idéologique : celle de la légitimation de la traite transatlantique. C'est aussi un texte référentiel qui définit l'enfer du navire négrier, en décrivant la terreur, les drames humains qui se jouaient à bord de tous les navires négriers sans exception. C'est dans cette perspective que Marcus Rediker écrit : « Se concentrer sur le navire négrier a pour conséquence d'augmenter et de diversifier les acteurs du drame et, de son prologue à son

[404] James Field Stanfield cité par Marcus Rediker, *À Bord du négrier une histoire atlantique de la traite*, *op. cit.*, p. 220.
[405] Jean-François de La Harpe, *Abrégé de l'histoire générale des voyages, contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile et de mieux avéré dans les pays où les voyageurs ont pénétré ; les mœurs des habitants, la religion, les usages, Arts et sciences, commerce, manufactures*, tome III, Paris, Hôtel de Thou, 1780, p. 35.

épilogue, de rendre le drame lui-même plus complexe[406] ». C'est en tenant compte de ces discours multiples et variables que notre analyse sur le témoignage des négriers permet de rendre possible certains modes opératoires de la réalité de la traite négrière pratiquée au XVIII[e] siècle.

En clair, le journal d'un négrier de Snelgrave est un texte écrit à destination des Européens, non seulement pour raconter ce qui s'est passé, mais pour signifier la façon dont l'auteur l'a compris et vécu. Il alterne entre objectivité et subjectivité, le réel et le discours convenu, pour renforcer ses positions idéologiques sur la pratique de l'esclavage en Afrique et dans les Caraïbes.

En dehors du témoignage de William Snelgrave, une autre voix, un autre discours avec un style et une tonalité différents nous révèlent les réalités de l'esclavage dans le milieu négrier. Pour le comprendre et saisir sa portée sémantique, nous allons nous intéresser au *Journal de bord d'un négrier* de Jean-Pierre Plasse, un autre négrier, subrécargue sur le navire hollandais l'« Espérance ». Jean-Pierre Plasse rend compte de ses expéditions négrières du cap Finistère jusqu'en Afrique au XVIII[e] siècle. Un descendant de Plasse, Bernard Plasse a publié le journal de son aïeul daté de 1762. Dans son *Journal de bord*, le diariste mentionne ses observations géographiques et maritimes, il y consigne ses opinions commerciales et d'autres réflexions sur la meilleure manière de traiter les esclaves. Son choix des mots, son style ou ses perspectives, sa construction de l'espace et du temps, sa part du commentaire ou de l'explication, sa mise en relief de la question de la traite des Noirs, où le sens possible de l'histoire qu'il raconte pendant ses périples sont des éléments tangibles qui ont influencé les rapports interraciaux. Dans sa démarche, les faits bruts s'estompent au profit de descriptions souvent longues dans lesquelles Jean-Pierre Plasse conjugue considérations commerciales, ethnographiques et historiques. C'est dans cette optique qu'Olivier Pétré-Grenouilleau souligne :

> Ce journal de voyage est beaucoup plus fourni que la plupart des journaux de bord conservés jusqu'à nos jours. Indications nautiques, informations commerciales éparses, le tout dans un style télégraphique. Justifiés par quelques événements imprévus ou catastrophiques, mésentente à bord, révolte des esclaves.[407]

Dans ce journal de bord, on remarque qu'il y a chez cet auteur la nécessité d'expliquer et de renseigner le lecteur. Ainsi, la description des lieux et des événements constitue des indices

[406] Marcus Rediker, *À Bord du négrier une histoire atlantique de la traite*, *op. cit.*, p. 25.
[407] Olivier Pétré-Grenouilleau, « Préface », dans *Journal de bord d'un négrier*, Jean-Pierre Plasse, Marseille, le Mot et le Reste, 2005, p. 9.

probants qui justifient sa vision du réel. Le choix du registre descriptif et narratif permet à Jean-Pierre Plasse d'être en osmose avec les événements qu'il enregistre dans son *Journal de bord*. De la même manière que chez Snelgrave par rapport à l'idée de l'Africain, de ses mœurs et de la question de l'esclavage, Jean-Pierre Plasse dans son journal accorde aussi une place prépondérante à la représentation de l'Africain et de son rapport à la traite des Noirs. À travers ses témoignages et son vécu dans les contrées africaines pendant ses expéditions négrières, il restitue dans son journal de bord les mécanismes et les complots utilisés par les négriers dans la pratique de l'esclavage. Il écrit : « Cette place est fort abondante en Nègres, surtout quand il n'y a pas de concurrents. Nous les capturons sans difficulté[408] ».

Mais, avant de s'intéresser au discours de l'esclavage, il est important de porter succinctement le regard sur les opinions de Plasse au sujet de l'organisation socio-politique des Africains. Plasse, dans la plupart de ses notes sur les Nègres, reproduit les clichés habituels. Son discours est très peu nuancé sur la représentation des Nègres. Lorsque les Noirs n'utilisent pas les méthodes européennes pour labourer la terre, Jean-Pierre Plasse les perçoit comme des fainéants. Il déclare : « Ces hommes ne diffèrent que de la figure d'avec les bêtes. […] Leurs cases sont sans porte et dans un triste état, remplies de superstitions. Quant à leur chef, il est fort fainéant[409] ». De l'aspect physique des Nègres à leur architecture, Jean-Pierre Plasse ne se démarque pas de ses contemporains sur le préjugé. Dans sa vision caricaturale de l'Africain, il intègre même la figure du pouvoir, c'est-à-dire le roi des Nègres.

S'agissant de l'éducation des Noirs et de leurs croyances, il note : « La connaissance de notre religion n'empêche pas qu'ils [les Nègres] soient retombés dans leurs anciennes superstitions d'idolâtries[410] ». L'évocation d'ignorance religieuse par les Nègres dans ce passage peut se traduire par une certaine éthique religieuse des Nègres. Poursuivant son discours, Jean-Pierre Plasse constate, pour les enfants métisses, que « tous les enfants qui viennent des blancs du comptoir restent dans l'idolâtrie sans que leurs pères se donnent de la peine de les instruire dans la religion chrétienne[411] ». Certes, l'abandon des enfants des mariages mixtes par leurs pères en Afrique durant la traite négrière trouve tout son sens, mais cette affirmation peut se traduire aussi par une forme de résistance à la culture occidentale, ou par un manque d'intérêt que les négriers accordent à leurs progénitures qu'ils qualifient souvent de

[408] Jean-Pierre Plasse, *Journal de bord d'un négrier*, *op. cit.*, 47.
[409] *Ibid*., p. 57.
[410] *Idem*.
[411] *Idem*.

« bâtards » ou de « sang-mêlé ». Pour mieux articuler sa description sur l'idolâtrie des Nègres, Jean-Pierre Plasse ajoute que « Ils [les Nègres] prient le diable pour qu'il leur soit secourable dans le malheur. Au soleil couché, ils lui font l'offrande de viande cuite, que le marabout a soin de retirer pendant la nuit, si bien que ces pauvres insensés croient que le diable est venu le manger[412] ». Mais cette idée d'animisme est récurrente dans la majorité des récits de voyage au XVIII[e] siècle, et même bien avant le siècle des Lumières.

Si l'auteur accorde une place importante à la description des mœurs et de l'homme africain, il en est de même pour la question de la traite négrière. Il raconte comment, en une année de voyage en 1762-1763, entre Amsterdam et Surinam, via l'Afrique, les guerres, plus que les razzias, fournissaient le matériel humain.[413] Son discours est centré sur les exactions commises par les négriers en Afrique, donnant ainsi une vision de l'humanité très terrifiante. C'est une source d'informations qui permet d'éclairer l'ombre du trafic humain ainsi que son *modus operandi*. Dans son texte, il fournit les méthodes utilisées pour capturer les Nègres. Il explique que « Ces endroits ne sont pas propices à trouver beaucoup d'esclaves. On y trouve quelques habitants de la marine qui vont à la maraude la nuit, dans les cabanes écartées du village. Ensuite ils y font quelques prisonniers et les apportent abord[414] ». Cette affirmation justifie l'idée des rapts et des razzias qui se pratiquaient pendant la traite des Noirs sur les côtes africaines par les Européens. Et bien avant lui, au XV[e] siècle, plus précisément en 1453, Gomes Eanes de Zurara expliquait déjà comment les occidentaux procédaient pour capturer les Nègres sur les côtes africaines. À ce propos, Zurara écrivit :

> Quand les Noirs s'aperçurent que ceux qui se trouvaient dans le navire étaient des hommes, ils se hâtèrent de s'enfuir du plus vite qu'ils purent. […]. Et, allant plus avant, les nôtres rencontrent d'autres barques, […], les circonstances étaient plus favorables que la première fois, les nôtres en capturèrent quatre et ce furent les premiers Noirs à être capturés dans leur propre pays par les chrétiens ; il n'est aucune chronique ni aucune histoire à dire le contraire[415].

Si l'idée de la capture des Nègres est récurrente dans les discours de ces négriers, cela montre les mécanismes mis en place pour contraindre les Nègres à la servitude. Avec ces méthodes, « la marchandisation et la déshumanisation s'étalent crûment[416] ». Si l'on s'intéresse

[412] Jean-Pierre Plasse, *Journal de bord d'un négrier*, *op. cit.*, p. 57.
[413] Gérard Molina, « Journal de bord d'un négrier », dans *le monde diplomatique*, août, 2005, p. 27.
[414] Jean-Pierre Plasse, *Journal de bord d'un négrier*, *op. cit.*, p. 47.
[415] Gomes Eanes de Zurara, *Chronique de Guinée (1453)*, traduite et annotée par Léon Bourdon et présentée par Jacques Paviot, Paris, Chandeigne, 2011, p. 168.
[416] Gérard Molina, « Journal de bord d'un négrier », dans *le monde diplomatique*, *op. cit.*, p. 27.

à ces méthodes et à ces différentes pratiques usitées par ces négriers, c'est pour mettre en évidence la dimension violente et cruelle de la traite sous le regard des principaux protagonistes : les négriers. La forme narrative du *Journal de bord* est un indicateur propre à communiquer à ses lecteurs son empathie. Il égrène les mécanismes mis en place pour capturer les Nègres, la violence est au cœur de ses activités de prédation.

Plasse explique que la traite des Noirs est pratiquée à petite échelle dans les différentes contrées qu'il visite. Et souvent, les stratégies utilisées peuvent rendre les Noirs responsables de leur propre malheur. Mais le point de vue du théologien protestant suisse Benjamin Sigismond Frossard, nous permet d'apporter une nuance à ce sujet. Benjamin-Sigismond Frossard affirme : « L'esclavage n'est point l'état habituel des peuples de la Guinée. Ils jouissent de la liberté individuelle comme les habitants de l'Europe ; & tout acte qui en prive, est une tyrannie de la part des souverains & une perfidie de la part des particuliers[417] ». Sous cet angle, Frossard admet l'idée de l'enlèvement comme le décrit Jean-Pierre Plasse dans son journal de bord. Poursuivant son raisonnement, Frossard souligne : « Ce commerce donne souvent lieu à des excès qui mettent le comble aux horreurs que souffrent les Nègres, pendant la traversée[418] ». Cela traduit le caractère arbitraire des châtiments subis par les Noirs. En s'appuyant sur la vision analogue du rapt et des razzias sur les côtes, Frossard explique les méthodes et les moyens mis en place par les négriers pour capturer les esclaves noirs sur les côtes africaines :

> Les moyens les plus généralement employés pour se procurer des esclaves sont l'enlèvement, les guerres que les souverains de la Guinée se font les uns aux autres […], l'enlèvement, comme le premier moyen qui ait été mis en usage […]. Souvent les vaisseaux Négriers remontent les fleuves, de-là, ils envoient des chaloupes ou des pataches bien armées devant les villages situés sur les rives. […] Arrivés devant les habitants, ils tirent un coup de fusil, ou ils battent de la caisse pour indiquer qu'ils ont besoin d'esclaves. Après en avoir rassemblés un nombre suffisant, ils les conduisent dans les vaisseaux[419].

Ces pratiques montrent le côté pernicieux de la traite des Noirs. C'était donc un système mis en place par les Européens pour traquer l'espèce humaine en Afrique, afin de la déporter

[417] Benjamin-Sigismond Frossard, *La Cause des esclaves Nègres et des habitants de la Guinée portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique, ou Histoire de la traite & de l'esclavage des Nègres ; preuves de leur illégitimité, moyens de les abolir sans nuire aux colonies ni aux colons*, tome I, [1re édition 1789], Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. 193.
[418] Benjamin-Sigismond Frossard, *La Cause des esclaves Nègres et des habitants de la Guinée portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique, ou Histoire de la traite & de l'esclavage des Nègres ; preuves de leur illégitimité, moyens de les abolir sans nuire aux colonies ni aux colons*, *op. cit*., p. 264-265.
[419] *Ibid*., p. 196.

en Amérique pour travailler dans les champs. En suivant la même logique, nous retenons que de nombreux négriers européens ont mis en place des mécanismes de prédation pour acquérir des êtres humains dans ces contrées.

Dans les bateaux, comme partout ailleurs où la traite était présente, on trouvait toujours les stigmates de la violence. Le discours des négriers propose la narration des événements vécus par eux-mêmes. Ainsi la description réaliste des circonstances évite de se laisser entraîner dans une vision purement imaginaire de l'esclavage. Autrement dit, le discours développé dans ces journaux de bord et la vision du réel deviennent la « justification suffisante du dire[420] », c'est-à-dire la restitution de la réalité historique.

Avec sa liberté de ton, Jean-Pierre Plasse passe parfois sans transition du récit à la description, ou au commentaire, pour se livrer à de nombreuses digressions. Sous cet angle, le journal de bord confirme sa vocation informative. Il a commencé à écrire dès le premier jour de son voyage, le mardi 05 mai 1762, jusqu'à la fin de son expédition, le 19 juin 1763, date à laquelle il part du Surinam pour le Cap français, marquant ainsi la fin de son périple. Il conclut : « Je finis mon voyage ici, en y restant pour les recouvrements de la vente des nègres[421] ». La conclusion de son journal de bord rappelle au lecteur les motifs de sa pérégrination. De ce fait, le mobile économique retrouve tout son sens, puisque le point de chute de son discours met en relief la pratique commerciale des Nègres.

Les journaux de bord des négriers sont des témoignages incontestés et précieux qui décrivent la mentalité des artisans de la traite et leurs modes d'emploi. Comme d'autres textes du XVIII^{e} siècle, leurs vues anthropologiques et physiologiques des peuples africains sont parsemées de représentations closes et stéréotypées. Malgré les échanges interpersonnels entre les négriers et les rois et les peuples autochtones africains, les journaux de bord des négriers témoignent de l'incompréhension des aspects culturels et anthropologiques des Africains. En ce qui concerne l'esclavage des Noirs, leurs textes à certains égards véhiculaient plus ou moins un discours de propagande, dont le seul but était de riposter au discours anti-esclavagiste qui était en vogue en Europe. Si nous avons procédé à l'analyse de ces journaux de bord, c'est pour montrer comment les comptes rendus d'expériences vécues répondent à la transcription de la réalité de l'esclavage dans ces textes.

[420] Roland Barthes, *Le bruissement de la langue, essais critiques IV*, *op. cit.*, p. 185.
[421] Jean-Pierre Plasse, *Journal de bord d'un négrier*, *op. cit.*, p. 148.

Au regard de ce qui précède, les témoignages des négriers prouvent que la servitude dégrade l'homme, mais ils ne condamnent pas cette pratique, ils encensent leurs prouesses, ils expliquent leurs méthodes et donnent des précisions des endroits dans lesquels on peut trouver des esclaves en abondance. En d'autres termes, les négriers légitiment le commerce humain. Leur discours promeut le point de vue contraire à l'idée de la liberté naturelle de chaque être humain.

Dans le point suivant, nous mettrons en exergue les discours des philosophes des Lumières par rapport à la traite transatlantique, pour comprendre leurs prises de positions dans un système aussi complexe que la traite négrière. Souvent présentés comme des humanistes et anti-esclavagistes pour les uns, amis des Noirs et garants des droits de l'homme et promoteurs de l'universalisme pour les autres, ces philosophes ont parfois recours au doute sur la véracité du caractère humain de l'homme africain et sur l'abolition immédiate de sa servitude dans les colonies. À travers leurs textes, nous tenterons d'extraire la part de vérité et en définir la marge d'erreur.

IV.4- Les philosophes et la pratique de l'esclavage

Le philosophe du XVIII^{e} siècle est citoyen du monde, il vit au milieu des hommes, il ne s'élance pas en idéaliste. Il réfléchit, observe, tâche de comprendre avant d'expliquer, il dénonce les erreurs, lutte contre les abus des puissants et s'efforce d'éclairer ses contemporains. C'est pour cette raison que Jean-Jacques Tatin-Gourier souligne que « c'est l'homme soucieux de la vie de la cité, à laquelle il est pleinement intégré, il décèle et critique les préjugés et les superstitions qui font obstacle au progrès[422] ». À ce point de vue s'ajoute la conception de Nicole Masson : selon son point de vue, le philosophe des Lumières se définit dans une filiation avec « l'honnête homme » et le libertin du siècle précédent. Le philosophe est un homme d'action qui descend dans l'arène pour défendre ses idées. Il cherche à se rendre utile à la société et participe à la vie collective[423]. Sous cet angle, le philosophe du XVIII^{e} siècle incarne l'homme détenteur du savoir, qui combat les impostures et critique les abus. Cette conception est proche de celle de Voltaire qui affirme : « Le philosophe n'est point enthousiaste, il ne s'érige point en prophète, il ne se dit point inspiré des dieux »[424], Voltaire le voit comme « un honnête homme »

[422] Jean Jacques Tatin-Gourier, *Lire les Lumières*, Paris, Dunod, 1996, p. 149.
[423] Nicole Masson, *Histoire de la littérature française au XVIII^{e} siècle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 43.
[424] Voltaire, « Philosophe », dans *Dictionnaire philosophique*, Paris, Imprimerie Nationale, [1re édition 1764.], 1994, p. 389.

aimant la vérité. C'est en tenant compte de ces traits que nous examinons les rapports des philosophes des Lumières et la question de l'esclavage, pour tenter de démêler la raison du préjugé, et de relever leurs principes pour critiquer l'esclavage des Noirs. Chez les philosophes des Lumières, nous privilégions l'étude des textes suivants : *De l'esprit des lois* de Montesquieu, publié en 1748, *De l'esprit* d'Helvétius, publié en 1758. De même l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, publié en 1756 et *Candide ou L'Optimisme* notamment le chapitre XIX (Le Nègre de Surinam), publié en 1759 de Voltaire. *Du Contrat social* de Rousseau, publié en 1762. Nous nous intéressons également aux *Réflexions sur l'esclavage des nègres* de Condorcet publiées en 1781 et l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Livre XI) dirigée par Raynal à laquelle Diderot collabora, publiée dans sa première version en six volumes en 1770.

Les textes soumis à notre analyse dans ce sous-chapitre sont de statuts divers ; traité politique, conte philosophique, essai de sociologie politique, réflexions philosophiques, etc. À travers ces différents genres, nous voulons examiner les positions de chaque auteur par rapport à la question de l'esclavage des Noirs en mettant en exergue les spécificités de chacun.

De Montesquieu à Voltaire, de Diderot à Jean-Jacques Rousseau, d'Helvétius à Condorcet la liste n'est pas exhaustive, les discours prolifèrent sur l'esclavage des Noirs au siècle des Lumières. La question de l'esclavage au dix-huitième siècle est confrontée à la notion du « droit naturel[425] ». Pour Montesquieu ou Rousseau, la liberté est un droit inaliénable ; or ôter cette liberté à une certaine catégorie de l'humanité devient un paradoxe. Ainsi le statut des Nègres des Antilles suscite les débats dans les milieux intellectuels de l'époque. Témoin de cette situation, Montesquieu dans son ouvrage *De l'esprit des lois*[426] publié en 1748 consacre un chapitre sur « De l'esclavage des Nègres » et y dénonce avec ironie les traitements inhumains infligés aux Nègres dans les colonies. Il faut rappeler que l'ironie était la stratégie discursive de l'époque : bien avant le XVIII^{e} siècle, elle était présente dans les pièces de Molière et les fables de La Fontaine. Et au siècle des Lumières, elle était sans nul doute l'arme pour critiquer l'ordre social, religieux et politique, utilisée régulièrement par les philosophes pour éviter la censure.

[425] Le droit naturel, nous renvoie à la recherche du juste par une analyse rationnelle et concrète des réalités sociales, orientée par la considération de la finalité de l'homme et de l'univers. C'est le principe immuable, découvert par la raison, permettant d'éprouver la valeur des règles de conduite positives admises par le droit objectif, Raymond Guillien, *Lexiques des termes juridiques*, *op. cit.*, p. 257.
[426] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Volume II, livre XV, Paris, Garnier Flammarion, [1re édition 1748.], 1979.

S'agissant de « De l'esclavage des Nègres », ce chapitre du livre XV est structuré en plusieurs arguments hétéroclites. Dès les premières lignes, Montesquieu évoque sur le plan historique, la dévalorisation de l'homme par cette économie prédatrice. Il soutient : « Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres[427] ». Montesquieu montre que la culture des champs en Amérique déshumanise les Nègres. Nous remarquons également qu'à travers ce passage, l'image du « commerce triangulaire » est mentionnée à travers les trois continents évoqués, « Europe », « Afrique », « Amérique », ainsi que les conséquences disproportionnées de cette pratique. Tout compte fait, le vrai motif de tant de cruauté et de dépeuplement est l'intérêt économique.

Sur le plan physiologique, le discours de Montesquieu sur l'esclavage des Noirs est caractérisé par une certaine sobriété et l'évocation de l'apparence physique des Nègres. Il reprend les catégories chimériques qui dissocient le moral et le physique de chaque peuple. Il affirme :

> Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir[428].

On comprend aisément ce qu'il veut insinuer. La couleur des Nègres résulterait d'une erreur, d'une maladresse de la nature ou du créateur. Montesquieu se sert des arguments des esclavagistes en vogue qui justifiaient les traitements inhumains par la couleur de leur peau pour pratiquer la traite négrière. Mais ce point de vue peut se traduire aussi comme une forme d'intolérance anthropologique qui renforce l'idée d'exploiter les Nègres. L'aspect esthétique des Noirs est suivi par l'argument théologique, pour inviter l'Europe chrétienne à se saisir de la question de l'esclavage des Nègres, surtout de traiter les Nègres comme des frères, selon le principe universel du christianisme. S'agissant de la couleur de la peau, René Pommier affirme à propos de ce texte de Montesquieu :

> Une telle constance dans la noirceur ne peut être le fruit du hasard : il ne peut s'agir que d'une intention délibérée, que d'un dessein prémédité. Le fait de porter une peau si contraire aux usages ne saurait être accidentel. […] Cette noirceur totale suffit à rayer les nègres de l'humanité ; la nature les a clairement censurés[429].

---

[427] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 393.
[428] *Idem*.
[429] René Pommier, *Défense de Montesquieu sur une lecture absurde du chapitre « De l'esclavage de nègres »*, Paris, Eurédit, 2014, p. 20.

Cet extrait montre que les Nègres sont considérés comme des sous-hommes, et peuvent être substitués à une espèce animale ou végétale. Mais ces arguments ne sont que le paravent d'une idéologie coloniale fondée sur la dénégation et le mépris de l'Autre. Cela traduit également le sentiment de rejet manifestement observé dans le système colonial. Sous cet angle, le préjugé colonial subvertit l'essence de l'homme noir, et ces préjugés ont répandu un voile perfide sur toute la vérité concernant la couleur des noirs et leur droit à la liberté. Concernant l'aspect physique, Montesquieu n'hésite pas à mentionner certaines références historiques. Il souligne :

> On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étaient d'une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains[430].

Il fait allusion au « mythe de Seth »[431]. Son discours montre la stupidité de condamner quelqu'un sur la couleur de ses cheveux et de la peau. Il met en relief le comportement irrationnel des colons et leur discours simplificateur qui a fait émerger la négrophobie et le racisme.

Dans son raisonnement, Montesquieu réfute les catégories culturelles et sociologiques évoquées par les esclavagistes pour justifier l'esclavage des Nègres, déclarant : « Une preuve que les Nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence[432] ». Il critique d'une part l'attitude des Noirs qui acceptent des objets de pacotilles que leur présentaient les négriers et d'autre part, il montre que ce comportement est entretenu par les esclavagistes qui profitent de la situation pour satisfaire leur cupidité.

Sur le plan politique, Montesquieu sollicite la réaction et l'implication des princes européens pour évincer l'esclavage des Noirs non seulement en Europe, mais aussi dans les différentes colonies en Amérique. Il soutient :

> De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête

[430] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois, op. cit.*, p. 393.
[431] Le mythe de Seth représentait le principe du mal, car celui-ci avait tué son frère Osiris ; Isis vengea donc son frère en tuant Seth. Les rois égyptiens sacrifiaient les Roux sur la tombe d'Osiris vu que Seth était roux. Seth représente l'avidité, la jalousie, l'aridité ; Seth est alors le feu du désert, le dieu rouge. Il prend le souffle vital d'Osiris mais permet la naissance de son neveu Horus, qui devient, à son tour, la cause de sa rédemption. Le mal apparaît comme une nécessité inéluctable, le bien lui succède. Les Égyptiens considèrent que les périodes sethiennes engendrent les gloires humaines et permettent le retour au chaos. Mais ensuite revient la lumière horienne. Myriam Philibert, *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Maxi-Livres, 2002, p. 251.
[432] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois, op. cit.*, p. 393.

> des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié ?[433]

Montesquieu invite les princes européens à prendre les décisions salutaires pour les Nègres qui sont toujours dans les chaînes. Cette invitation trouve tout son sens à la fin de son texte, dans la mesure où certaines monarchies européennes ont accepté de légiférer sur l'esclavage : le cas de la France avec le *Code noir* promulgué depuis 1685 et, plus tard, l'Espagne avec son *Código negro* en 1789.

Les différents arguments développés dans le texte renvoient à une critique sarcastique de l'esclavage des Nègres et le burlesque y est omniprésent. Son raisonnement permet de s'attaquer aux affirmations péremptoires des esclavagistes, et la réfutation du discours convenu des colons est très bien établie. Ces procédés permettent à Montesquieu (énonciateur) de prendre une distance avec ce qu'il dit (énoncé).

Selon Bruno Guigue : « L'ironie de Montesquieu est une arme redoutable, on le voit, une telle ironie : elle ôte toute pertinence à l'argument adverse en faisant semblant d'en épouser la logique[434] ». Lorsque le discours des esclavagistes réitère sans hésiter les jugements des valeurs sur le Noir, Bruno Guigue relève :

> Montesquieu souligne la profonde relativité des choses ; là où le préjugé procède de façon péremptoire, l'auteur brouille ses repères ; aux certitudes communément admises, il oppose la vérité cachée qu'elles recèlent et qui porte le germe de leur effondrement[435].

Le raisonnement trouve un écho favorable chez Bruno Guigué. Il reconnaît la portée critique de son ironie. En tenant compte aussi de la démarche et de l'articulation du discours de Montesquieu, René Pommier affirme : « L'ironie de Montesquieu se révèle dans le contraste entre l'horreur des réalités évoquées et le détachement du ton qui est celui de la contestation tranquille[436] ». En effet, le raisonnement de Montesquieu suscite d'autres réactions. Dans le commentaire de l'extrait figurant dans le manuel de la littérature de Lagarde et Michard, nous apprenons que :

> Pour combattre l'esclavage des nègres, Montesquieu emploie le procédé de l'ironie : il feint de parler en partisan de l'esclavage, mais les arguments qu'il apporte sont ridicules, absurdes et odieux ; la thèse des esclavagistes s'en trouve absolument déconsidérée et cette méthode

[433] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 393.
[434] Bruno Guigue, *Les Raisons de l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 63.
[435] Bruno Guigue, *Les Raisons de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 67.
[436] René Pommier, *Défense de Montesquieu sur une lecture absurde du chapitre « De l'esclavage de nègres »*, *op. cit.*, p. 18.

> indirecte se révèle donc plus efficace qu'un plaidoyer ému en faveur des nègres[437].

Cependant, en choisissant comme stratégie discursive l'ironie, Montesquieu pensait susciter la réaction de ses lecteurs. De ce point de vue, Louis Sala-Molins note :

> Pour permettre au lecteur exigeant de faire en connaissance de cause la part de l'ironie, celle de la critique et pourquoi pas celle de la complaisance amusée dans cette tirade scandaleusement courte dont les derniers mots n'évoquent pas, comme partout ailleurs dans cette œuvre la grandeur de la loi et de la justice, suprême remède à tous les chancres de l'humanité mais l'humiliante viscosité de la miséricorde et de la pitié[438].

Pour Sala-Molins, Montesquieu ne mentionne pas que le commerce se fait au prix de nombreuses victimes humaines. En effet, le baron de la Brède n'aborde pas la question sous le prisme d'une anomie sociétale, dont il faudrait éradiquer et assainir les rapports sociaux. En tenant compte du contexte, du caractère complexe de ce discours et de la nature de la question traitée, Julien Joseph Lafontant dans ses travaux relève : « Montesquieu comme la plupart des hommes de son époque, ne considérait pas ces Nègres comme des êtres humains. Il avait donc sans doute son préjugé, son mépris envers les Nègres[439] ». Selon son point de vue, la défense de l'esclavage n'apparaît pas très évidente chez Montesquieu. Pour dépassionner le débat et les critiques qui émaillent la position de Montesquieu sur l'esclavage des Nègres, Jean Ehrard affirme : « Il y a autant de mépris que de passion vengeresse dans l'ironie qu'on lui reproche ; car l'ironie était la stratégie discursive de l'époque[440] ».

Toutefois, la vision globale de l'esclavage chez Montesquieu donne une autre perception de cette pratique.

Dans le livre XV au chapitre VII de *De l'esprit de lois*, intitulé : « Autre origine du droit de l'esclavage », Montesquieu traite d'autres formes d'esclavage, notamment l'esclavage romain et celui lié aux régimes despotiques, il tente de cerner ce phénomène en réinterrogeant ses origines et en identifiant sa nature sous toutes ses formes. Lorsqu'il examine l'esclavage civil, domestique et politique avec les différentes aires géographiques et dans les différents climats, voici ce qu'il écrit : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment :

---

[437] Lagarde et Michard, *Les grands auteurs français du XVIII^e siècle*, Paris, Bordas, 1976, p. 108.
[438] Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 225.
[439] Julien Joseph Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans De l'esprit des lois*, Québec, Naaman de Sherbrooke, 1979, p. 133.
[440] Jean Ehrard, *Lumières et esclavage, l'esclavage colonial et l'opinion publique en France*, *op. cit.*, p. 151.

l'esclavage y choque donc moins la raison[441] ». Au regard de ce passage, on observe une autre perception de l'esclavage chez le philosophe. Il justifie la servitude de certains peuples en s'appuyant sur l'aspect climatique. Ainsi l'esclavage des Africains trouve toute sa légitimité puisque ces derniers vivent dans les régions tempérées. En s'arc-boutant sur la théorie du climat du philosophe, Laurent Estève souligne : « L'ironie craquelle dès lors qu'on la confronte à *De l'esprit des lois*, non pas les principes du droit naturel, mais ceux qui ont attrait à la nécessité climatique, ceux qui peuvent non seulement faire taire la nature des choses mais, mieux encore la renverser[442] ». Ce double discours souligné par Laurent Estève montre que la position de Montesquieu est paradoxale. Montesquieu anathématise l'esclavage en Europe, mais il lui trouve des circonstances atténuantes dans d'autres lieux ; il fustige la servitude universelle, pour mieux légitimer la servitude sous les tropiques. Ainsi, son relativisme sur l'esclavage lui permet de proscrire l'exploitation de l'homme par l'homme en Europe et le justifie dans les territoires non européens et « moins civilisés ».

Poursuivant son discours sur l'« Autre origine du droit de l'esclavage », le philosophe fait référence au discours historique sur la question. Pour étayer son point de vue et légitimer son propos, il soutient : « Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, […]. Je crois que, s'il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler[443] ». Le recours à la théorie aristotélicienne de « l'esclavage par nature » montre, à cet égard, que la défense de l'esclavage des Noirs précédemment évoquée montre ses limites. Aussi peut-on établir une relation entre sa perception de l'esclavage des Noirs et sa représentation des « peuples d'Afrique », qu'il considère comme « des barbares et des sauvages[444] ».

Lorsqu'on se focalise sur l'absence de critiques à la législation, qui codifie l'esclavage des Nègres dans le raisonnement de Montesquieu, sachant que le philosophe était juriste, et connaissait l'existence du *Code noir*, cela peut se traduire comme une tentative de détournement ou du conditionnement de son discours sur l'esclavage.

Dans cette perspective, certains chercheurs ne manquent pas de confronter le philosophe à ses activités commerciales[445]. L'un d'entre eux est Julien Joseph Lafontant qui affirme : « Il faut reconnaître que l'intérêt personnel qu'il [Montesquieu] portait à son commerce avait

[441] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 395.
[442] Laurent Estève, *Montesquieu, Rousseau, Diderot, du genre humain au bois d'ébène les silences du droit naturel*, *op. cit.*, p. 44.
[443] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 395. Montesquieu reprend les théories d'Aristote de l'esclave par nature, évoquées dans *Politique*, livre I, chapitre V.
[444] Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 28.
[445] Pour se faire une idée des activités commerciales de Montesquieu, on peut se référer au texte de Jean Ehrard, *Lumières et esclavage, l'esclavage colonial et l'opinion publique en France*.

complètement étouffé ses sentiments[446] ». Le même constat est fait par Giovanni Gullaci qui, dans la préface de *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans De l'esprit des lois*, souligne : « Non que Montesquieu fût inhumain ; mais son amour du genre humain souvent succombe devant l'intérêt personnel[447] ». Mais au XVIII^e^ siècle, on pouvait accepter le commerce colonial tout en fustigeant l'esclavage au XVIII^e^ siècle. En revanche, l'ambivalence de cette position pouvait s'expliquer par le lien qui existait entre ces deux institutions.

En considérant les enjeux économiques, il en résulte que le philosophe était en conflit d'intérêts. « L'homme éclairé » se confond avec l'homme d'affaires. Faudrait-il voir dans son énoncé une forme de duplicité énonciative ou le caractère feint de la dissimilation ? Ou Montesquieu se serait-il servi de l'ironie pour avouer ses propres sentiments sur la question de l'esclavage des Noirs ? Mais au-delà de ces positions contradictoires, la condamnation de l'esclavage chez lui débouche sur une possibilité de réformer le système de l'esclavage afin d'améliorer les conditions de vie des esclaves. Il clôture son texte par un appel à la miséricorde et à la pitié. La position de Montesquieu par rapport à l'esclavage des Noirs est marquée par un sentimentalisme qui fortifie l'éveil de conscience au sein de la société européenne, même si le point de vue de Montesquieu sur l'esclavage des Nègres est paradoxal, néanmoins son discours sur l'esclavage rompt avec l'hésitation observée à ce sujet au début du XVIII^e^ siècle.

Tout compte fait, le discours de Montesquieu oscille entre deux positions contradictoires et remet en cause sa propre démarche et son action. La première position est intellectuelle, et la seconde est économique. Cela est perceptible dans la manière dont il exerce sa faculté de juger. Il devrait condamner radicalement l'esclavage puisqu'il constitue l'archétype de l'exploitation de l'homme par l'homme. Malgré sa position relative sur la question, le texte de Montesquieu constitue l'un des prodromes qui a tracé les sillons de la dénonciation de l'esclavage des Nègres au XVIII^e^ siècle.

Le discours sur l'esclavage des Nègres acquiert une autre résonance chez Claude-Adrien Helvétius, par l'exigence de sa tonalité, et la clarté de ses arguments.

Les philosophes des Lumières évoquent sans cesse l'idée du bonheur et la question de la liberté. En effet, Claude-Adrien Helvétius, disciple de John Locke, défend l'égalité naturelle des hommes. Helvétius se pose comme un humaniste, dans la mesure où il considère l'humanité comme étant une, et non une stratification de différentes espèces d'hommes. Le philosophe montre son antipathie pour l'esclavage, qui fait que ses congénères réduisent d'autres

[446] Julien Joseph Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans De l'esprit des lois, op. cit.*, p. 148.
[447] Giovanni Gullaci, « préface », dans *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans De l'esprit des lois, op. cit.*, p. 10.

semblables au rang d'outils de production. Son ouvrage *De l'esprit*, publié en 1758, comporte une préface où sont exposés la méthode et les principes, il comprend aussi quatre discours et une table des matières qui expose et commente le contenu du discours. Ce texte défend une morale utilitariste et l'égalité naturelle de l'homme. Dans le cadre de notre analyse, nous nous intéressons exclusivement à une longue note de bas de page dans laquelle Helvétius exprime son indignation contre le commerce des marchandises et celui des bois d'ébène. À ce propos, il écrit :

> Cette consommation d'hommes est cependant si grande, qu'on ne peut, sans frémir, considérer celle que suppose notre commerce d'Amérique. L'humanité, qui commande l'amour de tous les hommes, veut que, dans la traite des nègres, je mette également au rang des malheurs, et de la mort de mes compatriotes et celle de tant d'Africains, qu'on anime au combat l'espoir de faire des prisonniers et le désir de les échanger contre nos marchandises. Si l'on suppute le nombre d'hommes qui périt, tant par les guerres que dans la traversée d'Afrique en Amérique ; qu'on y ajoute celui des Nègres qui arrivent à leur destination, deviennent la victime des caprices, de la cupidité, du pouvoir arbitraire d'un maître ; […] : on conviendra qu'il n'arrive point de barrique de sucre en Europe qui ne soit teinte de sang humain. […] Détournons nos regards d'un spectacle si funeste, et qui fait tant de honte et d'horreur à l'humanité[448].

Il faut retenir que la conception qu'Helvétius se fait du genre humain dans ce passage revêt un caractère universel, car il n'évoque pas de différences culturelles ni raciales. Il s'indigne de la souffrance des Blancs et des Noirs, et de la mort de ces derniers dans les différentes expéditions. En effet, la dimension humaniste dans son discours apparaît, lorsqu'il lance un appel à une prise de conscience des effets collatéraux engendrés par le commerce des Noirs et leurs modes d'exploitation dans les Antilles.

De même, il montre que l'ombre de l'esclavage enveloppe entièrement ce commerce teinté de sang humain et préjudiciable au genre humain. Au surplus, il certifie que les nègres deviennent la victime des caprices, de la cupidité et du pouvoir arbitraire d'un maître[449]. Helvétius condamne les atteintes portées au genre humain, non seulement par ceux qui se livrent au commerce dans les colonies, mais aussi par ceux qui tolèrent ou encouragent ce commerce. Son discours a une connotation humaniste car Helvétius invite à la responsabilité de l'Europe sur cette tragédie humaine et plaide pour l'amour de tous les hommes. Il pense que c'est la consommation d'hommes qui occasionne nécessairement un grand commerce, et la

[448] Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Paris, Fayard, [1re édition 1758.], 1988, p. 37.
[449] Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, *op. cit.*, p. 37.

dépopulation.[450] Le commerce des Noirs doit être condamnable parce qu'il dépeuple les pays et les laisse sans ressources. La réflexion d'Helvétius sur la question lui fait prendre conscience des conséquences dévastatrices de l'esclavage sur le continent africain.

Pour lui, l'humanité qui commande l'amour de tous les hommes, et qui au-delà de l'intérêt individuel et de l'intérêt public, requiert la reconnaissance de l'intérêt supérieur de tous les peuples de la terre. En effet, l'« humanisme d'Helvétius » prône une société équilibrée et respectueuse de la dignité humaine. En se focalisant sur la critique de l'esclavage chez Helvétius, Michèle Duchet écrit : « La critique d'Helvétius rejoint celle des physiocrates, qui voient dans le travail servile une forme archaïque du travail humain, un gaspillage de vies et de forces[451] ». En d'autres termes, l'esclavage devrait être proscrit dans les colonies et les Nègres devraient travailler librement sans aucune forme de subordination. Sans tenir compte des considérations ethniques, Helvétius défend l'humain et critique sa condition servile. Helvétius se distingue par son discours humaniste fondé sur l'égalité naturelle de l'homme et par sa critique inconditionnelle du commerce des Noirs.

Au fil du temps, d'autres philosophes des Lumières se sont prononcés sur la question de l'esclavage des Nègres. Certains tentent de comprendre ce phénomène à partir de la différence des couleurs, c'est-à-dire d'un point de vue physiologique. D'autres établissent des liens avec leurs cadres géographiques. Cette attitude sceptique qui plane dans l'inconscient collectif de certains intellectuels de l'époque a favorisé l'émergence des clichés et l'exclusion du Nègre de la grande famille humaine.

En effet, le philosophe Voltaire constitue le parangon de ceux qui se sont focalisés sur les travaux élaborés par Linné, Buffon, et les atomistes Malpighi et Ruysch, pour établir des conclusions « pseudo-scientifiques » sur les êtres humains. Rappelons que ces atomistes ont démontré qu'on peut isoler chez les Nègres un *reticulum mucosum*, qui constitue le principe de leur noirceur[452]. À ce sujet, Michèle Duchet rapporte que Voltaire avait eu l'occasion de voir chez Ruysch, au cours d'un voyage en Hollande en 1722, un fragment de cette membrane[453].

Pour comprendre la position de Voltaire sur la question de l'esclavage des Nègres, nous examinons d'abord sa perception de « l'homme nègre » dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit*

[450] Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, *op*. *cit*., p. 37.
[451] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op*. *cit*., p. 405.
[452] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op*. *cit*., p. 282.
[453] *Idem*.

des nations. On observe chez Voltaire, une volonté de hiérarchiser les peuples. Il affirme : « Je vois les hommes [Blancs] qui me paraissent supérieurs à ces nègres, comme ces nègres le sont aux singes, et comme les singes le sont aux huîtres et aux autres animaux de cette espèce[454] ». Cela justifie la volonté de hisser la civilisation européenne au plus haut rang.

Voltaire reste sceptique quant au caractère humain des Nègres. Son regard est porté sur l'apparence physique, et le niveau de civilisation de ces derniers. Il souligne :

> Leurs yeux ronds, leurs nez épatés, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses. Et ce qui démontre qu'ils ne doivent point de différence à leur climat, c'est que les Nègres et les Négresses, transportés dans les pays le plus froids, y produisent toujours les animaux de leurs espèces et que les mulâtres ne sont qu'une race bâtarde d'un noir et d'une blanche ou d'un blanc et d'une noire[455].

Dans cette perspective, il dévoile les sentiments qu'il éprouve : il est convaincu de l'infériorité intellectuelle des Nègres et, intentionnellement, il avoue son désintérêt pour cette espèce d'êtres humains. Mais cette incertitude résulte des idées véhiculées pendant l'époque coloniale ; de ce fait, il partage les préjugés de son époque. Paradoxalement, sept ans après la publication de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire critique la vision obscurantiste et prône la tolérance dans son *Traité sur la tolérance*[456]. Le même constat est perceptible dans son combat constant, dans sa détermination et dans son engagement dans *L'Affaire Calas*. En tenant compte de cette vision variable de l'homme et de l'acceptation de l'Autre et de la défense de sa cause, on est tenté de dire que le discours de Voltaire véhicule et diffuse un sentiment raciste à l'égard des Nègres.

Cette intolérance anthropologique est plus manifeste dans son *Traité de métaphysique*, lorsqu'il exprime son scepticisme sur l'incapacité cognitive des Noirs. Il affirme : « Je débarque vers les côtes de l'océan dans les pays de la Cafrerie & d'abord je me mets à chercher l'homme : je vois des singes, des éléphants, des nègres qui semblent avoir tous quelque lueur d'une raison imparfaite[457] ». Dans ce passage, la juxtaposition du monde animal et du monde humain renforce son sentiment ambigu sur le peuple africain. Voltaire ne croit pas à l'unité humaine ; c'est la réflexion qu'il développe dans le chapitre intitulé : « Des différentes races humaines »

---

[454] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, tome II, Paris, Didot, [1re édition 1756.], 1805, p. 732.
[455] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, tome I, *op. cit.*, p. 6.
[456] Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion, [1re édition 1767.], 1989.
[457] Voltaire *Traité de la métaphysique* dans l'édition *œuvres complètes*, disponible en ligne sur https://books.google.fr, *consulté le 29 avril 2015*.

dans *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Dans sa conception de l'homme, il souligne : « Ce qui est intéressant pour nous, c'est la différence sensible des espèces d'hommes qui peuplent les quatre parties de notre monde[458] ». Voltaire ne se contente pas d'établir les différences sensibles, il affirme :

> Les blancs, les Nègres, les Rouges, les Lappons, les Samoïèdes, et les Albinos ne viennent certainement pas du même sol. La différence entre toutes ces espèces est aussi marquée qu'entre un lévrier et un barbet[459].

Cette remise en question de l'origine unique des êtres humains pose les bases de sa conception polygéniste de l'homme, et récuse l'égalité entre les hommes. À la lecture de ce qui précède, cela implique que son penchant universaliste, ses qualités de défenseur des libertés, sa lutte contre les préjugés, son amour et sa justice qu'il prône entre les peuples permettent de s'interroger sur la sincérité de son engagement sur la question de l'esclavage des Noirs. Car, à travers les malentendus et les détours observés dans son discours, le Nègre reste à ses yeux, une simple engeance. La prédominance de ses présupposés affectifs sur les Nègres traduit une volonté de justifier l'esclavage des peuples africains par une inégalité naturelle de constitution, même s'il le dénonce ailleurs. Au fil du temps, ces différents clichés se sont imposés comme rationnellement évidents.

Lorsqu'on s'intéresse à la conception de l'esclavage des Nègres chez Voltaire, il en ressort deux positions contradictoires. La première est liée à son implication dans le commerce colonial et l'esclavage des Nègres, et la deuxième résulte de sa défense de l'esclavage en tant que philosophe des Lumières.

En se focalisant sur ses activités commerciales, on apprend que Voltaire aurait placé des actions dans la « Compagnie des Indes orientales[460] » créée en 1664. De même un navire négrier de la Compagnie des Indes orientales portait le nom « Le Voltaire »[461]. Dans l'extrait de la lettre de Voltaire adressée à son associé Michaud de Nantes, dans l'armement du bateau négrier le Congo, figurant dans *Histoire universelle*[462], César Cantu rapporte que Voltaire avait

---

[458] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, tome I, *op. cit.*, p. 7.
[459] *Ibid.*, p. 49.
[460] Cette compagnie a été créée pour favoriser le commerce colonial. Pour plus d'informations à ce sujet, nous conseillons au lecteur de se référer au texte de Louis Pauliat intitulé, *Louis XIV et la Compagnie des Indes orientales de 1664. D'après les documents inédits tirés des archives coloniales du ministère de la marine et des colonies*, Paris, Calmann Lèvy, 1886.
[461] Pour plus d'informations à ce sujet, nous conseillons le lecteur de consulter les travaux de l'ancien archiviste de la Chambre du commerce, Philippe Baroux, sur l'origine des noms des navires négriers rochelais.
[462] César Cantu, « Traite des Nègres », dans *Histoire universelle*, traduit en français par Eugène Aroux, tome XIII, Paris, Firmin Didot, 1847, p. 136. Ce texte est aussi en accès libre en ligne sur Google books.

pris une action de 5000 livres dans un bâtiment négrier armé à Nantes par Michaud, à qui il avait écrit :

> Je me félicite avec vous de l'heureux succès du navire le Congo, arrivé si à propos sur la côte d'Afrique pour soustraire à la mort tant de malheureux nègres. […] Je me réjouis d'avoir fait une bonne affaire en même temps qu'une bonne action[463].

La participation de Voltaire à ce commerce montre une autre facette du philosophe, non pas comme un « iconoclaste épris de justice », ou un philosophe désintéressé, comme il est souvent présenté, mais comme un négociant de la traite négrière. Sous cet angle, Voltaire ne dissimile pas sa position. Pour défendre ses intérêts et pour légitimer cette pratique, il affirme :

> Nous n'achetons des esclaves domestiques que chez les Nègres ; on nous reproche ce commerce. Un peuple qui trafique de ses enfants est encore plus condamnable que l'acheteur. Ce Nègre démontre notre supériorité ; celui qui se donne un maître était né pour en avoir[464].

Par rapport à sa position sur l'esclavage des Nègres, ce passage reste très édifiant. Mais document souvent est remis en cause par bon nombre de chercheurs. Toutefois, le contenu de ce texte nous invite à une certaine circonspection sur la position de Voltaire face à l'esclavage des Noirs. Car, la connotation de l'énoncé ne cadre pas avec le sens d'altruisme ou d'éthique qui caractérise ce grand philosophe des Lumières. L'intérêt matériel prend l'ascendant sur son humanisme. Sa raison se rétracte au point où il divise l'humanité en deux catégories, l'une (le Nègre d'Afrique) devient subordonnée de l'autre (le négrier européen). Au-delà de la justification, c'est l'idéologie mercantiliste qui est mise en évidence.

Lorsque Christopher Miller examine la position de Voltaire au sujet de l'esclavage des Noirs, il constate :

> Voltaire n'a pas une position unique et monolithique sur la question : il est contre l'esclavage par principe, et à cet égard passe fréquemment l'institution au crible de son ironie critique, sans pour autant jamais appeler distinctement à son abolition pure et simple[465].

Cette position peut se justifier par les liens de Voltaire avec ce système commercial. En privilégiant cette perspective, Christopher Miller citant Joseph Mosneron rapporte que « le 17 août 1768, Mosneron se rappelle avoir aperçu un vaisseau portant le nom le Voltaire, qui faisait

[463] César Cantu, « Traite des Nègres », dans *Histoire universelle*, *op. cit.*, p. 136.
[464] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, tome II, *op. cit.*, p. 732.
[465] Christopher Miller, dans *Triangle atlantique français, op. cit.*, p. 103.

la route lui aussi vers l'île, il s'agissait du vaisseau appartenant à Jean Gabriel Montaudoin[466] et baptisé avec la bénédiction de Voltaire[467] ». Le fait de parrainer ce navire, et d'accepter que son patronyme soit inscrit sur le navire négrier, le moyen par excellent de transport d'esclaves, alors qu'on s'insurge contre ce système inhumain traduit l'attitude ambiguë de Voltaire. Peut-on voir dans cette collaboration le témoignage d'une relation particulière avec le personnage évoqué ? Ces antécédents expliquent la complexité d'interpréter de façon objective son point de vue sur l'esclavage des Noirs. Selon Christopher Miller, « Chez le philosophe, il y avait ce danger de n'aborder l'asservissement des nègres que dans l'esprit de la légèreté et de l'indifférence[468] ». Mais au-delà des connivences ou de ce que l'on peut qualifier de conflit d'intérêt dans son approche de l'esclavage des Nègres et de sa condescendance dans la description de l'homme africain, Voltaire parvient à évoquer la condition servile des Noirs.

Après avoir évoqué son rapprochement avec les milieux esclavagistes, et analysé sa représentation de l'homme africain, nous nous intéressons à ses écrits sur la question de l'esclavage des Noirs. Nous nous focalisons sur son conte philosophique : *Candide ou L'Optimisme,* notamment au chapitre XIX intitulé, « Le Nègre de Surinam ».

Comme la plupart de ses contemporains, Voltaire s'est penché sur la question de l'esclavage des Nègres. Malgré sa vision réductrice et ses réflexions condescendantes à l'égard du Noir, Voltaire critique l'esclavage dans les colonies. Il s'attaque aux mesures coercitives du *Code noir*, comme on l'observe dans le dialogue entre Candide et le Nègre de Surinam :

> On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main ; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe : je me suis trouvé dans les deux cas[469].

Dans ce registre, Voltaire dénonce les violences faites à l'esclave africain. Le philosophe a recours aux articles du *Code noir*, notamment l'article 25 qui dispose que : « Seront tenus les maîtres de fournir à chaque esclave par an deux habits de toile ou quatre aulnes de toile, au gré des maîtres[470] ». Ces allusions sont présentes dans *Candide*. Dans la suite du texte, le Nègre de

---

[466] Jean-Gabriel Montaudouin était un armateur et négociant nantais, né en 1722, mort en 1781. C'était le propriétaire d'une habitation à Saint-Domingue. Nous conseillons au lecteur qui souhaiterait obtenir certaines informations liées à ses activités à Saint-Domingue de consulter cet article : « De Montaudouin Jean Gabriel, négociant à Nantes, et propriétaire d'une habitation à Saint-Domingue, 1780 », disponible en ligne sur le site http://anom.archivesnationles.culture.gouv.fr, et de consulter aussi le texte qu'il a co-rédigé avec Abeille Louis Paul intitulé : *Corps d'observations de la société d'agriculture, de commerce & des arts, établie par les États de Bretagne (1757-1758*), Rennes, Jacques Vatar, 1760.

[467] Joseph Mosneron, cité par Christopher Miller, dans *Triangle atlantique français, op. cit.*, p. 105.

[468] Christopher Miller, dans *Triangle atlantique français, op. cit.*, p. 89.

[469] Voltaire, *Candide ou L'Optimisme*, dans *Contes en vers et en prose*, tome I, Paris, Bordas, 1992, p. 278.

[470] *Codes noirs de l'esclavage aux abolitions*, introduction de Christiane Taubira, Paris, Dalloz, 2006, p. 46.

Surinam mentionne l'exigence des maîtres de vêtir leurs esclaves : « On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année[471] ». Ces marques d'intertextualité permettent à Voltaire de critiquer le *Code noir* et les traitements inhumains imposés aux Nègres dans les Antilles.

Dès lors, cette critique diffère de ses propos sur son implication dans la traite négrière précédemment analysés. Dans le même contexte, Voltaire ne manque pas d'user de l'ironie pour établir un lien entre les conséquences néfastes de ce système inhumain et le bonheur qu'il procure aux monarchies européennes. En rappelant que « c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe[472] ». Cet appel à la prise de conscience, Michèle Duchet l'interprète comme une possibilité d'humaniser l'esclavage[473]. Cette perspective semble juste dans la mesure où Voltaire dénonce l'inhumanité des maîtres qui cause tous les maux de l'esclave, il ne remet pas en cause le principe de l'esclavage mais condamne plutôt ses modalités.

Le texte de Voltaire laisse transparaître le lieu commun de la responsabilité des Africains dans la vente de leurs progénitures. Il est persuadé que les parents vendent leurs enfants en Afrique et que ces parents ont intériorisé la supériorité des « maîtres blancs » qu'ils se doivent de servir. En substance, c'est ce qu'explique le Nègre de Surinam à Candide :

> Cependant, lorsque ma mère me vendit dix écus patagons sur la côte de Guinée, elle me disait : « Mon cher enfant, bénis nos fétiches, adore les […] tu as l'honneur d'être esclave de nos seigneurs les blancs, et tu fais par-là la fortune de ton père et de ta mère[474].

En réalité, cette responsabilité n'est qu'un prétexte dans la mesure où elle ne respecte pas la logique de la décision historique[475], notamment celle qui a permis de substituer les Indiens d'Amérique aux Nègres d'Afrique dans la culture de canne à sucre en Amérique. En insistant sur la responsabilité des parents, comme il le souligne aussi dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, le discours de Voltaire sur l'esclavage des Nègres pose la question de la légitimité de son propos, et de ce qu'il vise. Il laisse le lecteur perplexe sur sa défense de la

---

[471] Voltaire *Candide ou L'Optimisme*, dans *Contes en vers et en prose*, *op. cit.*, p. 279.
[472] *Ibid*., p. 278.
[473] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 320.
[474] Voltaire., *Candide ou L'Optimisme* dans *Contes en vers et en prose*, *op. cit.*, p. 279.
[475] La décision de remplacer les Indiens qui étaient surexploités par les Espagnols en Amérique par les Africains a été prise par Bartolomé de Las Casas (1484-1566), religieux dominicain, ex-évêque de Chiapas. Lors d'un grand débat nommé Controverse de Valladolid organisé en 1550 et 1551, sur la manière dont devaient se faire les conquêtes en Amérique, pour qu'elles se fassent avec justice et en sécurité de conscience. Hormis l'empereur Charles Quint, parmi les exposants, on retient le Dr Ginès de Sépulveda, Bartolomé de Las Casas, les quinze juges chargés de conclure sur les exposés. Pour avoir plus d'informations à ce sujet, on peut se référer du texte de Jean Dumont, *La Vraie controverse de Valladolid, premier débat de droit de l'homme*, Paris, Critérion, 1995.

cause des Noirs. Dans ce passage, Voltaire, comme la plupart de ses contemporains, évoque également l'animisme des Africains.

Lorsqu'on s'intéresse aux mobiles économiques, les arguments évoqués montrent son impuissance à critiquer impartialement la traite négrière. Cette impuissance peut s'expliquer par le rôle qu'il joue de manière directe ou indirecte dans le commerce des Noirs. C'est aussi cette voie, que privilégie William Benjamin Cohen, qui explique ce paradoxe par le fait que l'esclavage produisait d'immenses richesses qui participaient au développement de la société raffinée des salons, société au sein de laquelle certains philosophes pouvaient jouir des pensions dont tant d'entre eux, Marmontel, Suard, La Harpe et Bernardin de Saint-Pierre entre autres, bénéficiaient[476]. L'implication supposée ou réelle de ces philosophes dans le commerce négrier suscite des incertitudes sur leur véritable engagement dans le combat de l'esclavage.

Sachant que le discours de Voltaire sur les Noirs est marqué par le préjugé, sa lutte contre les « imputations odieuses » de la traite des Noirs paraît superficielle. Dans une vision d'ensemble, Michèle Duchet affirme : « Dans l'ensemble, leur [les philosophes] attitude anti-esclavagiste ne représentait pas une attaque courageuse contre le système des plantations, mais plutôt un écho des préoccupations des fonctionnaires délégués aux colonies[477] ». Cette observation faite par Michèle Duchet peut s'expliquer par une certaine mobilisation de l'opinion publique contre l'esclavage des Noirs du XVIII^{e} siècle.

On retient que la question de l'esclavage des Noirs chez Voltaire se caractérise par une critique timorée. Son appréhension ethnocentrique et sa perception polygéniste de l'humain influencent sa réflexion sur la traite négrière. Son implication partielle dans le commerce colonial rend sa position paradoxale. L'articulation de sa pensée sur l'esclavage des Noirs est en inadéquation avec l'idée l'abolition immédiate de ce système, mais à l'amélioration des méthodes et des conditions de l'asservissement des Nègres. Chez Voltaire le discours de l'esclavage est aussi marqué par le sentimentalisme qui suscite une certaine émotivité chez le lecteur. Mais ses préjugés anthropologiques constituent les limites de son humanisme et de la sincérité de son combat pour la lutte contre l'esclavage des Noirs.

[476] William Benjamin Cohen, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, *op. cit.*, p. 192.
[477] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 145.

Si les positions de Voltaire demeurent ambiguës et contradictoires, comment d'autres philosophes tels que Rousseau ou Diderot appréhendent-t-ils le phénomène de l'esclavage au siècle des Lumières ?

L'époque des Lumières est marquée par le sceau de la critique des préjugés, le combat contre l'injustice et l'éradication de « l'inégalité parmi les hommes ». Comme d'autres philosophes de son époque, Jean-Jacques Rousseau s'est intéressé aussi à la question de l'esclavage. Dans son essai politique *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[478] paru en 1755, mais aussi dans un autre essai de philosophie politique *Du contrat social*, publié en 1762, au chapitre IV, intitulé « De l'esclavage », son opinion est clairement exprimée.

En s'appuyant sur le point de vue politique, Rousseau aborde la question de l'esclavage de manière générale, sans tenir compte des spécificités culturelles et historiques. Avant de s'intéresser à l'esclavage, Rousseau signale à son lecteur qu'il place l'homme au centre de sa réflexion, il soutient : « C'est de l'homme que j'ai à parler, et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes, car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de l'humanité devant les juges…[479] ». Le natif de Genève se fait à ce propos le défenseur de l'humanité. Comme ses contemporains, Rousseau fustige l'esclavage et son principe est clair. Il écrit :

> Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, c'est ôter toute liberté à sa volonté[480].

Dans cet extrait, Rousseau montre qu'on peut se déposséder des biens mal acquis, cependant on ne peut pas aliéner ce qui est constitutif de son être, c'est-à-dire la liberté. Rousseau dresse sa critique contre les théories de l'autorité politique. Mais dans ce passage, la préservation de la liberté chez lui ne garantit pas la liberté des Nègres dans les champs aux Antilles.

---

[478] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale Française, [1re édition 1755.], 1996.
[479] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 103.
[480] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Nathan, [1re édition 1762.] 1998, p. 36.

Le discours de Rousseau est axé sur l'homme en général, il n'hésite pas à affirmer que « L'homme est né libre[481] ». Mais cette liberté tant clamée chez Rousseau se trouve phagocytée chez l'Africain par l'esclavage des Noirs, mis en évidence par les Européens, à une époque où, la critique sur l'inégalité et sur le préjugé est à son paroxysme. Jean-Jacques Rousseau, dans sa démarche se focalise sur l'esclavage par convention et l'idée d'un droit d'esclavage issu de la guerre, éclipsant ainsi l'esclavage des Nègres, qui au regard des faits et du *modus operandi* méritait une certaine réflexion approfondie et bien étayée.

Au regard de son discours dans son traité politique *Du contrat social*, on remarque que la question de la marchandisation du Nègre ne fait pas l'objet d'une réflexion très développée chez Rousseau. Son sujet de prédilection est plutôt le gouvernement tyrannique. En se focalisant sur les rapports interpersonnels, il rappelle qu'« Aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.[482] » Cependant, on observe que cette conception de l'autorité légitime ne concorde pas avec la situation de l'esclavage des Nègres qui se fait hors de tout cadre institutionnel. C'est en cela qu'apparaît l'extrême complexité des positions et des stratégies adoptées pour dénoncer la traite des Noirs chez Rousseau. Dans cette perspective, Christian Delacampagne souligne : « Il ne s'agit pas des esclaves (noirs) d'Amérique, qu'il ne songe pas une seconde à faire participer à son contrat social. Ni du *Code noir*, qu'il ignore superbement[483] ». Néanmoins, Rousseau confronte à la servitude la force invincible de la dignité humaine.

Lorsque Rousseau fait un distinguo entre esclavage et droit, la servitude de l'homme africain se voit occultée. Aucun élément textuel ne fait allusion à la juridiction coloniale sur l'esclavage des Noirs, pourtant en 1762, date de publication de *Du contrat social*, la question de l'esclavage des Noirs faisait déjà l'objet des critiques. Pour Louis Sala-Molins qui s'est intéressé au contenu et aux indices pouvant renvoyer à l'esclavage des Noirs dans *Du contrat social* de Rousseau, il remarque que « Le Noir du *Code noir* ne sollicite aucunement l'attention de Rousseau. Rendons-nous à l'évidence : du seul esclave au sens juridique du terme dont parle un code français de ce temps, Rousseau n'a cure[484] ». Devant cette absence de critique véritable, Louis Sala-Molins affirme par la suite que : « La philosophie n'a pas à rabaisser sa sublimité

[481] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 31.
[482] *Ibid*., p. 35.
[483] Christian Delacampagne, *Histoire de l'esclavage de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 197.
[484] Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 241.

jusqu'à épiloguer sur la monstruosité juridique la plus flagrante[485] ». Il est étonnant que Rousseau n'ait pas pensé à ajouter dans son traité politique que personne n'avait le droit d'acheter des captifs africains.

Or chez Rousseau la question de privation de liberté n'est pas en reste. Il écrit : « le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage et droit sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement[486] ». Autrement dit, nul ne peut être dominé par une personne ou un groupe de personnes. Or, les dysfonctionnements créés par le système colonial et le commerce négrier sur le continent africain, notamment la désorganisation des royaumes et les razzias incessantes auraient pu interpeller le philosophe. Or, cette indétermination dans son discours, peu favorable à la cause des Noirs, reste insignifiante pour bouleverser les paradigmes et les idéologies mis en place pour chosifier et déshumaniser les Nègres dans les Antilles.

Son combat contre l'esclavage des Noirs n'est pas frontal : il préfère opérer en contournant les aspects dominants de cette servitude, à travers des principes généraux. Dans cette démarche, nous remarquons que Rousseau veut inclure la condamnation de l'esclavage des Nègres dans la condamnation générale de l'esclavage. À l'évidence, Rousseau a abordé la question de l'esclavage, sans entrer dans les détails de ce qui se passe aux Antilles. Est-ce pour cela que « l'abbé Grégoire ne le compte pas parmi les défenseurs des esclaves nègres », dans sa liste sélective qui figure dans la préface de *De la littérature des Nègres* parue en 1808 ? La conjonction entre théorie et réalité apparaît peu chez Rousseau, l'absence d'objection et d'une véritable prise de conscience à l'égard de la traite négrière se fait remarquer dans ses textes.

Sur le plan historique, Rousseau se limite à sa récusation d'Hugo Grotius[487] sur « la guerre juste », qui ne serait pas « contraire au droit naturel », Rousseau se focalise sur quelques exemples antiques de l'esclavage, notamment les esclaves de guerre, alors que l'esclavage des Noirs et les irrégularités du système colonial qui sévissent dans les Caraïbes et en Afrique méritaient d'être mis en situation.

[485] Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 244.
[486] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 38.
[487] Hugo Grotius est un humaniste, avocat et théologien hollandais, né en 1583, et mort en 1645. Il théorise sur le droit de paix et de guerre, tout en sauvegardant le droit naturel. Car ce droit est immuable et commun en toutes les époques et à tous les États. Mais Rousseau critique sa théorie de la guerre juste. Grotius soutient que la guerre n'est pas nécessairement contraire au droit naturel parce qu'il peut y avoir des guerres justes.

Pour percevoir quelques allusions à l'esclavage des Noirs chez Jean-Jacques Rousseau, il faut s'intéresser à son roman épistolaire *Julie ou la Nouvelle Héloïse* publié en 1761, dans lequel il laisse transparaître quelques bribes d'indices. Le discours de son personnage littéraire Saint Preux fait allusion à une forme de servitude qui peut s'interpréter comme l'esclavage des Noirs. Saint Preux dans la *Lettre XVII* à Milord Édouard, il écrit : « Les tristes masures, la bruyère et les ronces qui couvrent une terre à demi déserte, annoncent de loin qu'un maître absent y domine, et qu'elle donne à regret à des esclaves quelques maigres productions dont ils ne profitent pas[488] ». À travers la réflexion de ce personnage, on observe que Rousseau ne développe pas une critique acerbe de l'esclavage des Noirs, mais se complaît dans les allusions. Les mêmes sous-entendus sont perceptibles à la *Lettre V* de madame d'Orbe à madame de Wolmar. Dans cet écrit épistolaire, la destinatrice madame Orbe écrit : « L'esclavage personnel ne lui est pas moins odieux que l'esclavage civil[489] ». Par l'intermédiaire de ses personnages, le discours de Rousseau est axé sur la soumission de l'homme par l'homme. Le texte de Rousseau n'évoque pas de manière directe l'intrusion des Européens sur le continent africain et la traite négrière ainsi que la cause et la conséquence des rapports entre maître et esclave et de l'inégalité flagrante dans les Antilles au XVIII^{e} siècle.

On remarque aussi cette réticence de nommer l'esclavage des Nègres chez Rousseau, dans *Émile ou de l'éducation* quand il écrit :

> Passant au droit de l'esclavage, nous examinerons si un homme peut légitimement s'aliéner à un autre, sans restriction, sans réserve, sans aucune espèce de condition. C'est-à-dire, s'il peut renoncer à sa personne, à sa vie, à sa raison, à son moi, à toute moralité dans ses actions et cesser en un mot d'exister avant sa mort, malgré la nature qui le charge immédiatement de sa propre conservation. Et malgré sa conscience et sa raison qui lui prescrivent ce qu'il doit faire et ce dont il doit s'abstenir[490].

Dans ce passage, le philosophe refuse toute légitimité de l'asservissement ; or dans les Antilles, depuis la fin du XV^{e} siècle jusqu'au XVIII^{e} siècle, les Nègres étaient soumis à une surexploitation et son énoncé ne dénonce pas véritablement cette entreprise commerciale des êtres humains. Même si la fiction romanesque, au contraire, prétend figurer un univers de la vérité : une société plus étroite, régie par les vertus de sincérité, et capable de connaître les

[488] Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier, [1re édition 1761], 2012, p. 499.
[489] Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, p. 650.
[490] Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, [1re édition 1762, 2009, p. 664.

grandes évidences de sentiments[491], il n'en demeure pas moins que les références directes à l'esclavage des Nègres sont situés sur le plan du discours théorique.

Rousseau se désintéresse de la réalité historique et juridique de la traite des Noirs, non pas par manque d'informations, peut-être, parce qu'il a du mal à voir le Noir comme un dépositaire du droit naturel. Pourtant, dans le *Contrat social*, il critique Grotius qui accorde à un particulier ou à un peuple la possibilité de « s'aliéner[492] ». Cependant, il reste peu engagé et moins convaincant en ce qui concerne l'esclavage des Nègres.

Sans tenir compte des différences culturelles et sans s'interroger sur le sens de toutes les civilisations, la figure de l'Altérité ne se construit pas toujours positivement chez Rousseau. Il ne fait pas de la philosophie historique, il préfère l'approche théorique de l'esclavage civil.

Cela montre également la difficulté éprouvée par les philosophes des Lumières de définir le Noir et de lui ôter définitivement les chaînes de l'esclavage. Cette complexité transparaît dans les multiples qualificatifs qui ont proliféré dans la plupart des textes de cette époque.

On retient que l'esclavage des Noirs dans les textes de Rousseau n'est pas clairement abordé. Ses réflexions sont élusives, ses différentes théories renvoient généralement à l'esclavage exercé par un pouvoir politique tyrannique. Les recettes qu'il propose, pour rétablir la cohésion sociale par le biais du contrat, montrent leurs limites dans l'esclavage des Noirs et le système colonial qui le légitime. Le contractualisme de Rousseau est aux antipodes du système juridique colonial qui ne tolère aucun équilibre de liberté et d'égalité entre le colon et l'esclave nègre.

Parmi les philosophes anti-esclavagistes, on retrouve incontestablement Condorcet. Son engagement dépasse le cadre philosophique.

Condorcet a joué un rôle prépondérant dans la lutte contre l'esclavage. Dès 1774, Condorcet commence à dénoncer l'esclavage des Noirs en tant que philosophe des Lumières, puis comme homme politique en 1788, en intégrant la Société des Amis des Noirs. En soulignant son combat sur la cause humaine, Élisabeth et Robert Badinter soutient qu'en rédigeant ses *Remarques sur les Pensées de Pascal*, en 1774, il se livre à une violente diatribe contre l'esclavage[493]. Badinter, citant Condorcet sur sa réponse aux colons à propos de la traite

[491] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle*, Paris Gallimard, 1971, p. 409.
[492] Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social, op. cit.*, p. 35.
[493] Élisabeth Badinter, Robert Badinter, *Condorcet un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988, p. 171.

négrière, écrit : « Si nous ne pouvons manger du sucre qu'à ce prix, il faut renoncer à une denrée souillée du sang de nos frères[494] ». Pour les esclavagistes et les planteurs des îles, ces propos ne sont pas de bon augure, ils accusent Condorcet de vouloir la ruine des colonies. Mais Condorcet voit dans cette injustice du mépris à l'égard de ceux qui prônent la raison et incarnent l'humanisme.

Pour critiquer cette pratique, il s'appuie sur les valeurs d'égalité, de liberté, de justice et de droits naturels. Pour Condorcet, l'esclavage est un crime, car c'est toujours la loi du plus fort qui est appliquée sur le plus faible. En effet, en 1781, il formule une profonde réflexion sur la question de l'esclavage des Noirs dans son ouvrage : *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Son raisonnement se fonde sur la notion de la liberté et l'abolition graduelle de l'esclavage. Autrement dit, il met en avant le respect des principes, en se spécifiant sur l'identité de la nature humaine, dans ses dimensions intellectuelles et morales. Il affirme : « La nature vous [les Nègres] a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les Blancs[495] ».

Considérant la liberté comme un bien inaliénable, l'esclavage est donc un crime qu'aucune loi positive ne saurait légitimer. C'est en ce sens que Condorcet déclare : « Réduire un homme à l'esclavage, l'acheter, le vendre, le tenir dans la servitude, ce sont de véritables crimes et des crimes pires que le vol[496] ». Le philosophe évoque la question de la liberté des Noirs dans les colonies. Condorcet s'insurge contre les usages et le mensonge institués par les colons pour mieux exploiter les Africains. Le philosophe dénonce le refus des droits élémentaires aux Nègres. Condorcet estime que l'esclavage est absolument incompatible avec les principes des Lumières : il interdit l'esclavage des Noirs et prend position en dénonçant la perfidie de l'homme européen. Il soutient :

> Les Européens eux-mêmes fomentent ces guerres par leur argent ou par leurs intrigues ; en sorte qu'ils soient coupables, non-seulement de crime de réduire des hommes à l'esclavage, mais encore de tous les meurtres commis en Afrique pour préparer ce crime. Ils ont l'art perfide d'exciter la cupidité et les passions des Africains, d'engager le père à livrer ses enfants, le frère à trahir son frère, le prince à vendre ses sujets. Ils ont donné à ce malheureux peuple le goût destructeur des liqueurs fortes, ils ont communiqué ce poison qui est devenu, grâce à l'active

[494] Condorcet cité par Élisabeth Badinter, Robert Badinter, *op. cit.*, p. 171.
[495] Jean-Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes*, *op. cit.*, p. 8.
[496] *Ibid.*, p. 7.

> avidité des Européens, un des fléaux du globe et ils osent encore parler de l'humanité[497].

Dans ce passage, Condorcet montre que la causalité est infondée du point de vue du droit et de la pertinence des faits. Il tient pour responsable l'homme européen organisateur des explorations, des conquêtes, des résistances et des enseignements religieux. Car ces missions ont nourri l'économie coloniale et elles ont favorisé l'exploitation effrénée de l'homme africain, et ont phagocyté la liberté de ce dernier. Saluant son sens d'humanisme et la constance de ses idées, Jean Dagen affirme que « Condorcet est un humaniste sans concession[498] ».

En revanche, compte tenu des multiples intérêts liés à la traite négrière, Condorcet ne put militer pour une abolition immédiate de l'esclavage des Noirs. Sur ce point, Condorcet préconise d'abolir la traite de façon progressive. Dans son projet d'abolition, le philosophe précise : « Nous avons proposé les lois qui nous ont paru les plus sûres pour détruire graduellement l'esclavage, et pour l'adoucir tant qu'il subsistera[499] ». Condorcet met en œuvre tout un programme de réhabilitation sociale de l'esclave noir, et Condorcet n'en reste pas là ; il s'attaque également à la législation française. En écrivant qu'« une loi injuste qui blesse le droit des hommes, soit nationaux, soit étrangers, est un crime commis par le législateur[500] », l'auteur fait allusion sans doute à Colbert et l'Édit de mars 1685. Dans ses *Réflexions*, Condorcet ne précise pas qu'il n'y a aucune « convention entre l'esclave et le maître ». L'absence d'un support contractuel pour garantir les deux parties est une preuve que l'esclavage est un crime.

Dans le dernier chapitre de ses *Réflexions* on trouve la contestation de quatre arguments rangés les uns après les autres. En réponse à l'exagération des mauvais traitements infligés aux Nègres, Condorcet répond qu'il s'agit tout simplement d'une supercherie, il affirme :

> C'est donc à la lie des nations déjà très corrompues, que les Nègres sont abandonnés. Enfin, souvent les Nègres sont mis à la torture en présence des femmes & des filles des colons, qui assistent paisiblement à ce spectacle [...] ; d'autres Nègres ont été les victimes de la férocité de leurs maîtres. Plus d'une fois on en a fait brûler dans des fours[501].

---

[497] Jean-Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes*, *op. cit.*, p. 9.
[498] Jean Dagen, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 615.
[499] Jean-Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes*, *op. cit.*, p. 34.
[500] *Ibid.*, p. 13.
[501] *Idem*.

Dans ce passage, Condorcet critique l'irresponsabilité et les aberrations des colons blancs dans les colonies. Car les hommes, les femmes et même les enfants sont rangés au plus bas degré de l'humanité. Il évoque la question de la justice et de l'égalité même si cela paraît complexe. Puis, il répond à l'argument selon lequel les Nègres n'ont que faire de la perte de la liberté.

Pour montrer l'incompatibilité de cette pratique, Condorcet intègre dans ses réflexions l'aspect de droit naturel. Il écrit qu'entre l'esclavage et la misère dans la liberté, certains préfèreront la première situation, il dénonce ceci comme une extinction de la volonté d'être libre. Le principe qui prévaut, tend plus vers le droit naturel. Pour lui, il y a une osmose entre liberté et droit. Alors Condorcet souligne : « [Le] maître [doit regarder] le bonheur de ses esclaves comme un devoir dont il est chargé, et la perte de leur liberté et de leur droit comme un tort qu'il doit réparer[502] ». En d'autres termes, Condorcet sollicite une certaine humanité de la part des colons qui se bornent aux pratiques humiliantes à l'égard des esclaves.

En confrontant le droit naturel à la question de l'esclavage des Noirs, on constate une injustice et une violation de ce droit. Ce point de vue trouve un écho favorable dans une réponse à la « profession de foi d'un planteur » qui a été reprise par Condorcet dans ses *Réflexions*, affirmant : « La liberté est un droit que les hommes tiennent de la nature ; et la société peut légitimement réduire des hommes à l'esclavage, pourvu qu'il en revienne du profit à quelques-uns de ses membres[503] ». Il ajoute que l'intérêt pécuniaire, s'il est un peu considérable, peut légitimer toutes les atteintes portées aux droits des hommes, les traitements barbares et même le meurtre.[504] Dans cette démarche, Condorcet voit le rejet de toute une humanité au détriment de l'intérêt individuel, de sorte que l'émancipation de l'Autre reste compromise. Le plan de Condorcet, même s'il part d'un profond sentiment humaniste, n'est dans les faits, guère favorable aux Nègres qui, au vu de l'espérance de vie, restent plus de la moitié de leur existence dans les fers.

En ce qui concerne le rapport aux droits politiques des affranchis. Condorcet n'envisage ces derniers que comme des cultivateurs libres, sans les intégrer dans d'autres sphères des sociétés coloniales. Par rapport à la volonté des Nègres, dont le marronnage et l'insurrection présentent certes un avenir précaire et incertain, mais plus proche de la liberté, Condorcet

[502] Jean-Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes*, *op*. *cit*., p. 53.
[503] *Ibid*., p. 68.
[504] *Idem*.

n'évoque pas leur intégration dans la nouvelle société. Lorsque Condorcet évoque l'abolition graduelle de l'esclavage des Noirs, il tient compte, selon lui, du « consentement forcé [...] pour un temps à l'injustice[505] ». Condorcet propose comme une première mesure l'interdiction de la traite et du commerce des esclaves.

Cependant, le combat de Condorcet ne se limite pas seulement à l'esclavage. En 1781, il publie un plaidoyer en faveur des protestants, il revendique les droits de cité pour les Juifs et se fait l'avocat de leur cause. Élisabeth et Robert Badinter voient aussi en dehors de son soutien des Noirs son implication en faveur du vote des femmes comme « le combat le plus original au regard de la sensibilité de son temps [car] il est le seul à s'indigner de voir les femmes traitées en mineures politiques[506] ». En clair, son désir de justice l'incitait à prendre la plume en faveur des opprimés. Concernant l'esclavage des Nègres, on retient que la position de Condorcet est inflexible lorsqu'il s'agit des principes et il reste modéré quand il évoque les procédés d'affranchissement. Les *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* sont plus philosophiques que politiques.

Si certains philosophes combattent l'esclavage en y mêlant d'autres sujets, tels que Rousseau, Montesquieu ou Voltaire, certains le feront de façon plus engagée, comme c'est le cas chez Diderot. Conscient de ce commerce qui fait de nombreuses victimes, où le mercantilisme prend le dessus sur les valeurs intrinsèques de l'humanité, Diderot, dans ses contributions à la rédaction de l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*[507] rééditée, dans une troisième version augmentée et comportant dix volumes, en 1780 par Guillaume-Thomas Raynal, se penche aussi sur la question de l'esclavage des Noirs et l'aborde sans concession dans « Contre l'esclavage des Noirs ». L'esclavage des Nègres n'est plus examiné sous le prisme des traits physiologiques ni des théories des climats mais sur la base du droit naturel. Dans le chapitre sur l'esclavage, il soutient : « Hommes ou démons, qui que vous soyez, oserez-vous justifier les attentats contre ma liberté naturelle par le droit du plus fort ?[508] ». Son discours est axé sur le respect de droit

[505] Jean-Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres et autres textes abolitionnistes op. cit.*, p. 33.
[506] Élisabeth Badinter, Robert Badinter, *Condorcet un intellectuel en politique*, *op. cit.*, p. 296.
[507] Guillaume-Thomas François Raynal, *L'Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, 1770. La réédition augmentée et révisée de l'*Histoire philosophique et politique des Établissemens et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, aborde abondamment la question de l'esclavage des Noirs dans les colonies.
[508] Denis Diderot, *Œuvres tome III Politique*, sous la direction de Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 679.

naturel l'être humain de la liberté, le texte commence par un couple de deux termes opposant « Homme » et « démons », l'un (homme) représentant le principe d'humanité, et l'autre (démons) renvoyant à la cruauté et à la destruction, donc à l'esclavage des Noirs. La perspective du droit naturel rapproche son discours de celui de Condorcet.

Le raisonnement de Diderot n'est pas caractérisé par des lieux communs. Diderot ne cherche pas à expliquer l'homme africain ni sa culture, il évite de rentrer dans les particularités et pose le problème en tenant compte de la volonté générale du genre humain. Au regard de cette conception globale de respect des droits humains, Laurent Estève souligne :

> Loin de définir l'homme par sa simple individualité, […] Diderot pose au contraire comme seule réelle la définition de l'homme par rapport au genre. La volonté générale du genre humain, en nous inscrivant dans l'unité de l'espèce, nous arrache à la particularité et à la contingence de notre perspective pour élever à la morale, la seule à pouvoir nous écarter de l'animalité[509].

Diderot met en exergue la dimension d'humanité qui est consubstantielle à l'espèce humaine. Le point de vue de Denis Diderot plaide la cause des Noirs non pas de façon imprécise, mais de manière explicite, en réfutant tout discours historique employé par les esclavagistes pour justifier l'esclavage des Noirs. Il écrit :

> Dit-on, dans toutes les régions ou dans tous les siècles, l'esclavage s'est plus ou moins généralement établi. Je le veux : mais qu'importe ce que les autres peuples ont fait dans les autres âges ? Est-ce aux usages du temps ou à sa conscience qu'il faut en appeler ? Est-ce l'intérêt, l'aveuglement, la barbarie ou la raison et la justice qu'il faut écouter ? Si l'universalité d'une pratique en prouvait l'innocence, l'apologie des usurpations, des conquêtes, de toutes les sortes d'oppressions serait achevée[510].

Dans cet extrait, Diderot relève le discours absurde et infondé des colons. Il se sert même des interrogations rhétoriques pour stimuler la curiosité de son lecteur, pour suggérer les évidences souvent récusées par les colons. Contre l'idée des conquêtes coloniales et de l'esclavage des Africains, Diderot oppose le principe de l'égalité et de la justice. Pour montrer le caractère incongru de cette justification, il inclut le droit de la propriété. À ce sujet, il affirme : « La véritable notion entraînant le droit naturel d'us et abus, jamais un homme ne peut être la propriété d'un souverain, […] un domestique la propriété de son maître, un Nègre la

[509] Laurent Estève, *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène*, *op. cit.*, p. 207.
[510] Denis Diderot, *Œuvres tome III politique*, *op. cit.*, p. 679.

propriété d'un colon[511] ». À cet égard, il considère que c'est une manière arbitraire d'exploiter l'homme, il discrédite l'esclavage des Noirs.

Dans l'*Histoire des deux Indes*, Diderot lance une alerte aux Hottentots pour échapper à la cruauté des Européens ; il leur dit :

> Fuyez, malheureux Hottentots, fuyez ! Enfoncez-vous dans vos forêts. Les bêtes féroces qui les habitent sont moins redoutables que les monstres sous l'empire desquels vous voulez tomber. Le tigre vous déchirera peut-être, mais il ne vous ôtera pas la vie. L'autre vous ravira l'innocence et la liberté, ou si vous vous en sentez le courage vous prenez vos haches, tendez vos arcs, faites pleuvoir sur les étrangers vos flèches empoisonnées. Puisse-t-il n'en rester aucun pour porter à leurs citoyens la nouvelle de leur désastre[512].

Dans le contexte où le marronnage devient un fait dominant dans les colonies au XVIII^e^ siècle, et qu'il permet de mettre en difficulté certains propriétaires, Diderot voit dans la fuite des Hottentots non seulement une possibilité d'échapper au carnage des Européens, mais aussi un moyen de reprendre leur droit naturel. Le discours de Diderot présente une autre perspective, celle qui consiste à s'armer et à exterminer les oppresseurs. Cette incitation requiert une certaine autodétermination pour l'esclave en vue de sa libération. La plume de Diderot légitime l'insurrection anticoloniale au nom de la tyrannie. L'*Histoire des deux Indes* contenait ainsi une vision de la Révolution américaine[513]. Dans ce registre, Diderot marque une rupture avec ses contemporains, notamment Montesquieu, Voltaire et Rousseau, qui définissent l'existence de l'esclavage à partir du discours historique, c'est-à-dire remontant jusqu'à l'Antiquité grecque et romaine, et justifiant une certaine continuité. Chez Diderot, la différence est radicale, le ton et les intentions changent. Cette rupture peut s'expliquer par le fait que Diderot critique inconditionnellement et simultanément la colonisation et l'esclavage. Le philosophe fustige la volonté des conquêtes et l'appât du gain. Diderot dénonce les Européens qui se sont engagés dans un processus du commerce des êtres humains et du pillage colonial, notamment les Hollandais au Cap de Bonne Espérance et dans les Indes. Pour renforcer l'idée de la révolte, Yves Benot souligne : « Ce développement sur les Hottentots, qui les met en garde contre l'agression européenne, prend sa place tout naturellement, et ne peut pas surprendre. Mais

[511] Denis Diderot, *Le Supplément d'un voyage à Bougainville*, Paris, Presses Pocket, [1re édition 1796.], 2007, p. 23.
[512] Denis Diderot, *Œuvres tome III politique*, *op. cit*, p. 680.
[513] Hans-Jürgen Lüsebrink, « Controverses transatlantiques : contenus, enjeux et impact international de la Letter to the abbé Raynal(1782) de Thomas Paine », dans *Raynal's Histoire des deux Indes colonialism, networks and global exchange*, Edited by Cecil Courney and Jenny Mander, Oxord, Voltaire Foundation, University of Oxford, 2015, pp. 235-246.

l'auteur lui donne l'éclat d'une fanfare funèbre[514] ». Il faut retenir que ces abus et ces atrocités coloniaux sont, pour Diderot, antinomiques de l'humanisme des Lumières et du bonheur défendu par la plupart des philosophes de cette époque. Diderot critique également l'absence d'un engagement véritable pour combattre la traite. Le regard qu'il porte à cette situation lui permet de constater que :

> La fraternité de tous les hommes est établie de la manière la plus touchante dans d'immortels écrits. On s'indigne des cruautés civiles ou religieuses de nos féroces ancêtres, et l'on détourne les regards des siècles d'horreur et de sang. Ceux de nos voisins que les Barbaresques ont chargés des chaînes obtiennent nos secours et notre pitié. Des malheurs même imaginaires nous arrachent des larmes dans le silence et surtout du théâtre. Il n'y a que la fatale destinée des malheureux Nègres qui ne nous intéresse pas. On les tyrannise, on les mutile, on les brûle, on les poignarde ; et nous l'entendons dire froidement et sans émotion. Les tourments d'un peuple à qui nous devons nos délices ne vont jamais jusqu'à notre cœur[515].

Diderot souligne l'indifférence de certains contemporains à l'égard de la traite des Noirs. De même, il réfute l'idée selon laquelle : « les esclaves sont plus heureux en Amérique, qu'ils ne l'étaient en Afrique[516] ». Relevant le désespoir des esclaves, prêts à toutes les extrémités pour retrouver leur liberté, Diderot considère cet argument comme « le comble de l'extravagance de vouloir transformer en un acte d'humanité, une si étrange barbarie[517] ». De même, Diderot relève l'argument religieux relatif à la justification de l'esclavage : « C'était le seul moyen qu'on eût pu trouver, pour conduire les nègres à la béatitude éternelle par le grand bienfait du baptême[518] ».

En revanche, parmi toutes les dérives occasionnées par l'avidité des hommes, Diderot vise l'esclavage et on voit le même raisonnement dans *Les Incas ou La Destruction de l'empire du Pérou*[519] de Jean-François Marmontel, qui stigmatise les horreurs de l'esclavage en Amérique du sud commises par les Espagnols en 1777 au nom du christianisme. Ces multiples discours sur l'esclavage constituent sans doute une certaine prise de conscience devant des mauvais traitements et les violences pouvant engendrer une tragédie dans les colonies. Le discours de Diderot pointe du doigt le fanatisme religieux et l'esprit de conquête, qui constituent

[514] Yves Benot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970, p. 176.
[515] Denis Diderot, *Œuvres tome III politique*, *op. cit.*, p. 737.
[516] *Ibid*., p. 742.
[517] *Idem*.
[518] *Idem.*
[519] Jean-François Marmontel, *Les Incas ou La Destruction de l'empire du Pérou*, tome I, Lacombe, Paris, 1777.

l'une des toiles de fond de la cruauté dans les colonies. Il remet en question la colonisation et son corollaire immédiat, la traite des Nègres.

En clair, dans son énoncé et dans son caractère humaniste transparaît un projet de ré-humaniser le Noir pour que la morale et la raison triomphent du préjugé et de l'inhumanité dans les colonies. Chez Diderot et Raynal figure le projet d'amélioration des conditions de vie qui, sans doute, pourrait soulager les esclaves. En tenant compte de la gravité des mauvais traitements dans ces sociétés esclavagistes, Raynal en appelle à un « Spartacus » noir qui libérera le joug pesant des noirs dans la colonie. Cette conception pouvait viser deux objectifs, l'un réformateur et l'autre révolutionnaire. L'*Histoire des deux Indes* évoque l'éventualité d'une révolte des esclaves, parce que ces derniers sont perçus comme une menace, puisque l'esclavage des Nègres n'était pas adouci ou éradiqué. Diderot et Raynal restent dans l'approche d'anti-esclavagistes. Ils envisagent une société équilibrée et paisible, et non une société avec l'esclavage tel qu'il était pratiqué à leur époque. Si leur combat ne va pas jusqu'à l'abolition immédiate de l'esclavage, néanmoins ils sont conscients que le plus pragmatique reste le projet d'affranchissement.

L'étude de Gianluigi Goggi sur « Diderot-Raynal, l'esclavage et les Lumières écossaises » souligne l'importance des modifications observées dans les différentes éditions de *l'Histoire des deux Indes*. Elle évoque également l'idée de l'abolition de l'esclavage et son mode opératoire pour accompagner l'esclave dans ce processus complexe :

> Le changement est dû à l'approfondissement de l'histoire de l'esclavage, mais surtout à un registre discursif : on passe en effet de la dénonciation éloquente de l'esclavage à une histoire raisonnée des causes qui ont d'abord déterminé son établissement et ensuite amené à sa suppression[520].

Le discours de Diderot sur la question est acerbe, il en appelle à « la voix de l'humanité », qui consiste à traiter les esclaves comme des hommes. Il est conscient des vicissitudes du système. Le discours de Diderot montre l'intérêt accordé par l'opinion éclairée à la question de l'esclavage des Noirs en Amérique.

L'abolition graduelle, ou l'amélioration de la situation des Nègres, ne sont que les remèdes à la fin tragique imaginée à partir de la seconde édition de l'*Histoire des deux Indes*. Au regard de ce discours, on remarque que c'est un plan sociologiquement progressiste qui est

[520] Gianluigi Goggi, « Diderot-Raynal, l'esclavage et les Lumières écossaises », dans *L'Esclavage et la traite sous le regard des Lumières, Lumières,* 1er semestre 2004, n° 3, pp. 53-94.

prôné. Cependant, Diderot et Raynal n'ont pas pu étayer ni expliquer en quoi les esclaves ne pouvaient jouir de la liberté, du jour au lendemain, mais ils ont interpellé les puissances européennes au tribunal de l'humanité pour y frémir des barbaries exercées en Amérique, au tribunal de la philosophie pour y rougir des préjugés qu'elles laissent encore aux nations et au tribunal politique pour y entendre les véritables intérêts, fondés sur le bonheur et le respect des peuples.

Dans la lutte contre la traite des Noirs dans les colonies, les premiers philosophes qui ont abordé cette question au début du XVIII^{e} siècle, sont souvent été qualifiés d'anti-esclavagistes. Ils critiquent l'esclavage des Noirs, mais ils n'évoquent pas l'idée de son abolition. Cependant, ceux de la fin du siècle mettent l'accent sur l'abolition graduelle de l'esclavage des Noirs.

En clair, le point de vue des philosophes sur l'esclavage, comme la plupart des travaux, suggère une application éclairée des politiques coloniales et du *Code noir*, pour garantir l'égalité entre les hommes. Si l'idée dominante au XVIII^{e} siècle est que, à cause de leur infériorité, les Noirs sont appropriés à l'esclavage et que leur bonheur ne peut être atteint que dans le service d'un bon maître, il n'en demeure pas moins vrai que le combat des philosophes contre l'esclavage a permis de poser les jalons de la première abolition de l'esclavage du 4 février 1794. De même, l'engagement des philosophes des Lumières, par son penchant humaniste promeut le droit à la dignité humaine. Après s'être escrimés contre les esclavagistes sur les mauvais traitements infligés aux Nègres, les philosophes des Lumières voient dans cette pratique une négation de la liberté de l'homme.

Certains philosophes combattent les discours qui excluent le Noir de la chaîne des êtres humains. Le discours des philosophes, bien qu'ambivalent et parfois timoré sur la réalité de la traite et de l'exploitation des Noirs, a amorcé une certaine prise de conscience. Même si dans les « formations discursives[521] » de l'esclavage, les positions paraissent ambivalentes et parfois contradictoires, lorsqu'on les explore en confrontant la morale humaniste et l'idéologie de l'esclavage, néanmoins, on reconnaît le mérite de certains philosophes d'avoir élaboré les théories sur l'égalité d'une part, et le relativisme des races et des cultures d'autre part. Et leur humanisme porte le débat sur la possibilité d'adoucir le sort des esclaves et l'abolition graduelle de l'esclavage des Noirs.

[521] Formation discursive : c'est la description entre un certain nombre d'énoncés, un système de dispersion, dans le cas où entre les objets, les choix thématiques, on parvient à définir une régularité, un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements et des transformations. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 53.

Au XVIII^{e} siècle plusieurs discours sur les formes du vivant, les qualités physiques et capacités intellectuelles de l'esclave africain ont suscité des réflexions dans la société occidentale ; le cas des encyclopédistes fera l'objet de notre analyse dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V. L'*ENCYCLOPÉDIE* ET LA RÉFLEXION SUR L'ESCLAVAGE

Dans les réflexions philosophiques, comme dans les récits de voyage, la représentation du noir et le phénomène de l'esclavage occupent une place majeure. Que le point de vue soit positif ou négatif, l'homme du type africain au XVIII[e] siècle était une matière à disserter. En s'inscrivant dans la tendance de cette époque, l'*Encyclopédie*, l'un des ouvrages majeurs du siècle, a réservé dans ses colonnes des entrées relatives à l'esclavage, aux nègres, à l'Afrique et aux colonies. Les encyclopédistes soutiennent, à des degrés divers, les idéaux de progrès moral, matériel, de justice sociale et de liberté individuelle[522]. Dans cette partie, nous abordons et analysons le discours sur l'Africain et la représentation de l'esclavage et voyons comment le débat évolue entre légitimation ou dénégation de ce phénomène, de l'esclave, de son statut et de sa provenance, à partir des entrées encyclopédiques « Esclaves », « Nègres », « Traite des nègres », « Esclavage », ainsi que les entrées « Homme », « Humaine espèce », « Population » et « Colonie » qui nous permettront de comprendre la perception de l'Africain et le discours de l'esclavage chez les encyclopédistes. Dans les premières entrées précitées, la question de l'esclavage est directement abordée. Par contre, la seconde classification s'intéresse partiellement à ce sujet, mais le discours qu'elles véhiculent retient notre intérêt. Sachant que l'*Encyclopédie* établit une nomenclature importante du savoir au XVIII[e] siècle, le discours de l'esclavage qui s'invite dans ses colonnes n'est pas pensé comme un sujet imaginaire, mais réel : il est perçu sous l'angle d'une critique hétérogène qui présente des positions variables. Dans la suite de ce chapitre, nous nous intéressons d'abord aux vues anthropologiques de l'esclave africain dans les entrées « Nègre », de Jean-Henri Samuel Formey, « Nègres considérés comme esclaves… » de Jean-Baptiste Pierre Le Romain, ainsi que les articles « Homme » et « Humaine espèce », de Denis Diderot, puis à la critique de l'esclavage colonial dans les entrées « Traite des nègres », « Nègres considérés comme esclaves… », et « Esclavage ». Enfin nous examinerons la position de Louis Jaucourt sur l'esclavage et le droit naturel. L'analyse de ce sous-chapitre vise aussi à faire émerger les tensions et les contradictions des réflexions des encyclopédistes sur la question de l'esclavage des Noirs.

[522] Maurice Ratele, *La perception de l'homme physique dans l'Encyclopédie en France au XVIII[e] siècle (1751-1772)*, thèse soutenue à l'Université Laval, 1984, p. 4.

V.1- La représentation anthropologique du nègre esclave

Le continent noir était présenté comme un réservoir à esclaves au XVIII[e] siècle et l'Africain était traité comme étant un esclave à cette époque. Dans le discours social dominant, l'aspect morphologique de l'Africain est souvent mis en relief et les encyclopédistes ne sont pas en marge de ce discours. D'ailleurs, lorsque la littérature et certaines sciences humaines intègrent la dimension chromatique dans la description de l'homme africain, on constate que le symbolisme des couleurs avait tout son sens au siècle des Lumières. Sous cet angle, certains contemporains considéraient la couleur noire comme une abomination et ont manifesté une certaine indifférence à l'égard de l'esclavage des Noirs. Mais en suivant l'évolution du discours sur l'homme africain, les encyclopédistes comme les philosophes des Lumières pensent à la présence d'une âme chez l'Africain. Dans cette optique, les encyclopédistes tentent de repenser l'Africain esclave. C'est pour cette raison que nous explorons leur discours, de façon à appréhender leur conception du Nègre. En considérant que « l'homme est inscrit au centre de l'entreprise des Lumières[523] », les encyclopédistes aussi s'emploient à interroger les multiples facettes qu'offrent le Nègre, son espace géographique initial, et ses mœurs, car ils « ne connaissaient pas exactement les hommes auxquels ils avaient à faire[524] ». Cette méconnaissance des Africains devient explicite par l'utilisation de stéréotypes. Depuis le début de la traite des Noirs déferle, dans l'imaginaire collectif de l'Occident, un ensemble de mythes dépréciatifs du monde noir, et souvent réduit à quelques stéréotypes d'inspiration raciste.

Dans cette perspective, l'entrée « Nègre », du pasteur réformé Jean Henri Samuel Formey, présente un ensemble de constituants physiques et socioculturels des Africains. D'abord, Formey fait un panorama des différents types des Nègres, du Tropique de Cancer jusqu'à celui du Capricorne en présentant de façon détaillée leurs traits physiques. Il évoque le commerce exercé par les nations européennes dans les différents comptoirs qu'elles ont établis en Afrique. Mais relativement à la représentation du nègre dans cette entrée, Formey s'intéresse d'abord à l'aspect de la couleur.

[523] Muriel Bourgeois, Oliver Guerrier, *Littérature et morale 16-18[e] siècle de l'humaniste au philosophe*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 135.
[524] Henri Victor Vallois « Préface », dans *Le Noir d'Afrique, anthropo-biologie et raciologie*, Paris, Payot, 1943, p. 9.

Dans sa réflexion, il attaque de front la coloration de la peau en affirmant que « Si l'on s'éloigne de l'équateur vers le pôle antarctique, le noir s'éclaircit, mais la laideur demeure[525] ». Cette affirmation traduit une certaine discrimination envers les Noirs. Cela peut se justifier aussi par une ignorance de la génétique et par une mauvaise appréciation des hypothèses sur l'évolution de l'homme. Pour démontrer la pertinence de son raisonnement, Jean Henri Samuel Formey s'appuie sur certaines théories scientifiques, notamment sur l'anthropologie physique du médecin et naturaliste italien Marcello Malpighi et sur les travaux d'anatomie du médecin français Pierre Barrère[526] dans la *Dissertation sur la cause physique de la couleur des negres*, dans laquelle il développe sa théorie, soulignant que la couleur noire des Nègres n'est pas une couleur d'emprunt, mais qu'elle est intégrée dans leur épiderme. Cet épiderme est le tissu de vaisseaux qui renferme un suc, qui n'est rien d'autre que la bile. Ce discours relève plus de l'ethnologie que de la physiologie. En effet, il établit son argumentaire sur l'aspect physique des Africains à partir de ces théories scientifiques.

Sans prendre de distance avec les théories scientifiques, l'encyclopédiste conclut : « Ils [Les médecins] ont recherché avec beaucoup de soin la cause de la noirceur des nègres ; les principales conjectures qu'ils ont formées sur ce sujet se réduisent à deux, dont l'une attribue la cause de la noirceur à la bile, & l'autre à l'humeur renfermée dans les vaisseaux dont le corps muqueux est rempli[527] ». Dans sa démarche, son interprétation de la couleur des Noirs exclut toute explication liée à la théorie du climat ou à la réalité culturelle et sociale, il se focalise plutôt sur la réalité biologique.

---

[525] « Negre », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1753, p. 76.

[526] Pierre Barrière, médecin de l'hôpital militaire de Perpignan, sa patrie, professeur en médecine, et jadis botaniste du roi à l'île de Cayenne, il mourut 1e novembre 1755. On a de lui plusieurs ouvrages à savoir : *Dissertation sur la cause physique de la couleur des nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la génération de l'un et de l'autre*. Paris, 1741. L'auteur avance un système assez singulier. Il regarde la couleur des nègres comme un ictère noir. Il dit avoir remarqué dans le cadavre des nègres, qu'il a eu l'occasion de disséquer à Cayenne, que la bile était noire comme de l'encre, et qu'elle était plus ou moins noire à proportion de la couleur de leur peau. Mais ce qui renverse entièrement ce système, c'est que des observations plus constantes ont mis hors de doute que la bile dans les nègres est jaune comme chez les Blancs. Si la bile de ceux-là a paru noire comme de l'encre à l'auteur, cela peut avoir été l'effet de quelque maladie particulière. Au reste, cette question a été savamment discutée par feu M. Le Cat, docteur en médecine et chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de Rouen, qui a pleinement détruit le système de Barrère dans son *Traité de la couleur de la peau humaine en général, de celle des nègres en particulier, et de la métamorphose de l'une de ces couleurs en l'autre. Essai sur l'histoire naturelle de la France équinoxiale*, Paris, 1741, cette idée est reprise dans *Encyclopédie des sciences médicales ou Traité général, méthodique et complet des diverses branches de l'art de guérir*, Paris, Béthune et Plon, 1841, p. 419. Le lecteur peut trouver la synthèse des travaux de Pierre Barrière dans l'*Encyclopédie des sciences médicales ou Traité général, méthodique et complet des diverses branches de l'art de guérir.*

[527] « Negre », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, *op. cit.*, p. 76.

Mais devant la complexité de la représentation du Nègre, Formey apporte une petite nuance en déclarant qu'on trouverait peut-être dans quelques-uns des habitants des Noirs, auxquels nous aurions bien de la peine à refuser ou à donner le nom d'hommes[528]. Faisant fi de ses conclusions anatomiques, Formey cesse d'être catégorique ou radical sur l'inhumanité des Nègres, mais reste un peu sceptique. Cette position pouvait se justifier par les vues et les descriptions négatives que se font les penseurs et voyageurs français de l'Afrique et de ses habitants. Même si ces auteurs tiennent compte de la dimension anthropologique et ontologique des nègres, ils veulent trouver un moyen pour les différencier de l'homme civilisé. En clair, la conception de l'Africain chez Formey se caractérise par les influences scientifiques de ses contemporains et les méthodes d'observation et de description.

Dans le même contexte, un autre encyclopédiste tente d'apporter une explication aux caractères physiques des Nègres, c'est Jean-Baptiste Pierre Le Romain, dans l'entrée « Nègres, considérés comme esclaves dans les colonies de l'Amérique ».

Contrairement à Jean Henri Samuel Formey qui met l'accent sur la couleur de la peau des Noirs, Jean-Baptiste Pierre Le Romain reprend les schémas de représentation liés à l'aspect climatique. Dans son explication, il relève : « L'excessive chaleur de la zone torride, [...] la faiblesse de tempérament des hommes blancs ne leur permettant pas de résister dans ce climat à des travaux pénibles, les terres de l'Amérique [...] seraient encore incultes, sans le secours des nègres[529] ». Le facteur climatique se perçoit comme l'élément déterminant pour le conditionnement des Nègres. À l'instar de Montesquieu, Le Romain définit les Nègres par leur capacité à résister au soleil. Le déterminisme climatique devient non seulement l'élément justificatif des traits anthropologiques des Nègres, mais aussi le facteur d'asservissement des Nègres.

De même, l'encyclopédiste se focalise sur les us des Nègres et leur qualité morale et vertueuse. Il donne une vision globale de ces qualités en indiquant : « Tous en général sont communément braves, courageux, compatissants, charitables, soumis à leurs parents, surtout à leurs parrains & marraines, & très respectueux à l'égard des vieillards[530] ». À cet égard, ce discours, comme la plupart des discours de cette époque, alterne entre une vision négative du Nègre et le désir de clarté de représenter l'Autre comme soi-même, épris de valeurs intrinsèques

[528] « Negre », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, *op. cit.*, p. 76.
[529] *Idem*.
[530] *Idem*.

et capables de socialisation. On trouve dans cette description la manifestation d'une bonne organisation sociale.

En revanche, la suite de l'entrée montre une conception variable de la représentation des Nègres, dans la mesure où les relations entre les Nègres déconstruisent cette image appréciative lorsqu'il explique que la vue des vaisseaux européens excite les Noirs. En scrutant leurs rapports interpersonnels, Le Romain explique qu'ils se surprennent les uns les autres pour y emmener « ceux qu'ils ont pris pour les y vendre & les y embarquer malgré eux ; en sorte qu'on y voit des fils vendre leurs pères, & des pères leurs enfants [...], mettre la liberté les uns des autres, à prix[531] ». Sur ces faits, il convient de rappeler que l'encyclopédiste reprend le discours des négriers, car il n'a jamais voyagé en Afrique. Par contre, Le Romain a effectué des missions en tant qu'ingénieur aux Antilles à partir de 1734[532]. Ce passage démontre le caractère subjectif du discours de l'encyclopédiste non seulement sur l'Africain, mais aussi sur l'esclavage des Noirs.

Ce faisant, son discours véhicule l'image de l'Africain allant à l'encontre des négriers européens, qui ne font qu'accueillir les malheureuses victimes vendues par leurs semblables. Sous cet angle, Jean-Baptiste Pierre Le Romain montre que les nègres sont favorables à la pratique de l'esclavage. L'article commence par une présentation de la logique esclavagiste : « [...] les noirs nés vigoureux & accoutumés à une nourriture grossière, trouvent en Amérique des douceurs qui leur rendent la vie animale [...] meilleure que dans leur pays[533] ». Le Romain associe le régime alimentaire des Noirs et l'aspect physique de ces derniers pour justifier leur existence et leur mieux être en Amérique. Mais ce discours légitime la manipulation et les imaginaires qui structurent la représentation de l'Africain et sa condition servile dans la sphère coloniale. Autrement dit, c'est une approbation des théories qui infantilisent le Noir.

Lorsque Le Romain évoque les aspects culturels des Nègres, il énumère certains éléments pour montrer à la fois le caractère hétéroclite, étrange et insolite. Il écrit :

> Logements des nègres, leur nourriture & leurs usages. Les cases ou maisons des nègres sont quelquefois construites de maçonnerie, mais plus ordinairement de bois couvert d'un torchis, de terre franche préparée avec de la bouse de vache[534].

---

[531] « Negre », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, *op. cit.*, p. 80.
[532] https://data.bnf.fr/fr/15373883/jean-baptiste_pierre_le_romain/, consulté le 04 mars 2016.
[533] « Negres (Commerce) », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, tome XI *op. cit.*, p. 80.
[534] *Ibid*., p. 82.

Les détails énoncés dans cet extrait contribuent à promouvoir non seulement les clichés sur l'organisation socio-culturelle des Africains, mais aussi à la prétendue idée d'absence de civilisation en Afrique.

Dans la représentation du Nègre, les marques descriptives montrent que la typologie de ces peuples est précise. Autrement dit, les Nègres sont décrits en fonction de leur origine, leurs apparences physiques et certains principes moraux. Dans cette perspective, Simone Delesalle et Lucette Valensi soulignent : « Par ordre d'intérêt croissant, les encyclopédistes décrivent les Nègres en partant des [Nègres] que l'on se procure facilement qui sont dociles et les plus forts, jusqu'à ceux qui sont les grands voleurs[535] ». En se référant aux différents degrés de la description, on remarque l'emploi d'un discours convenu.

En somme, les prétextes ne sont pas en reste. Par son mode de vie, et sa résistance aux chaleurs, le Noir est prédestiné à travailler aux Antilles. Après avoir inventorié les diverses nations africaines selon leur degré d'utilité dans les îles, Jean-Baptiste Pierre Le Romain se penche sur leurs conditions de vie. Il admet toutefois une réalité des colonies : la violence de certains maîtres. La représentation du Nègre dans cette entrée s'appuie aussi sur le sentiment d'humanité qui était idéalisé au XVIII^{e} siècle. Cependant, à travers de multiples procédés à connotation négative, Le Romain se distingue très peu de ses contemporains. La représentation du Nègre faite par Jean-Baptiste Le Romain oscille entre l'anthropologie culturelle et l'anthropologie physique. Elle représente l'élément de base dans l'élaboration d'un projet de société idéale, où chaque catégorie de corps devrait s'inscrire dans des modèles de comportements et de rôles sociaux.

Toujours dans cette approche descriptive de l'homme africain, de son milieu d'origine et de sa condition dans les Antilles, les entrées « Homme » et « Humaine espèce », rédigée par Denis Diderot, fait un panorama du Nègre. Cependant, ses réflexions sur la question de l'esclave africain ne présentent pas une idée homogène, mais variable et discordante. Dans l'article « Homme », il commence par présenter l'homme sous différents aspects ; le premier aspect est physique, en l'occurrence le corps ou la partie matérielle, et le deuxième aspect est métaphysique, parce qu'il renvoie à l'âme. Ensuite il donne les variétés de l'espèce humaine :

[535] Delesalle Simone, Valensi Lucette, « Le mot nègre dans les dictionnaires français d'Ancien régime ; histoire et lexicographie », dans *Revue Langue française*, n°15, 1972. Numéro thématique Langage et histoire. pp. 79-104.

« les Éthiopiens », « d'autres peuples de l'Afrique », « les habitants du Pégu », « de l'Arabie », « quelques nations de l'Asie[536] » et leurs différents modes de culture.

Par ailleurs, Diderot présente une vision monogéniste de l'espèce humaine, cette expression est utilisée dans l'article. La fin de l'article indique qu'« il y a des hommes blancs, des noirs, des olivâtres, des hommes de couleur de cuivre[537] ». Dans cette présentation, Diderot inscrit le Nègre dans cette grande famille humaine, puisque la dimension anthropologique est clairement mentionnée. Il évoque la diversité humaine en tenant compte des aires géographiques, et sa conception de l'homme reste homogène. Dans cet article son discours est moins clivant, sa description de l'humain renferme une vue englobante. Le sujet est déterminé et non défini par une écriture de la négation.

Par contre, l'entrée « Humaine espèce » dresse une autre nomenclature de l'humain. Dans cette entrée, Diderot expose un tableau de diverses espèces humaines. Dès l'exorde de son discours, il définit déjà les variétés de ces espèces. Il écrit : « l'espèce humaine offre trois sortes de variétés ; l'une est celle de la couleur ; la seconde est celle de la grandeur & de la forme ; la troisième est celle du naturel des différents peuples[538] ». Les réflexions de Diderot à ce sujet se rapprochent de certaines sources des récits de voyages et des travaux du naturaliste Georges-Louis Buffon sur l'homme.

En ce qui concerne la représentation de l'Africain, l'entrée « Espèce humaine » présente moins de tolérance anthropologique à l'égard des Africains. Diderot décrit les Nègres comme étant « gros, bien faits, mais niais & sans génie », ce même portrait est aussi présent chez le naturaliste Buffon. Diderot soutient que les Nègres ont peu d'esprit, mais ils ne manquent pas de sentiment[539]. Cette petite nuance apportée à la ligne descriptive fait du Noir un être faisant partie intégrante de l'espèce humaine, mais il n'est pas doté d'un intellect fort approfondi. Ce jugement de valeur est constant dans le discours des écrivains au XVIII^{e} siècle. Il en est de même chez Buffon ou dans les récits des voyageurs. Diderot ne manque pas de formuler les observations qui mettent en exergue le côté sauvage des Noirs, sans doute influencé par le point de vue de Buffon, ce qui tend à montrer que certains développements sont marquants lorsqu'il constate : « Il y a sur les frontières des déserts de l'Éthiopie un peuple appelé Acridophages ou

[536] « Homme », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers op. cit.*, tome VIII, p. 159.
[537] *Ibid*., p. 164.
[538] « Humaine espèce», dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers op. cit.*, tome VIII, pp. 344-348.
[539] *Ibid*., p. 346.

mangeurs de sauterelles [...]. Cette nourriture engendre dans leurs chairs des insectes qui les dévorent. Après avoir vécu d'insectes, ils en sont mangés[540] ». Ce discours est un marqueur qui renforce l'idée mythifiée des pratiques alimentaires des Noirs.

Sur le plan morphologique, Diderot n'insiste pas sur la question de la couleur des Africains ni sur leur apparence, mais il reconnaît simplement que celle-ci est une grande question. Il se contente de souligner que « c'est par les cheveux & la couleur qu'ils diffèrent principalement des autres hommes[541] ». De ce point de vue, il est évident que les Noirs font partie de l'espèce humaine, et ils sont ontologiquement des hommes. Cela est une vérité absolue que l'on ne saurait remettre en cause. Cette perspective peut se comprendre aussi comme un début de renversement des préjugés et du discours erroné sur l'Africain.

Néanmoins, la lecture de l'homme proposée par Diderot dans l'entrée « Homme » est en inadéquation avec sa perception de l'homme dans l'article « Humaine espèce », car cette entrée constitue un assemblage hétérogène de la représentation des Noirs. Cette écriture descriptive de l'Africain renforce l'idéologie coloniale mise en place pour justifier l'exploitation des Noirs dans les Antilles. En dehors de ces entrées qui abordent de manière singulière la question anthropologique de l'Africain et parallèlement la question de l'esclavage, il y a d'autres entrées plus générales, notamment « Sénégal royaume de », « Guinée », « Loango » et « Cafrerie » qui développent aussi un discours réducteur à l'égard de l'homme africain tout en justifiant sa condition servile par certaines insuffisances observées dans ses structures socio-politiques et culturelles.

Selon l'entrée « Sénégal, le royaume de » qui a été composée par le chevalier Louis de Jaucourt, dans cette petite partie de l'Afrique, montre que les Noirs vivent sous l'emprise d'un roi. Il décrit ce roi comme « un misérable [...] qui pille les villages de son domaine, qui est escorté par une centaine de coquins qui sont ses gardes[542] ». Certes, cette idée paraît très brève, mais Jaucourt veut mettre en évidence l'idée selon laquelle les Africains sont souvent sous la domination d'un monarque tyran. Ce facteur est souvent évoqué pour justifier la capture des esclaves noirs et leur servitude par les négociants occidentaux.

---

[540] Les informations concernant les Noirs à l'entrée « Humaine espèce », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, *op. cit.*, p. 346. Ce sont les mêmes qu'on trouve chez Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, *Histoire naturelle*, *op. cit.*, tome III, p. 451.
[541] *Ibid.*, p. 346.
[542] « Sénégal royaume de », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, *op. cit.*, tome XV, p. 13.

En tenant compte des mœurs et des croyances des Africains, Jaucourt ajoute une description moins flatteuse pour les habitants de la Guinée. Pour lui, « les Guinéens sont [...] idolâtres, superstitieux, vivant très malproprement ; ils sont paresseux, ivrognes, fourbes, sans souci de l'avenir [...] ; ils ne connaissent ni pudeur ni retenue dans les plaisirs de l'amour, l'un & l'autre sexe s'y plonge brutalement dès le plus bas âge[543] ». De ce point de vue, le préjugé sur la paresse sous-entend la volonté de coloniser les terres africaines. L'idée de mécréance ou du paganisme mise en relief favorise l'implantation du christianisme sur le continent africain. Concernant d'autres facteurs tels que l'éducation ou le sens moral, Louis de Jaucourt les utilise pour définir « l'Autre par les discours abjects[544] » et « désireux de satisfaire l'attente des lecteurs[545] ». Dans cette démarche, Jaucourt ne se soustrait pas des représentations méprisantes envers les Noirs. L'image du peuple guinéen sous cet angle diffère de l'avis de Diderot sur les Noirs dans l'entrée « Humaine espèce ».

En restant dans le même registre, le chevalier de Jaucourt fait le portrait des habitants du royaume de Loango, autrefois situé entre le Gabon, les deux républiques du Congo et l'Angola, avec une description quasi similaire. Il soutient : « Ils [Les Nègres] sont « plongés dans l'idolâtrie [...]. Ils vivent les uns & les autres de poisson, & de viande à demi corrompue [...]. Le roi est despotique, & ce serait un crime digne de mort d'oser le regarder boire[546] ». De ce point de vue, l'encyclopédiste perçoit le Noir à travers les schémas qui le défigurent. Par rapport à ces vues anthropologiques et socio-politiques, la rationalité de l'encyclopédiste se voit malmenée par le manque de recul et l'absence de réflexions positives à l'égard des Africains.

Son discours est animé par « la volonté de voir dans les idées et les institutions du monde noir que barbarie et erreurs d'attardés, pour le simple motif que ces pratiques et ces coutumes sont différentes de celles du monde européen[547] ». Mais le jugement de Jaucourt reste partiellement nuancé lorsqu'il décrit les Noirs du Cap-Vert. Les Noirs du « Cap-Verd », écrit-il, « sont laborieux et appliqués », mais adorent « la lune & les diables[548] ». La question de la

[543] « Guinée », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, *op*. *cit*., tome VII, p. 1009.
[544] Cussac, Hélène, « Bernardin de Saint-Pierre lecteur de récits de voyages, ou la circulation de quelques savoirs sur l'Afrique du 17e siècle au 18e siècle », dans *Dix-huitième siècle*, vol. 44, no. 1, 2012, pp. 201-219.
[545] *Ibid*., p. 218.
[546] « Loango, ou Lowango », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome IX *op*. *cit*., p. 623.
[547] Iyay Kimoni, *Une Image du Noir et de sa culture*. *Esquisse de l'évolution de l'idée du Noir dans les lettres françaises du début du siècle à l'entre-deux guerres*, Neuchâtel, Messeiller, 1980, p. 23.
[548] « Cap-Verd », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome II, *op*. *cit* p. 625.

croyance est encore évoquée, et le paganisme des Africains est réitéré, dans le but de justifier l'expansion du christianisme dans ces contrées. Autrement dit, il faut repenser et réinventer une nouvelle forme de croyances à l'homme africain qui serait régies et définies par les occidentaux.

Sans trahir le point de vue de Jaucourt sur les Africains du Cap-Vert, cette description agrémentée parfois par un registre d'hypotypose, pouvait permettre aux esclavagistes de faire certaines déductions, même si cela n'est pas l'enjeu de sa réflexion. Autrement dit, si certains Noirs sont sous le joug d'un despote et d'autres idolâtres, donc à convertir, leur application au travail n'est qu'un argument parmi tant d'autres pour les réduire en esclavage. En ce qui concerne la représentation des Cafres, le discours reste le même, on se retrouve avec les mêmes typologies de marqueurs ou le même discours déformant. Les éléments de l'anthropologie culturelle sont encore évoqués pour décrire le mode de croyances ainsi que les habitudes alimentaires des Cafres. Jaucourt affirme : « les Cafres sont « idolâtres, mais également anthropophages[549] ». Quant aux Jalofes, peuple sénégalais, on remarque une description physique fort attrayante, même s'ils ont une ignorance incroyable et des mœurs discutables car les hommes offrent leurs femmes, leurs filles & leurs sœurs[550] aux Européens.

En réalité, les réflexions des encyclopédistes sur l'aspect esthétique, les modes de croyances ou l'organisation socio-politique des Africains ne sont pas singulières dans la mesure où les encyclopédistes reproduisent largement les mêmes discours avec les mêmes idées reçues issues de la littérature viatique et esclavagiste.

Les ambitions et les désirs de reconnaissance des uns, et la nécessité de représenter les autres avec des critères proprement européens, a donné lieu à un discours clivant à l'égard du Noir. C'est dans cette optique que Daniel Droixhe évoque « Une occultation de l'identité propre de l'Africain et de ses valeurs, […] quand l'*Encyclopédie* se montrait expéditive à son égard[551] ». Mais cela peut s'expliquer aussi par la constitution d'un savoir qui obéit à une certaine idéologie. Et on remarque que le jeu des identités et des différences, qu'elles soient ethniques ou socioculturelles, et les rites de passage de l'inférieur au supérieur, du Noir et de l'Indien au métis et au Blancs, est soumis à l'ordre et à la régulation d'une relation historique

[549] « Cafrerie », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome II, *op. cit* p. 529.
[550] « Jalofes », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome VIII, *op. cit*., p. 438.
[551] Daniel Droxihe « Avant-propos », dans *Images de l'Africain de l'Antiquité au XX^e siècle*, Frankfurt, Verlag Peter Lang GmbH, 1987, p. 8.

déjà instituée[552]. Le discours des encyclopédistes est motivé par une tonalité subjective où la forme, la couleur et la culture deviennent des questionnements anthropologiques.

Dans cette partie on a démontré comment le discours des idées reçues sur les Africains a été en grande partie perpétué par les encyclopédistes. Cela a permis d'établir un rapport entre les préjugés évoqués et la question l'esclavage ainsi que l'idéologie coloniale qui a accompagné l'esclavage des Noirs ; cette idéologie coloniale introduit plus tard un certain usage binaire de la géographie, de l'anthropologie, de l'histoire et aussi de la littérature pour garantir les intérêts économiques. Dans la pratique, le discours des encyclopédistes au XVIII[e] siècle et les ségrégations qui en découlent entrent en contradiction avec les valeurs défendues au XVIII[e] siècle.

Dans le discours des encyclopédistes, on constate parfois des opinions qui défendent les intérêts économiques, et proposent non pas l'abolition de l'esclavage des Noirs, mais l'amélioration des conditions de vie des esclaves dans les colonies d'Amérique.

V.2- L'*Encyclopédie* et la tentative de protection des intérêts économiques

Dans ce sous-chapitre, on s'intéresse au discours encyclopédique qui s'efforce de justifier le commerce des Noirs au détriment des intérêts économiques. Pour mieux mener cette analyse, on s'appuie sur l'entrée « Nègre, commerce » de Jean-Henri Samuel Formey et l'entrée « Colonie » de Forbonnais. Bien que l'idée de sauvegarder les intérêts économiques dans les colonies ait été déjà évoquée dans les précédents chapitres, cette réflexion dans l'*Encyclopédie* reste non négligeable et présente un intérêt majeur pour la compréhension de notre sujet. Pendant toute la période du XVIII[e] siècle, l'idée de l'abolition de l'esclavage et la possibilité de ruiner les colonies, et par ricochet, d'altérer l'économie des sociétés européennes, étaient constamment évoquées dans les débats.

Lorsqu'on se réfère à l'*Encyclopédie*, certains rédacteurs abordent la question tout en montrant la nécessité du travail des Nègres dans ces colonies sans tenir compte de leur souffrance. Dans l'opinion qu'il se fait des colonies antillaises, l'économiste De Forbonnais voit dans cette aire géographique l'espace par excellence pour faire du commerce. À l'entrée « Colonie », il affirme : « Il était nécessaire de conquérir les terres, & d'en chasser les anciens

[552] Michèle Duchet, *Essais d'anthropologie, espace, langues, histoire*, *op. cit.*, p. 286.

habitants, pour y transporter de nouveaux[553] ». L'idée de l'encyclopédiste correspond à la politique de la traite négrière, qui consiste à remplacer les Indiens par les Africains pour la production des denrées coloniales. Cette politique économique se perçoit comme une volonté de sauvegarder l'intérêt économique. C'est dans ce contexte que les Nègres sont le principal objet du négoce que les Français, et quelques autres nations de l'Europe, font sur les côtes d'Afrique.[554] L'encyclopédiste dans son énoncé privilégie la valorisation des colonies sur le sort des esclaves africains. Sans tenir compte de la dimension humaine des Africains, De Forbonnais souligne : « Les Nègres sont la principale richesse des habitants des îles. Quiconque en a une douzaine peut être estimé riche[555] ». Dans ce discours, la perspective commerciale est très bien exprimée et la démarche de promouvoir le respect de l'humain est phagocytée par le désir de faire du profit ; selon l'entendement de Forbonnais, les Noirs sont un capital précieux aux Antilles.

De même, il fait mention de la colonisation européenne pré-esclavagiste. De Forbonnais n'est pas défavorable à l'esclavage. Dans son livre, *Éléments du commerce*, il reprend l'article de l'*Encyclopédie*. Il réaffirme : « Pour parvenir sûrement à la population, il faut que le premier établissement se fasse aux dépens de l'état qui fonde la colonie, c'est-à-dire qu'il fournisse [...] des esclaves aux premiers habitants[556] ». Cependant, à la fin de l'entrée « Colonie », il précise qu'il ne veut pas entrer « dans le détail des diverses colonies européennes en Amérique[557] ». Ce manque d'intérêt pour les détails, montre que De Forbonnais souhaite sans doute ne pas s'étendre sur l'esclavage des Nègres. Pourtant l'esclavage des Noirs était l'élément vital des colonies européennes en Amérique.

Sur le plan idéologique, De Forbonnais justifie et véhicule les bienfaits de ce commerce. Il fournit dans son énoncé une justification souvent évoquée dans les milieux négriers pour faire valoir ce commerce. Il affirme : « Ces hommes noirs, nés vigoureux […] trouvent en Amérique des douceurs qui leur rendent la vie animale bien meilleure que dans leur pays. Ce changement en bien les met en état de résister au travail[558] ». Toutes ces idées contribuent à faire l'apologie de ce grand commerce. Cette manière de présenter l'Afrique comme un endroit infernal et de

[553] « Colonie », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, op. cit.*, tome III, p. 650.
[554] Jacques Savary des Brulons, « Code noir », dans *Dictionnaire universel du commerce, contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde*, *op. cit.*, p. 797.
[555] « Negres, (Commerce) », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome XI, *op. cit.*, p. 80.
[556] François Véron Duverger de Forbonnais, *Élémens du commerce*, tome II, Paris, Briasson, 1754, p. 27-28.
[557] « Colonie », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome III, *op. cit.*, p. 651.
[558] « Negres, (Commerce) », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, des arts et des métiers, tome XI, *op. cit.*, p. 80.

justifier la servitude des Africains dans les colonies devient progressivement une sorte « d'humanisme déguisé » dans les milieux coloniaux esclavagistes. Le discours de De Forbonnais soutient la politique coloniale, dans la mesure où la « production coloniale[559] » participe à l'ascension des pays dominants. La conception commerciale soutenue par l'encyclopédiste n'est que la vision commerciale du lobby colonial dans les Antilles, parce que la culture coloniale semblait très indispensable pour certains aristocrates à la métropole. Pour De Forbonnais, les colonies répondent à deux principes : être sous la dépendance de la métropole et préserver son commerce.

Aussi observe-t-on, dans le discours de De Forbonnais, un effet d'atténuation sur la mise en valeur des terres par les esclaves. L'exploitation inhumaine des Nègres dans l'entrée « Colonie » présente une vision très positive du commerce et déforme la réalité coloniale, dans la mesure où cette entrée ne met pas en évidence les conditions précaires et inhumaines dans lesquelles vivent les esclaves noirs. En prenant des termes plus génériques, on ne trouve pas plus de détails sur l'esclavage des Noirs.

En somme, l'idée d'une apologie du commerce des Noirs développée par l'encyclopédiste n'a pas laissé indifférents d'autres rédacteurs de cet ouvrage majeur du XVIII^{e} siècle. Dans la démarche instaurée par les encyclopédistes sur la représentation du Noir et la justification du commerce colonial apparaît aussi l'idée de proscrire l'esclavage. C'est ce qui explique que les points de vue anthropologiques et économiques chez De Forbonnais s'entremêlent à partir du moment où entre en compte la condamnation des conditions commerciales et d'exploitation des Noirs dans les colonies.

V.3- La condamnation d'une pratique sauvage et barbare

Dans le savoir protéiforme qu'ils élaborent au XVIII^{e} siècle, la question de la traite des Noirs n'est pas exclue des réflexions des encyclopédistes. Si, dans certaines entrées, la question est ouvertement abordée, dans d'autres les allusions à cette question sont également perceptibles. Parfois, les discordances discursives ne manquent pas entre auteurs. Certains condamnent de manière radicale la violence de l'esclavage colonial et plaident la cause des Noirs esclaves et d'autres le font moins.

[559]Jean Ehrard « L'*Encyclopédie* et l'esclavage colonial », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone, et hispanophone, images et résonnances, op. cit*., p. 236.

Dans notre cheminement, nous nous intéresserons d'abord à l'étude des entrées plus générales qui abordent partiellement la question de l'esclavage des noirs, puis nous nous focaliserons sur les entrées plus spécifiques sur cette question. Cette analyse vise à comprendre les positions de chaque auteur sur la question dans une période où le débat sur la traite s'intensifie dans la société européenne. Comment les encyclopédistes s'inscrivent-ils plus ou moins dans la posture de rupture ou de continuité du discours sur l'esclavage des Noirs ?

Notre étude se penche d'abord sur les articles « Population », « Coton » et « Affranchissement » parce que la question de l'esclavage des Noirs est partiellement évoquée dans ces entrées. Ensuite, nous allons nous nous intéresser aux articles « Traite des Nègres », « Nègres considérés comme esclaves » et « Esclavage », qui abordent la question de l'esclavage des Noirs de manière explicite.

Dans l'entrée « Affranchissement » rédigée par l'avocat François-Vincent Toussaint, sa définition de l'affranchissement reste très succincte. Sans se référer à l'esclavage des Noirs dans les colonies il écrit : « L'affranchissement est l'acte par lequel on fait passer un esclave de l'état de servitude à celui de liberté. Voyez, pour les différentes manières dont on procédait à l'affranchissement d'un esclave chez les Romains [560]». Sa définition renvoie plus à la « manumission romaine[561] ». La référence à l'esclavage des Noirs reste moins explicite.

Ensuite, il se penche alors sur le droit français, dans lequel « l'affranchissement est la concession d'immunités & d'exemptions d'impôts & de charges publiques, faite à une ville, à une communauté, ou à des particuliers[562] ». L'avocat François-Vincent Toussaint ne s'étend pas sur toutes les facettes du « droit fiscal[563] ». En tant que juriste, il pouvait évoquer l'affranchissement tel qu'il existe dans l'Édit de mars 1685. Il est possible, dès lors, d'y voir une omission volontaire propre à l'auteur.

Diderot a rédigé l'entrée « Coton ». Comme la plupart de ses contemporains Diderot condamne l'esclavage, mais dans cette entrée il est moins engagé et plus implicite. En décrivant les méthodes de la culture du coton, Diderot explique aux lecteurs toutes les phases de culture,

[560] « Affranchissement », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome I, *op. cit.*, p. 163.
[561] Dans le droit romain ou féodal, la manumission est l'affranchissement légal d'un esclave ou d'un serf.
[562] « Affranchissement », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome I, *op. cit.*, p. 163.
[563] Le droit fiscal est l'ensemble des règles de droit destinées à permettre à l'État de percevoir auprès des citoyens, leur contribution aux charges financières exigées par l'intérêt public. *http://www.cours-de-droit.net/droit-fiscal-c27647222*, consulté le 23 mai 2018.

de récolte et d'emballage du coton. Les lecteurs apprennent que ce travail est fait par « on ». Il apprend aux lecteurs qu' « immédiatement après la récolte, on porte le coton au moulin[564] ». À défaut de signaler la présence permanente des esclaves qui accomplissent quotidiennement cette tâche, l'auteur les remplace par le pronom indéfini qui masque les vrais agents actifs qui réalisent ce travail. Autrement dit, dans l'*Encyclopédie*, le « on » ramasse le coton, dans la réalité des îles ce sont « les esclaves » remplissent inlassablement cette tâche. De manière générale, les entrées concernant les productions antillaises précisent très peu que ce travail était effectué par les esclaves noirs.

Ces allusions font apparaître très peu les réalités de l'esclavage de Noirs. Diderot ne dévoile pas l'identité ou le statut des personnes qui accomplissent cette tâche. Mais cela ne peut pas être expliqué par la méconnaissance de l'esclavage des Noirs ou par l'ignorance des réalités coloniales, puisque la production sucrière est à l'origine de l'explosion de la traite des Noirs. C'est dans cet ordre d'idées que Jean Ehrard note :

> On remarque la parfaite sérénité des planches de l'*Encyclopédie* sur le travail du sucre et du coton, images bucoliques qui évoquent plus pour nous les affiches séductrices de nos agences du tourisme que la réalité des plantations antillaises du XVIII^{e} siècle[565].

De ce point de vue, la représentation de l'esclavage dans ces entrées ne cadre pas avec les conditions de production de ces richesses. Peut-on voir dans ces entrées la volonté d'atténuer les dysfonctionnements qui insultent la nature humaine ? Ou parce que le discours des encyclopédistes rend compte de cette situation de manière explicite dans d'autres articles ? On constate néanmoins dans ces articles que les entrées qui ont un rapport indirect avec l'esclavage des Noirs n'ont pas associé de manière intelligible et explicite le statut des Noirs et leurs conditions dans les colonies. Les encyclopédistes auraient-ils opté pour désenchevêtrer le discours et rendre le raisonnement plus informatif et plus critique à l'égard du commerce des Noirs ?

Si ces entrées abordent la question de la traite des noirs avec pusillanimité, les articles « Esclave », « Traite des noirs », « Esclavage », « Nègre » et « Commerce » présentent un discours plus spécifique et plus assumé à l'égard de cette situation.

---

[564] « Coton », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* tome III, *op. cit.*, p. 307.
[565] Jean Ehrard, « Lumières et esclavage », dans Revue *Droits*, vol. 51, n° 1, 2010, pp. 27-42.

L'article « Esclave » rédigé par Boucher d'Argis fait un tour d'horizon sur la question. Dès sa première ligne, il commence par définir le terme esclave et lui donner non seulement un contenu sémantique, mais aussi une dimension historique. Est esclave, selon Boucher d'Argis « celui qui est privé de la liberté, & qui est sous la puissance d'un maître. Suivant le droit naturel tous les hommes naissent libres ; l'état de servitude personnelle est une invention du droit des gens[566] ». Après cette définition, Boucher d'Argis décline les différents types de servitudes qui ont été pratiquées depuis l'Antiquité jusqu'à la traite des Noirs dans les colonies européennes du Nouveau Monde, tout en expliquant les différents modes d'acquisition des esclaves.

S'agissant de l'esclave africain dans les colonies de l'Amérique, l'encyclopédiste reconnaît son rôle dans le commerce colonial. Pour montrer le degré d'implication de certains acteurs, il fonde son explication et sa critique sur le texte qui a permis de légiférer l'esclavage des Noirs. Il souligne : « l'Édit du mois de mars 1685, appelé communément le *Code noir*, contient plusieurs règlements par rapport aux nègres qu'on tienne esclaves dans ces îles[567] ». La suite de cet article énumère les 60 articles du *Code noir*. Dans la démarche de Boucher d'Argis, l'esclavage des Noirs est une incommodité qui écorne la morale au XVIII^{e} siècle, et il met l'accent sur ce texte qui fait partie de la stratégie de légitimation de l'esclavage des Noirs.

Dans la même perspective, une autre entrée domine les débats, celle de la « Traite négrière » rédigée par le philosophe et médecin le chevalier Louis de Jaucourt, l'un des auteurs les plus prolifiques de l'*Encyclopédie*, qui intervient dans les domaines de la théologie, de la médecine et des lettres. En effet, l'esclavage des Nègres n'échappe pas à la plume de ce disciple de Montesquieu. À travers un raisonnement littéraire, cet humaniste condamne les horreurs perpétrées à l'encontre des Noirs. À l'entrée « Traite des nègres », l'encyclopédiste définit la traite des Noirs comme suit :

> L'achat des nègres que font les Européens sur les côtes d'Afrique, pour employer ces malheureux dans leurs colonies en qualité d'esclaves. Cet achat de nègres, pour les réduire en esclavage, est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles, & tous les droits de la nature humaine.[568]

[566] « Esclave », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* tome V, *op. cit.*, pp. 939-943.
[567] *Ibid*., p. 940.
[568] « Traite des nègres », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* tome VI, *op. cit*., pp. 532-533.

L'encyclopédiste pose le problème sur le plan moral en montrant cette vision asymétrique entre la morale et le commerce des Noirs. Cette approche avait déjà été examinée le 15 avril 1698[569] à la Sorbonne et les conclusions furent publiées dans le *Dictionnaire de cas de conscience* par les docteurs théologiens Germain Fromageau, Adrien Augustin de Lamet et Jean Pontas à la Sorbonne. Le débat portait sur la légitimité de l'esclavage des Noirs sur le plan moral. L'interrogation a été reprise par Jaucourt, mais celui-ci ne se limite pas à un simple constat, il critique et condamne la traite des Nègres. Dans la conception qu'il se fait de ce négoce, il déclare : « [Ce commerce] viole la religion, la morale, les lois naturelles, et tous les droits de la nature humaine[570] ». De ce point de vue, le chevalier de Jaucourt montre l'incompatibilité de l'institution servile avec les idées humanistes qui avaient émergé dans la société européenne.

Dans son raisonnement, il réfute l'idée des colons selon laquelle la suppression de l'esclavage des Noirs dans les colonies entraînerait la ruine de celles-ci. Il perçoit dans cette justification une volonté de détourner les arguments formulés pour combattre cette pratique inhumaine. Jaucourt voit dans cette justification une manière de protéger un système qui privilégie l'avarice et dévitalise l'humain, il souligne :

> On dira peut-être qu'elles seraient bientôt ruinées ces colonies, si l'on y abolissait l'esclavage des nègres. Mais quand cela serait, faut-il conclure de-là que le genre humain doit être horriblement lésé, pour nous enrichir ou fournir à notre luxe ? Il est vrai que les bourses des voleurs de grand chemin seraient vides, si le vol était absolument supprimé : mais les hommes ont-ils le droit de s'enrichir par des voies cruelles & criminelles ?[571]

---

[569] En substance, le Conseil de Conscience à la Sorbonne se demande si en bonne conscience on peut vendre les Nègres. En établissant des principes, le Conseil juge que l'homme naissant libre, la servitude n'est point de droit naturel. Il reconnaît que l'esclavage a été instauré par le droit des gens et le droit civil, autrement dit le droit des diverses nations entre elles et le droit de la cité ou national, que l'on peut regrouper sous l'expression générique de droit humain. Quant au caractère religieux de la question, le Conseil juge que « par le droit canonique il étoit permis aux Chrétiens d'avoir des Esclaves », et que « la servitude [ayant] été permise dans l'Ancien Testament [...] on peut dire que les Esclaves sont permis par le Droit divin ». De ces observations, le Conseil en arrive à la conclusion qu'il est possible d'acheter des esclaves, sous réserve du respect de certaines conditions préétablies. Il suit de tout ceci, qu'on ne peut en sûreté de conscience acheter ni vendre des Negres, parce qu'il y a de l'injustice dans ce commerce. Néanmoins, les Negres qu'on achète sont esclaves à juste titre, & que du côté des acheteurs il n'y ait ni injustice, ni tromperie, pour lors selon les principes établis. On peut les acheter & les vendre aux conditions qu'on a marquées. « Esclavage », dans Adrien Augustin de Bussy de Lamet, Germain Fromageau, *Dictionnaire des cas de conscience, décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes, la jurisprudence du royaume*, tome II, Paris, Jean-Baptiste Coignard, Hippolyte-Louis Guérin, 1733, pp. 1439-1440. [Délibéré en Sorbonne le 15 avril 1698.]

[570] « Traite des nègres », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* tome VI, *op. cit*., p. 532.

[571] « Traite des nègres », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* tome XVI, *op. cit*., p. 533.

De ce point de vue, la critique de Jaucourt de ce négoce rompt avec la vision idyllique de cette situation souvent présentée par les esclavagistes. Cette approche est analogue à celle du médecin danois d'origine allemande, Paul Erdmann Isert, qui, à l'opposé du discours clivant des esclavagistes, affirme : « Tous les crimes dont les Nègres sont entachés sont partout encouragés […] parce que la punition s'en fait par la vente des coupables. Ce sont donc les Nations éclairées, des Européens, des chrétiens […], qui les ont habitués à tous les crimes[572] ». Ce raisonnement bat en brèche les arguments économiques souvent avancés par les négriers et l'idée de la servitude volontaire. Jaucourt préfère « que les colonies européennes soient donc plutôt détruites que de faire tant de malheureux ![573] » La critique de Jaucourt en rapport avec l'esclavage des Nègres tient compte également des conséquences démographiques liées à la traite des Africains et au progrès afférent à l'acquisition de la liberté. Il soutient :

> C'est l'usage de la servitude qui a empêché l'Amérique de se peupler aussi promptement qu'elle l'aurait fait sans cela. Que l'on mette les nègres en liberté, & dans peu de générations ce pays vaste & fertile comptera des habitants sans nombre. Les arts, les talents y fleuriront ; & au lieu qu'il n'est presque peuplé que de sauvages & de bêtes féroces, il ne le sera bientôt que par des hommes industrieux[574].

Plus qu'une simple protestation contre cette institution servile, Jaucourt pose le problème de la liberté des Noirs esclaves. Son discours sur la traite est très tonique dans la mesure où il en appelle de façon explicite à l'abolition de l'esclavage ; et de cette émancipation résulte le bonheur social créé par les hommes libres. En se référant à la morale, à la religion et au droit naturel qui excluent la traite, le chevalier de Jaucourt termine son article sur la « Traite des nègres » par une conclusion très pessimiste en écrivant que « les âmes sensibles et généreuses applaudiront sans doute à ces raisons en faveur de l'humanité[575] ». En clair, la critique de l'esclavage chez Jaucourt dans l'entrée « Traite des nègres » reste fondée sur la morale et la dignité humaine. Cet engagement trouve une reconnaissance et un mérite auprès de Christian Delacampagne qui note : « Ce n'est que dans l'article Traite des nègres […] que l'esclavage fait enfin l'objet de la véhémente dénonciation qu'on était en droit d'attendre plus tôt[576] ». Le constat de Christian Delacampagne est hâtif sur la question dans la mesure où bien avant Jaucourt certaines voix avaient déjà remis en cause la servitude des Noirs.

---

[572] Paul Erdmann Isert, *Voyages en Guinée et dans les Caraïbes en Amérique*, Paris, Maradan, 1793, p. 201.
[573] « Traite des nègres », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XVI, *op. cit.*, p. 533.
[574] *Ibid.*, p. 532.
[575] *Ibid.*, p. 533.
[576] Christian Delacampagne, *Histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 196.

En dehors de l'entrée « Traite des Nègres », une autre entrée aborde la question de l'esclavage avec acuité dans l'*Encyclopédie* : celle réservée à « Esclavage », rédigée aussi par Jaucourt. Cet article reéxamine de *De l'Esprit de lois* de Montesquieu. Dans la déclinaison de cette question, il paraît comme un « filtre des passages du livre XV de *De l'Esprit de lois* », il le purifie de toute approche ironique et de certaines ambiguïtés. Le lien hypertextuel est plus apparent chez Jaucourt, et trouve son sens dès les premières lignes de l'article. Après avoir défini l'esclavage, l'auteur précise : « J'emprunterai bien des choses de l'auteur de *De l'Esprit de lois*, sans m'arrêter à louer la solidité de ses principes, parce que je ne peux rien ajouter à sa gloire[577] ». En suivant cette logique, Jameson Parsons Russell explique que « Jaucourt essaie seulement de donner une forme plus logique aux idées de Montesquieu dont il est le meilleur lecteur et à qui il emprunte les trois quarts de ce qu'il dit[578] ». Ce rapprochement est encore perceptible dans l'hommage qu'il rend à son inspirateur ; cet épigone de Montesquieu dans l'entrée « Esclavage » opte pour une approche historique dans sa critique de l'esclavage.

En s'appuyant sur l'histoire, Jaucourt énumère les formes de servitude depuis l'Antiquité, tout en reconnaissant que « Tous les hommes naissent libres ; dans le commencement ils n'avoient qu'un nom, qu'une condition[579] ». Sous cet angle, son raisonnement présente une histoire hypothétique, travestie par la volonté des hommes. On constate dans son discours certaines allusions à Jean-Jacques Rousseau, notamment au chapitre 4 du *Contrat social* publié en 1762 dans lequel le même propos est évoqué. Mais dans ce rappel, l'encyclopédiste montre progressivement comment les disparités économiques et la culture de la guerre ont permis l'établissement durable de la servitude chez tous les peuples du monde à partir de « l'âge d'or de la liberté naturelle[580] ».

Toujours dans son approche historique, sa critique se focalise d'abord sur les différents peuples esclavagistes, notamment les Grecs, les Romains, les Hébreux et les Égyptiens. Puis il évoque le servage qui constitue aussi une forme de servitude en Europe. Le raisonnement de l'encyclopédiste prend en compte l'esclavage des Noirs. Sous cet angle, il fustige l'attitude paradoxale des Occidentaux à l'égard de la traite des Noirs. Il souligne :

---

[577] « Esclavage », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome V, *op. cit.*, p. 934.
[578] Jameson Persons Russell, *Montesquieu et l'esclavage, étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, thèse publiée, Paris, librairie Hachette, 1911, p. 346.
[579] « Esclavage », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome V, *op. cit.*, p. 934.
[580] Jean Ehrard, *Lumières et esclavage et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 170.

> Quoi qu'il en soit, presque dans l'espace du siècle qui suivit l'abolition de l'esclavage en Europe, les puissances chrétiennes ayant fait des conquêtes dans ces pays [l'Amérique] où elles ont cru qu'il leur était avantageux d'avoir des esclaves, ont permis d'en acheter & d'en vendre, & ont oublié les principes de la Nature & du Christianisme, qui rendent tous les hommes égaux[581].

Dans cette affirmation, l'encyclopédiste critique les préjugés raciaux et religieux insufflés par l'idéologie coloniale et certains relents esclavagistes. L'idée du comportement paradoxal des Européens trouve tout son sens dans cette assertion et le rôle prépondérant joué par l'Église catholique dans le soutien de la traite des Nègres, qui se traduit aussi comme une contre-valeur par rapport à son statut de régulatrice de la morale. Son discours remet en cause cette stratégie de légitimation de l'esclavage au nom du christianisme.

Comme l'article « Traite des nègres », l'article « Esclavage » de Jaucourt défend le même principe. Le fondement de son discours est la morale. Dans la seconde partie de l'entrée « Esclavage », l'encyclopédiste ne se contente plus seulement de l'approche historique, mais intègre aussi les vues éthiques dans son discours. Il souligne : « Après avoir parcouru l'histoire de l'esclavage, depuis son origine jusqu'à nos jours, nous allons prouver qu'il blesse la liberté de l'homme, qu'il est contraire au droit naturel & civil, qu'il choque les formes des meilleurs gouvernements, & qu'enfin il est inutile par lui-même[582] ». Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, le chevalier de Jaucourt passe au crible de la raison toutes les fausses allégations en faveur de l'esclavage.

Le discours de Jaucourt est une invitation à la restauration de la condition humaine des Africains esclaves dans les colonies. Car l'esclavage des Noirs « n'est pas seulement un état humiliant pour celui qui le subit, mais pour l'humanité même qui est dégradée[583] », écrit-il. En d'autres termes, rien au monde ne peut rendre l'esclavage légitime. Cette idée a été reprise autrement en 1780 dans le *Dictionnaire de théologie dogmatique liturgique, canonique et disciplinaire,* à l'entrée « Nègre », qui remet en cause la légitimité de l'esclavage colonial en affirmant qu'« on n'aurait pas osé mettre en question l'esclavage s'il était permis d'acheter et de vendre des hommes pour en faire des esclaves[584] ». Cette assertion, bien que très concise,

[581] « Esclavage », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome V, *op. cit*., p. 936.
[582] *Ibid*., p. 937.
[583] *Ibid*., p. 938.
[584] Nicolas-Sylvestre Bergier, *Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*, tome III, Paris, Éditeur aux ateliers catholiques du petit Mont-Rouge, [1re édition 1780], 1831, p. 996.

traduit aussi le type de discours souvent développé par certains religieux qui étaient contre l'esclavage. Comme Jaucourt dans son article « Esclavage », l'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, à l'entrée « Nègre » de son dictionnaire, développe également un discours qui prône le respect de la dignité humaine et considère la traite des Noirs comme un commerce qui pervertit les principes. Il conclut : « Il vaut mieux renoncer aux colonies qu'au sentiment d'humanité, que la justice, la charité universelle et la douceur sont aussi nécessaires à toutes les nations que le sucre et le café[585] ». Cette réflexion on la retrouve aussi dans le discours de Jaucourt lorsqu'il met en relief la liberté comme droit naturel de l'homme. La suite de sa réflexion sur la critique de l'esclavage se voit renforcée lorsqu'il explique que l'esclavage se trouve en contradiction avec le droit civil et le droit naturel.

Le raisonnement de Jaucourt ne se circonscrit pas seulement à certains aspects historiques et économiques pour critiquer l'esclavage, mais il se focalise aussi sur le droit qui légifère ce commerce. L'encyclopédiste se demande si la « loi civile pourrait empêcher un esclave de se sauver de la servitude, lui qui n'est point considéré dans la société & qui n'est concerné par aucune loi ?[586] » ; ce qui justifie que le *Code noir* n'a aucune légitimité ni aucune force de loi. Vu sous cet angle, le discours de Jaucourt se démarque relativement de ceux de certains auteurs qui s'en prennent plus souvent à l'institution qu'à son fondement juridique.

La plume du chevalier Louis de Jaucourt condamne l'esclavage à une période où le commerce négrier a atteint son paroxysme au sein des possessions antillaises, avec toujours plus d'horreur et plus d'injustice. La critique de l'esclavage des Noirs chez Jaucourt est plus expressive dans l'entrée « Esclavage » et la condamnation est dépourvue de toute ironie. La réflexion de Jaucourt sur l'esclavage est un vrai plaidoyer pour l'abolition de l'esclavage et une grande arme pour la dénonciation de la traite négrière, elle œuvre pour la prise de conscience du respect de la dignité humaine. Ainsi les idées d'universalisme et d'humanisme à travers son discours trouvent tout son sens. Dans cette critique, Jaucourt révèle l'irresponsabilité morale de l'Europe face à ce trafic humain qui viole tous les principes qui régissent la société occidentale.

L'engagement de Jaucourt pour la cause des Africains esclaves dans les colonies, s'il n'alla pas jusqu'à exiger la fin de l'esclavagisme, fut de nature à faire progresser dans l'esprit public l'empathie pour les malheureux esclaves et à inviter les colons à les mieux traiter.

[585] Nicolas-Sylvestre Bergier, *Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*, tome III, *op. cit.*, p. 997.
[586] « Esclavage », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome V, *op. cit.*, p. 937.

D'aucuns pourraient parler de « négrophilie mondaine[587] ». Dans cette perspective, la remarque de Jean Ehrard par rapport au discours de Jaucourt à ce sujet reste plus objective. Selon lui, « Les propos sont toniques, mais désabusés. Car Jaucourt ne s'illusionne pas sur la chance d'être écouté[588] ». Au-delà de cette constatation, nous notons que Jaucourt a eu le courage d'attaquer le discours convenu des esclavagistes. Comme le souligne Madeleine Morris : « L'histoire devait réaliser peu à peu le rêve de Jaucourt, par des voies pleines d'embûches et d'obstacles insoupçonnés, et son combat se poursuit tous les jours[589] ».

Quant aux préjugés qui ont pris souche dans le système de la traite négrière et de ses contours obscurs, le discours de certains encyclopédistes condamne le caractère réductionniste de ces énoncés qui consistent à inférioriser les Noirs. Ils dénoncent leur caractère arbitraire et combattent les préjugés, souvent légitimés par la religion catholique, les lois et le goût de la domination. Même si d'autres en font un élément justificatif de ce commerce, les préjugés sur le Nègre devraient être considérés comme une « véritable pathologie de l'individu et de la société [car] le préjugé enferme l'homme dans sa particularité, le rend incapable d'accéder à la vertu, au bonheur, et à l'universalité de l'humain[590] ». Mais ces voix restent peu audibles. Certains encyclopédistes engagent le débat sur l'altérité des Noirs et sur leur degré d'humanité sans réussir à éviter certaines contradictions[591].

En prenant en compte le point de vue des encyclopédistes sur la question de la traite et l'aboutissement de l'abolition de cette dernière, on comprend bien que le rôle historique des encyclopédistes était, dans leurs hésitations, leur embarras, leurs contradictions, les acteurs et les interprètes d'une prise de conscience autrement plus ferme que les modestes scrupules

[587] L'expression « négrophilie mondaine », trouve sa forme la plus aboutie chez les avant-gardes européennes des années vingt et trente. Le réalisme ne peut guère préserver son expression des stéréotypes usuellement développés dans la représentation littéraire du nègre. Mais André Breton se distingue de ses compagnons par une grande imperméabilité. Il retourne le sens par une subversion subtile, ou qu'il rejette explicitement. À ce sujet, Breton tend à se mettre à l'abri du reproche d'avoir véhiculé les images les plus convenues et les plus racistes du sauvage. La négrophilie mondaine des années trente s'était fort bien conjuguée à la mode jusqu'à s'en faire le signe le plus éclatant. La négrophilie mondaine constitue les stéréotypes les plus éculés de la représentation du nègre, c'est le plus subtil retournement d'image et de sens opéré par le jeu de l'ironie et de la dérision. Pour plus d'informations sur la négrophilie mondaine, on peut se référer au *Cahier du centre de recherche sur le surréalisme*, *Mélusine*, n° X, Amour-humour, l'Âge d'homme, 1988.

[588] Jean Ehrard, « L'*Encyclopédie* et l'esclavage colonial », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone, et hispanophone, images et résonnances*, *op. cit*., p. 237.

[589] Madeleine. F. Morris, *Le Chevalier de Jaucourt un ami de la terre (1704-1780)*, Genève, Librairie Droz, 1979, p. 120.

[590] Jean Lefranc, *Histoire de la philosophie française*, sous la direction de Denis Huisman, Paris, Perrin, 2002, p. 259.

[591] Silvia Marzagali, *Comprendre la traite négrière atlantique*, Bordeaux, Centre régional de documentation pédagogique d'Aquitaine, 2009, p. 97.

religieux[592]. Sans se contredire, Jean Ehrard reconnaît : « Par rapport aux grands débats de l'époque qui traversent le siècle, le problème [l'esclavage] reste malgré tout marginal[593] ». Mais le sujet n'a pas désintéressé les encyclopédistes. En tenant compte des variétés de positions et de discours, Yves Benot nous invite à plus de discernement et de circonspection :

> Dans le grand dictionnaire, il faut prendre garde au système des renvois ; pour plus de sûreté, les idées les plus importantes ne sont pas là où on les attend. Ce sont les procédés que le lecteur des temps de la censure déchiffre habituellement. […] elles parviennent à s'affirmer dans un style et sur un ton qui leur permettent de se tenir partout, de s'imposer aux sens comme à l'esprit[594].

En somme, la représentation du Nègre et la question de l'esclavage dans l'*Encyclopédie* énoncent dans leur ensemble le rapport et la place du Noir dans le monde colonial au XVIII[e] siècle. Loin d'abolir les différences, le discours des encyclopédistes s'interroge sur les tensions que traversent les Nègres du point de vue anthropologique et sur leurs conditions de servitude. Ce discours définit différents régimes d'écriture où s'affirme une pluralité de visions et de styles. Les encyclopédistes, et en particulier Jaucourt s'insurgent contre l'usage abusif du christianisme pour justifier la réduction en servitude des Africains. Les encyclopédistes n'ont pas déclenché l'abolition de l'esclavage, cependant, ils ont critiqué la légitimation et la dénégation de ce système, de manière parfois timorée ou plus stricte, tout en évoquant le statut spécial de l'esclave dans les Antilles ainsi que sa condition en Afrique.

Après avoir analysé les réflexions des encyclopédistes sur l'esclavage des Nègres, nous nous intéressons à d'autres formes de discours sur la traite, notamment chez Joseph Lavallée et Olympe de Gouges. Par la même occasion, nous analyserons la position religieuse à ce sujet pendant cette époque.

---

[592] Jean Ehrard, *Lumières et l'esclavage, l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII[e] siècle*, *op. cit.*, p. 181.
[593] Jean Ehrard « L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises : indifférence, gêne, révolte », dans *Les abolitions de l'esclavage de Léger-Félicité Santhonax à Victor Schoelcher, 1793, 1794, 1848*, *op. cit.*, p. 143.
[594] Yves Benot, *La modernité de l'esclavage, essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003, p. 198.

CHAPITRE-VI. LA CRITIQUE DE L'ESCLAVAGE

Dans le présent chapitre, nous allons aborder la question de l'esclavage en nous intéressant aux formes de rhétorique utilisées par Olympe de Gouges et Joseph Lavallée pour critiquer sans réserve la question de l'esclavage au XVIII[e] siècle. Dans leurs écrits, la question de la traite négrière est abordée de manière abondante, elle est développée avec une rhétorique qui nécessite d'être étudiée pour déterminer, et pour décrire leur engagement et leur critique de ce commerce inhumain. On opte pour une rhétorique littéraire, pour étudier des procédés d'expressions qui traduisent les réflexions antiesclavagistes. Nous nous intéresserons d'abord à Olympe de Gouges, notamment par l'analyse de son texte *L'Esclavage des Noirs ou L'Heureux naufrage* et ses *Réflexions sur les hommes Nègres* ; ensuite nous nous focaliserons sur Joseph Lavallée en portant notre regard sur son texte *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*.

VI.1- Chez Olympe de Gouges et Joseph Lavallée

Parmi les nombreux écrits d'Olympe de Gouges, *L'esclavage des Noirs ou L'Heureux naufrage* constitue un véritable plaidoyer de la cause des Noirs qui étaient surexploités dans les colonies aux Antilles. Héritière des valeurs humanistes des philosophes des Lumières, Olympe de Gouges déploie comme eux une rigoureuse argumentation, elle utilise tous les procédés de l'art oratoire pour convaincre ses destinataires de l'urgente nécessité de libérer les Noirs au nom des valeurs humaines. Avec un style très engagé et une rhétorique convaincante, Gouges interpelle la conscience collective de la dérive engendrée par la traite négrière avec ses méthodes coercitives, répressives et désastreuses sur la vie de leurs semblables. Elle fait de la cause des Nègres sa propre cause. Ainsi dans ses *Réflexions sur les hommes Nègres* publiées en 1788, elle déclare : « L'espèce d'hommes nègres m'a toujours intéressée à son déplorable sort[595] ». Cependant, dans la France qui tire des grands profits de ce commerce abject, c'était un engagement difficile à prendre, mais cette voix féminine et presque marginale à l'époque des Lumières s'élève pour critiquer la traite négrière et défendre la condition de l'homme noir. Elle condamne les euphémismes utilisés par certains contemporains en soulignant : « Plusieurs hommes se sont occupés de leur sort ; ils ont travaillé à l'adoucir ; mais aucun n'a songé à les

[595] Olympe de Gouges, *Réflexions sur les hommes Nègres, op. cit.*, p. 117.

présenter sur la scène avec le costume et la couleur[596] ». À travers ce discours, elle veut montrer par le biais du théâtre les réalités de l'esclavage des Noirs.

Dans son constat, Gouges n'hésite pas à utiliser un raisonnement déductif pour confronter la conscience européenne avec ses propres vices et ses impertinences. C'est pourquoi elle affirme : « L'homme partout est égal. Les rois justes ne veulent point d'esclaves ; ils savent qu'ils ont des sujets soumis…[597] ». De manière implicite, elle critique non seulement la position du roi de France qui a ordonné la rédaction du *Code noir* pour rendre l'esclavage légitime dans les colonies, mais aussi toute monarchie qui a acquiescé la pratique de ce commerce humain. En d'autres termes, la cupidité devrait se taire pour faire place à la raison et à l'amour de l'Autre.

Dans son discours, Olympe de Gouges interroge le paradoxe auquel est lié le discours clivant des colons qui justifie la traite transatlantique. Cela s'explique par les élans oratoires qu'elle développe dans ses réflexions sur la condition des nègres. Elle suppose que « S'ils [les Nègres] sont des animaux, ne le sommes-nous pas comme eux ? Et en quoi les Blancs diffèrent-ils de cette espèce ?[598] ». À travers ces questions oratoires, Gouges introduit dans son discours contre l'esclavage l'idée de l'unité de l'espèce humaine. Elle fait usage de comparaisons d'égalité pour montrer l'équilibre et l'unicité du genre humain. C'est pourquoi elle élève la voix en interpelant le bon sens des colons, afin de circonscrire la chosification et l'animalisation des Noirs. Elle s'indigne de cet affreux commerce et écrit : « Les vaincus ont été vendus comme des bœufs au marché. C'est devenu un commerce dans les quatre parties du monde[599] ». Elle dénonce ce système qui avilit l'homme et le réduit au rang d'un bien insignifiant bien dont on peut se débarrasser après usage.

Les réflexions déployées dans ce discours trouvent leur intérêt dans la défense de l'homme noir qui est victime de l'abus et de la cupidité. Cela contribue à accroître la prise de conscience sur un sujet qui était en contradiction avec les aspirations des Lumières. Ses constats et ses remarques sont adressés à l'égard de l'homme blanc ; cela se manifeste par l'implication affective. Car elle retrace d'une manière touchante la situation des Noirs dans les colonies. Ainsi son passage du singulier à l'universel constitue le fond d'une démarche très engagée. Elle démasque les ruses des Européens lorsqu'elle déclare :

> Je vis que c'était la force et le préjugé qui les avaient condamnés à cet horrible esclavage, […] Les Européens avides de sang et de ce métal

[596] Olympe de Gouges, *Réflexions sur les hommes Nègres, op. cit.*, p. 117.
[597] *Idem*.
[598] *Idem*.
[599] *Idem*.

> que la cupidité a nommé de l'or, ont fait changer la Nature dans ces climats heureux. […] nous exerçons la cruauté sur des hommes qui n'ont d'autre résistance que leur propre soumission[600].

Son écriture vient combler les sauts de l'intellect sur lesquels repose un raisonnement marqué par la subjectivité et l'idée de l'ambition. Elle stigmatise le discours convenu, réfute les mensonges, s'attaque au système arbitraire des colons pour rétablir la vérité. Cela renforce son ancrage idéologique et politique et son militantisme humaniste. Son discours est épris de compassion et suscite le pathos chez ses lecteurs, et cela peut s'expliquer par la nature de la thématique qu'elle aborde.

Devant les tribulations de la violence liée à la traite des Noirs et comme témoin oculaire des récits désastreux des maux de l'Amérique, Olympe de Gouges s'identifie comme un défenseur de ces opprimés. Son discours défait les certitudes qui ont été injustement instituées par l'entreprise coloniale. C'est dans cette optique qu'elle affirme : « C'était la force et le préjugé qui les [les Noirs] avaient condamnés à cet horrible esclavage[601] ». Son raisonnement vise à désavouer les préjugés fondés sur le racisme et sur les croyances à la malédiction divine que les Pères de l'Église catholique ont développées dans leur discours sur l'Africain.

Articulé avec une véhémence déclamatoire, la pièce théâtrale d'Olympe de Gouges sur le drame de l'esclavage des Noirs se démarque de celui de ses contemporains. Dans cette optique, Olivier Blanc explique que la *Chronique de Paris* du 29 décembre 1789 aurait rapporté qu'il y avait eu « peu de représentations aussi orageuses que celle de ce drame, […]. Vingt fois les clameurs opposées de deux partis dont l'un était protecteur, l'autre persécuteur ont pensé l'interrompre[602] ». Il semble que la *Chronique de Paris* rapporte les réactions des spectateurs lors de la première représentation de sa pièce théâtrale *L'Esclavage des Nègres* le 28 décembre 1789. Rappelons que *L'Esclavage des Nègres* est la première pièce écrite par une femme, à porter à la scène du théâtre français les réalités de l'esclavage des Noirs. Le discours de Gouges est singulier et engagé parce que Gouges est l'une des rares femmes à cette époque qui s'intéresse à la cause des Noirs.

À travers sa pièce théâtrale, Gouges éclaire les consciences sur le sort des Nègres en créant un effet persuasif chez les garants des valeurs universelles et un effet contraire au sein

[600] Olympe de Gouges, *Réflexions sur les hommes Nègres, op. cit.*, p. 117.
[601] *Idem*.
[602] *Chronique de Paris* du 29 décembre 1789 citée par Olivier Blanc dans *Olympe de Gouges des droits de la femme à la guillotine*, Paris, Tallandier, 2014, p. 97.

du lobby colonial qui était très actif dans le commerce et la traite des Noirs. Le discours de De Gouges vise une certaine transparence et l'impartialité pour traduire cette réalité historique. C'est dans cette approche qu'elle tente de déplacer le terrain sur lequel se sont développés les énoncés qui soutenaient l'esclavage, notamment certains récits des voyageurs et des négriers, comme nous l'avons déjà évoqué dans les chapitres précédents.

Dans la pièce de théâtre de De Gouges, deux personnages traduisent une ambiguïté substantielle, nommément Azor et Betsi. Le premier est valet et la seconde, une femme de chambre du gouverneur Saint-Frémont et sa femme. Ce couple de serviteurs ressemble au couple d'esclaves que forment Mirza et Zamore, cette ressemblance est vraie lorsque qu'on constate que le nom Azor est quasiment l'anagramme de Zamore. À travers cette association de catégories, Olympe de Gouges veut mettre en exergue l'idée de différents types de servitude. C'est aussi une manière d'accentuer son combat et sa rhétorique de protestation puisqu'elle condamne l'esclavage sans ambages.

Dès le premier acte, elle commence à présenter déjà une rhétorique de l'horreur liée à la traite des Noirs à travers l'image du vaisseau, lorsque Zamore dit à Mirza : « Dissipe tes frayeurs, ma chère Mirza. Ce vaisseau n'est point envoyé par nos persécuteurs, autant que j'en puis juger ; il est français, hélas ! Il vient se briser sur ces côtes et personne de l'équipage ne s'est sauvé[603] ». Ce vaisseau peut se percevoir comme le vaisseau négrier. L'indignation d'Olympe de Gouges contre cette cruauté peut se justifier par la volonté de sauvegarder l'ordre éthique qui était avili par le système inhumain de la traite et ses multiples errements. Dans les tirades, on remarque la manifestation de deux visions antithétiques incarnées dans le discours de deux personnages, Azor et Betsi, lorsqu'ils parlent du sort du couple des fugitifs, à savoir Zamore et Mirza. Azor rapporte que « On parle de les faire mourir sur le rocher de l'habitation ; je crois même qu'on fait les préparatifs de leur supplice[604] ». Ce discours est la représentation du châtiment réservé au nègre fugitif conformément aux dispositions du *Code noir*, notamment l'article 38 qui dispose :

> L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur son épaule; s'il récidive un autre mois pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et

[603] Olympe de Gouges, *L'esclavage des Nègres ou L'Heureux naufrage*, *op. cit.*, p. 5.
[604] *Ibid*., p. 25.

> il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et, la troisième fois,
> il sera puni de mort[605].

La référence implicite au *Code noir* dans cette œuvre théâtrale est une interpellation et une critique de la violence coloniale aux Antilles. Cependant, le discours de Betsi présente un autre regard par rapport à leur sort. Elle reconnaît : « Notre Gouverneur n'était point fait pour être un tyran[606] ». Cette affirmation traduit l'idée du maître tendre et respectueux. C'est l'image du bon maître, figure protectrice qui est mise en relief. De ce point de vue, le discours d'Olympe de Gouges se caractérise par une double manière de traiter l'esclave. C'est l'ambivalence liée à la question de la traite transatlantique et les principes émancipateurs des Lumières qui revient dans ses écrits.

L'esclavage des Noirs pratiqué par les Européens est un paradoxe. Cette idée est exprimée par le personnage de Mirza à travers cette réplique : « Nous sommes dans un pays de sauvages & les policés sont les plus durs[607] ». À travers cet oxymore « les plus policés sont les plus durs », *a priori*, elle remet en cause le modèle de l'homme civilisé et rationnel qui se distingue par les actes de violence. Elle s'attaque aux valeurs de la société éclairée et aux préjugés que celle-ci fait proliférer sur l'Altérité. Cela est perceptible également lorsque le personnage de Valère exprime sa reconnaissance à l'esclave Zamore qui vient de lui sauver la vie. Il n'imagine pas que cet esclave pouvait avoir plein de bonté et d'humanisme. On remarque qu'il y a un renversement des rapports conventionnels qui étaient établis entre maître et esclaves, entre « primitifs » et « civilisés ». Mais ce renversement de positions et d'attitudes renvoie aussi au discours de clôture du personnage littéraire de Moses comme nous l'avons relevé chez l'abbé Prévost. Dans ce registre, Gouges montre la dimension idéologique de son texte qui se définit comme un manifeste contre l'esclavage caractérisé par un ton pathétique.

La rhétorique anti-esclavagiste chez Gouges est un registre qui traduit la dénonciation de la violence et de la tyrannie inhérentes à la traite négrière. C'est une voix qui se prononce contre les intérêts des colons et se conjugue avec l'Europe éclairée qui critique ce système inhumain. Cette rhétorique consiste aussi à « trouver une troisième voie entre soumission à l'injustice et la violence des justiciers révoltés : c'est en s'exposant au sacrifice pacifique de leur propre vie que les héros de l'intrigue court-circuitent à la fois l'oppression ; l'esclavage et le grand

[605] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 166.
[606] Olympe de Gouges, *L'esclavage des Nègres ou L'Heureux naufrage*, *op. cit.*, p. 25.
[607] *Ibid*., p. 65.

marronnage meurtrier[608] ». Autrement dit, par les actes de bienveillance, par l'idée de la justice et par un dialogue possible entre le maître et l'esclave, on peut parvenir à éviter les mauvais traitements infligés à l'esclave. À travers sa pièce de théâtre, Olympe de Gouges veut interpeler et interpréter les malheurs de l'homme noir dans les colonies. Cette protestation littéraire contre l'esclavage est une révélation de la prise de conscience en France. C'est ce qui explique que la rhétorique de l'esclavage telle qu'elle est perçue dans les écrits de Gouges peut se comprendre comme une réflexion, une interrogation, concernant les voies d'accès au bien, à la justice et à la liberté des Noirs.

En revanche, la rhétorique de l'esclavage devient une méthode qui permet de mieux construire un discours qui non seulement persuade, mais expose aussi les violences des colonies pour inspirer plus d'humanité dans les traitements des esclaves. C'est dans cette même perspective que nous allons aborder la critique de cette institution chez Joseph Lavallée.

Dans son œuvre *Le Nègre comme il y a peu de Blancs* publiée en 1789, Joseph Lavallée réprouve le système de l'esclavage. Nous ne savons que très peu des choses de la vie de Joseph Lavallée[609], né près de Dieppe le 23 août 1747 et mort le 28 février 1816 à Londres. Les notices des dictionnaires biographiques sont très succinctes et répétitives sur la vie de Joseph Lavallée. La biographie la plus fiable, puisqu'il était franc-maçon, est celle que l'on trouve dans le *Précis historique de l'ordre de la Franc-maçonnerie […]. Suivi d'une biographie des membres les plus célèbres et d'un choix de discours et de poésies*[610]. L'article de Gérard Oberlé, « Un Noir, héros de roman en 1789 »[611] indique les écarts de Joseph Lavallée, notamment son penchant pour l'« amour grec ». Dans les *Mémoires* de l'Académie Stanislas, Jules Renaud explique que Lavallée serait présenté comme un démagogue du mouvement révolutionnaire[612]. En effet, les positions de Joseph Lavallée ne sont pas constantes. Elles varient avec les événements. Il sera royaliste, puis républicain, ensuite bonapartiste et anti-bonapartiste. Mais cela s'explique par l'expérience grandiose et tragique de la Révolution qui a dévoré ses enfants et terrorisé ses créateurs.[613]

---

[608] Rachel Danon, *Les Voix du marronnage dans la littérature française du XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 332.
[609] Carminella Biondi « introduction », dans *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit.*, p. vii.
[610] Jean Claude Bésuchet de Saunois, *Précis historique de l'ordre de la Franc-maçonnerie […]. Suivi d'une biographie des membres les plus célèbres et d'un choix de discours et de poésies*, tome II, Paris, Rapilly, 1829.
[611] Gérard Oberlé, « Un Noir, héros de roman en 1789 », dans *L'express*, 25 mai, 2011, p. 12.
[612] Jules Renaud, Nancy en 1790. *Esquisse des commencements de la période révolutionnaire*, dans *Mémoires de l'Académie Stanislas*, 1875, 4^e série, VIII, Nancy, Imprimerie Berger-Levrault et c^ie, 1876, p. 159-235.
[613] Carminella Biondi, « introduction », dans *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit.*, p. x.

Son œuvre *Le Nègre comme il y a peu de Blancs* développe un raisonnement rhétorique, il lie liberté et humanité pour plaider la cause des Noirs. Dans la préface du tome 1 de cet ouvrage, Joseph Lavallée précise que la plus noble des causes, la plus intéressante sans doute que l'on puisse plaider au tribunal de l'humanité, est celle des Nègres.[614] De ce point de vue, Joseph Lavallée rompt avec l'ironie de Montesquieu et celle de Voltaire sur le sort des Noirs vers les colonies. De prime abord, son discours s'oriente vers une approche humaniste puisque défendre la cause des Nègres revient à défendre la cause de l'homme.

Lavallée inscrit le Nègre dans la famille humaine et trouve sa cause défendable. Dans son texte, il se sert parfois du discours moral pour mieux réfuter les arguments de ses contemporains. Pour répondre indirectement aux théories de l'esclavage par nature et selon les climats, Joseph Lavallée affirme : « L'homme est cher à Dieu par les vertus qu'il professe, et non par les climats qu'il habite, il renonce sans remords aux lieux[615] ». Cette affirmation permet de trancher les énoncés qui se sont construits sur le socle de la différence, de l'exclusion de l'altérité et des conditions climatiques.

Dans sa démarche, il n'hésite pas à amplifier son discours en utilisant la gradation ascendante pour mieux traduire le désastre que vivent les Nègres dans les colonies. Son personnage principal Itanoko affirme : « L'esclavage ! Oh, fureur ! […]. Des fers, des coups, un travail éternel, la mort, voilà ce qui m'attend[616] ». Les exclamations, l'insistance et l'intonation de son propos sont liées à la description de cette réalité cruelle du commerce des Noirs et de leur sort observé dans les colonies. Pour mieux attaquer les coupables de ce commerce inhumain, il se sert de questions oratoires. Itanoka s'interroge : « Qui m'a fait esclave ? » ; et plus loin la réponse à sa question est : « L'argent de tes bourreaux, me répond une voix ». Plus qu'un monologue intérieur, Lavallée se défait des discours, du style et du ton de Voltaire. Dans sa plaidoirie, l'ironie fait face à un discours réaliste et engagé. Joseph Lavallée structure son discours par « la rhétorique du bon sens[617] », c'est-à-dire celle qui favorise l'égalité parmi les hommes. La rhétorique anti-esclavagiste chez Lavallée s'intègre dans la narration pour donner une dimension persuasive aux lecteurs.

Si nous avons abordé la question de la critique de l'esclavage chez ces deux auteurs, c'est pour montrer leur détermination et leur engagement de défendre la cause humaine, mais aussi pour souligner la différence de style dans la manière d'aborder le sujet de l'esclavage entre les

[614] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit*., p. 3.
[615] *Ibid*., p. 11.
[616] *Ibid*., p. 42.
[617] Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 96.

écrivains de la première moitié du XVIII^{e} siècle et ceux de la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Si chez les premiers écrivains, le discours est parfois structuré avec ironie, chez les seconds, la question est souvent abordée de façon directe et parfois au péril de leur vie, comme ce fut le cas d'Olympe de Gouges qui subira la guillotine pour avoir défendu la cause des minorités, notamment celle des Noirs et celle des femmes au XVIII^{e} siècle.

Le but visé par cette rhétorique sur l'esclavage n'est pas seulement de dénoncer un système cruel et inhumain, mais cela permet aussi d'attaquer de manière frontale les tenants de cette pratique qui était incohérente avec les valeurs de l'époque, afin d'amorcer son abolition. Ainsi, le discours de Lavallée et de Gouges se révèlent et s'interprètent comme un discours anti-esclavagiste. La liberté de ton et l'absence de préjugés chez ces auteurs déterminent l'élan objectif de leur discours. En s'appuyant sur la rhétorique, nous avons voulu montrer les mécanismes de persuasion mis en relief par ces deux auteurs pour décrire la réalité de l'esclavage et interpeler leurs contemporains sur la nécessité de rompre avec cette pratique déshumanisante.

VI.2- Un style littéraire aux affinités juridiques

Ce sous-chapitre tente d'établir une connexion entre le style littéraire et les emprunts du discours juridique utilisé chez Olympe de Gouges et Joseph Lavallée pour traduire la réalité de l'esclavage. Il s'agit de montrer comment le texte littéraire se sert de notions de droit et même de la rhétorique juridique pour aborder la question de la traite négrière dans les colonies. Dans *L'esclavage des Nègres ou L'Heureux naufrage* d'Olympe de Gouges et dans *Le Nègre comme il y a peu de Blancs* de Joseph Lavallée, la question de l'esclavage est parfois ponctuée par la représentation des procès des esclaves. Ainsi l'idée de la justice pour endiguer ce phénomène préoccupe l'opinion publique. Les personnages principaux des deux œuvres sont accusés de meurtre et doivent être jugés selon la loi prévue par le *Code noir*. Les procès s'organisent comme dans tous les tribunaux chargés de régler les contentieux.

Pour bien comprendre et mieux établir la relation entre le droit et la littérature, il convient de procéder d'abord par un rappel des faits fournis au procès représenté dans le roman de Lavallée, conformément au cheminement juridique. Pour explorer les réquisitoires et les plaidoiries, et étudier les cas des esclaves présumés coupables selon la loi du *Code noir*, nous nous appuyons sur la rhétorique judiciaire. Pour ce faire, nous allons nous intéresser aux règles de construction propres à la rhétorique judiciaire, notamment l'exorde, la narration, la division,

la confirmation, la réfutation, la péroraison, en nous focalisant sur les éléments de la preuve pour définir le coupable.

Chez Olympe de Gouges, le personnage principal, Zamore, a tué l'Intendant du Gouverneur des colonies par jalousie, alors que chez Joseph Lavallée, Itanoko est soupçonné d'avoir tué son ancien maître Urban. Conformément à la loi coloniale régie par le *Code noir*, ces meurtres doivent être punis. En vertu de l'article 33 qui stipule : « L'esclave qui aura frappé son maître, sa maîtresse ou le mari de sa maîtresse, ou leurs enfants avec contusion ou effusion de sang, ou au visage, sera puni de mort[618] ». Zamore est inculpé du crime ; les juges et les colons réclament justice pour montrer l'exemple à la colonie.

Dans la description des faits, Zamore explique qu'il a tué le commandeur parce que ce dernier le menaçait, par conséquent, il a fait valoir le droit à la légitime défense. L'accusé coopère sans difficulté et s'efforce de se justifier pour qu'il soit pardonné. Comme le spectre de l'erreur judiciaire[619] hante les tribunaux[620], le juge laisse la responsabilité au Gouverneur de prononcer la sentence finale sur le cas Zamore. Finalement, monsieur Frémont, le Gouverneur de la colonie et propriétaire de l'esclave présumé coupable, après l'examen des faits, décide d'accorder la grâce à son esclave et rend la liberté à tous les esclaves de l'île.

Dans cette perspective, Olympe de Gouges veut que la justice soit la seule voie qui certifie la culpabilité car elle peut transformer le doute en indulgence et peut parfois permettre l'acquittement.[621] Si nous mettons l'accent sur l'aspect de ce procès, c'est parce que ce texte littéraire brise des tabous et défait les convenances du système colonial. Olympe de Gouges construit son discours avec pour toile de fond la justice qui dépasse les clivages idéologiques pour restaurer la condition humaine des Africains esclaves dans les colonies. La rhétorique judiciaire utilisée par Gouges est un style qui suggère une autre manière d'aborder la question de l'esclavage. Autrement dit, elle s'attaque à loi coloniale, notamment celle du *Code noir*, en présentant le côté arbitraire de celle-ci.

---

[618] *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, dans Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 156.

[619] L'erreur judiciaire est toute décision de justice, de tout jugement par lequel le juge surmonte au terme d'un délibéré avec sa conscience, le doute méthodique qui l'habite. Doute mis en scène par le contradictoire, doute sur la procédure suivie, sur le fait litigieux, sur la preuve rapportée, sur le droit applicable, sur l'opportunité aussi de la décision à intervenir. Jean-Marc Varaut, « Erreur judiciaire », dans *Dictionnaire de la justice*, sous la direction de Loïc Cadiet, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 431-437.

[620] Jacques Vergès, *Justice et littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 71.

[621] Jacques Vergès, *Justice et littérature*, *op. cit.*, p. 78.

Contrairement au héros d'Olympe de Gouges, qui a commis un crime et reconnaît l'acte posé, et qui bénéficie de la grâce de son maître, chez Joseph Lavallée le héros tente de sauver son ancien maître nommé Urban agressé par deux Nègres fugitifs, mais celui-ci succombe aux blessures.

À travers son récit, Joseph Lavallée fait l'économie des faits en utilisant une rhétorique judiciaire pour mieux rendre palpables les faits. Itanoko, le personnage principal, est accusé du meurtre de son ancien maître et la justice coloniale doit se pencher sur la question et punir le coupable, comme le prévoit le *Code noir* dans son article 33. En examinant les faits, on découvre un indice compromettant sur le corps de la victime. Dans sa tentative de sauver son ancien maître, Itanoko avait utilisé un mouchoir pour panser les blessures de ce dernier. C'est cet élément que les juges retiennent comme une pièce à conviction pour inculper Itanoko du meurtre de son ancien maître. Après l'ouverture de l'audience, les juges émettent des réserves sur la preuve présentée et concluent que les preuves sont insuffisantes et décident d'atermoyer le procès. Cependant, le père Bruno, l'un des personnages du roman, parvient à trouver les vrais coupables de ce crime : les Nègres marrons que ce prêtre fréquentait régulièrement et connaissait très bien. Ces Nègres avouent leur crime et expliquent qu'ils ont agi par vengeance, parce qu'Urban les avaient ravis de leurs patries pour les plonger dans l'esclavage dans les Antilles.

Après avoir écouté ces déclarations, les membres du jury ont défini les responsabilités. Ils reconnaissent l'innocence d'Itanoko et saluent sa bonne volonté pour tenter de sauver son ancien maître. En examinant minutieusement les déclarations des nègres marrons, le juge déclare qu'« il n'y a que leur aveu et cet aveu se trouve détruit par un axiome de la loi qui dit : *Nemo perire volet*.[622] » Le jury déclare Itanoko non coupable, car son témoignage depuis la situation initiale conserve une authenticité qui est en rapport direct avec les faits. Dans cette conception, on comprend que la valeur persuasive est corrélée avec les faits[623]. Le juge décide également d'acquitter les deux nègres marrons, parce que ces derniers ont avoué leur forfait, et le juge affirme : « La vérité qui sort de la bouche des esclaves sauve les innocents[624] ». Dans cette optique, la décision du juge devient absolutoire[625]. Pour faire disparaître l'incrimination,

[622] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit*., p. 177.
[623] Emmanuelle Danblon, *La Fonction persuasive, anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 34.
[624] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit*., p. 176.
[625] Une décision absolutoire, est une décision juridique qui consiste à absoudre d'une peine, ou accorder un pardon en évitant de prononcer la condamnation.

le juge reconnaît les faits et les excuses du coupable et a recours à diverses circonstances atténuantes pour en diminuer la portée[626]. Si cette décision peut s'interpréter comme une alternative pour préserver la vie des esclaves, elle peut se comprendre aussi comme une technique oratoire utilisée pour persuader les colons qui se servent de la loi du *Code noir* de manière partiale pour condamner les esclaves.

Ce nouveau discours construit dans ces textes littéraires peut s'interpréter comme une dépénalisation des Noirs dans les colonies, en leur offrant un nouveau visage d'humanisme et d'universalisme qui rompt avec l'ordre colonial établi. Si la littérature s'est servie du style juridique pour retranscrire la réalité de l'esclavage en se reposant sur l'étude des cas, il appert que l'univers colonial était régi par les jugements arbitraires et l'abus de pouvoir. À travers une perspective juridique, ces textes littéraires énoncent des jugements sur les victimes, les coupables et leurs mobiles. Ils induisent et déduisent la validité ou non des alibis. En s'inscrivant dans un rapport logique entre juges et plaideurs, les textes littéraires traduisent l'état d'esprit qui régnait entre les esclavagistes et les anti-esclavagistes, entre maîtres et esclaves.

Si le style juridique s'invite dans la création littéraire dans ces textes, c'est pour mettre en évidence l'idée de la justice qui est fondée sur les valeurs[627] et celle de la liberté qui constitue une nécessité vitale pour les Noirs des colonies. Dans les deux cas de figure, les textes littéraires font une représentation de la loi coloniale structurée par le *Code noir*. Ces fictions critiquent le caractère arbitraire de ce texte juridique. Leur souci est de faire respecter les droits de chacun et d'organiser le procès selon des règles immuables. En d'autres termes, l'acte de justice doit d'abord correspondre à une impulsion humaine et naturelle, et non pas à l'application de principes abstraits[628]. À travers cette représentation, Lavallée veut faire du procès la création d'une tragédie sociale, en mettant en relief les errements du système colonial qui rend une justice inique dans les colonies.

Lavallée montre qu'il y a une autre manière de voir les fautes, et généralement une autre façon de percevoir autrui et la différence qu'il porte. Ces œuvres semblent devenir un lieu propice à la critique sociale, elles montrent une justice dupe, coupable, faillible et défaillante.

[626] François Martineau, *Petit traité d'argumentation judiciaire et de plaidoirie*, Paris, Dalloz, 2015, p. 321.
[627] Bertrand Buffon, *La Parole persuasive, Théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 454.
[628] Paul Aron, « Littératures judiciaires », *Textyles* [En ligne], 31 | 2007, mis en ligne le 15 septembre 2010, consulté le 09 février 2017. URL : http://textyles.revues.org/337 ; DOI : 10.4000/textyles. 337

Ainsi, la production d'un roman qui intègre les idées de la « procédure judiciaire[629] » devient l'idéal pour dénoncer les travers de la justice coloniale. Autrement dit, le procès dans ces œuvres n'est qu'un prétexte pour faire entendre la voix d'un réquisitoire contre l'injustice et l'inhumanité des peines disproportionnées prévues par le *Code noir*. Dans ce contexte, le procès de l'esclavage des Noirs renforce la critique de la traite à travers la représentation littéraire[630]. C'est pourquoi les potentialités dramatiques et narratives offertes par le procès servent de matrice à la création de fictions à la croisée du style judiciaire et du style littéraire.

Vu sous ce prisme, le style littéraire emprunte les éléments judiciaires de sa construction non seulement dans la rhétorique, mais aussi dans la façon de présenter les faits. Ainsi la démonstration judiciaire épouse la logique narrative. L'alliance entre les éléments du droit et de l'écrit littéraire a permis aux deux auteurs d'aborder la question de l'esclavage autrement. En recourant à ce mélange des genres, les auteurs ont voulu créer un pathos. C'est d'ailleurs ce qui explique que leurs œuvres sont caractérisées par une certaine sensibilité, et un ton très engagé pour défendre les Noirs, et plaider pour le respect de leur condition humaine.

Le discours juridique est bien imité dans ces œuvres littéraires. En optant pour ce style, les écrivains veulent défendre les principes et l'idée de la justice. Ainsi le discours littéraire est imprégné des notions juridiques telles que la liberté, l'égalité, la justice, ceci dans l'optique de défendre la liberté des Noirs aux Antilles.

En clair, en s'intéressant à l'idée du procès nous avons voulu mettre en évidence l'idée d'injustice et le côté arbitraire de la pratique de l'esclavage. Ce mélange de style et de genre dans ces œuvres ouvre un nouvel horizon qui consiste à s'attaquer au texte qui légifère la traite des Noirs et cela permet de se démarquer des textes littéraires de la première moitié du XVIII^{e} siècle qui abordaient la question de l'esclavage sous un autre angle. En s'inscrivant dans cette logique, ces œuvres s'intéressent plus à l'esprit de la traite et à ses méthodes qu'à une simple description du phénomène présent dans les sociétés européennes et leurs colonies.

Dans les types de discours qui font l'objet de notre analyse, il est indispensable de nous intéresser aussi au discours et à la position de l'Église sur la servitude des Noirs dans les

[629] L'expression procédure judicaire renvoie à l'ensemble des règles d'organisation judiciaire, de compétence, d'instruction des procès, d'exécution des décisions de justice et englobant la procédure administrative, civile et pénale.
[630] Amélie Chabrier, *Les Genres du prétoire : chroniques judiciaires et littérature du XIX^{e} siècle*, thèse de doctorat, soutenue à l'Université Paul Valéry de Montpellier III, 2013, p. 524.

colonies au XVIII[e] siècle, sachant que l'Église catholique a présenté la *Bible* pour garantir le salut des Nègres.

VI.3- La représentation religieuse de l'esclave

Investis d'une mission civilisatrice et ecclésiastique, les explorateurs coloniaux ont sollicité l'appui de l'Église pour évangéliser les territoires inconnus. C'est dans ce contexte qu'émerge progressivement la pratique de l'esclavage des Noirs aux Amériques. En Europe, l'esclavage a connu un renouveau avec le début de l'expansion européenne au XV[e] siècle. Le développement de l'esclavage à grande échelle a posé un problème moral au monde « civilisé ». Ces missionnaires, pour consolider la colonisation, trouvent très vite la justification dans la négation de l'humanité du Nègre ou, tout au moins, dans l'affirmation d'une infériorité qu'il revient au Blanc de corriger, en particulier par la conversion au christianisme. De ce fait, l'esclavage trouve son fondement théorique dans les écrits de certains catholiques, tel que l'évêque de Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet, qui soutient :

> Condamner l'esclavage, ce serait non seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois ; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de Saint Paul, de demeurer en leur état, et n'obliger point les maîtres à les affranchir[631].

L'esclavage des peuples inférieurs était autorisé par l'Église et elle encourageait le droit à la conquête au nom de l'Évangile. D'après le père Du Tertre dans *l'Histoire générale des Antilles habitées par les français* évoqué par Gilles Manceron, « la servitude est le principe du bonheur des esclaves[632] ». Les Pères de l'Église raisonnent pour rendre compte bibliquement de l'esclavage et renforcent le système de la traite au même titre que la monarchie absolue.

En 1764, le théologien Bellon de Saint-Quentin, dans une *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres,* démontre méthodiquement que la possession et le commerce d'esclaves ne sont contraires ni à la loi divine écrite, ni même à la loi de l'Évangile[633]. Le théologien estime que ce qui était vrai pour des esclaves des anciens patriarches qui vivaient sous la loi de la nature[634] comme ceux d'Abraham ou ceux des juifs en Égypte, des Grecs et des Romains doit

[631] Jacques-Bénigne Bossuet, « Avertissements aux protestants », cinq avertissements, dans *Œuvres complètes*, tome 3, sous la direction de Lachat, Paris, Vivès, 1863, p. 437.
[632] Jean-Baptiste Du Tertre *Histoire générale des Antilles habitées par les français*, [1667] cité par Gilles Manceron, dans *Marianne et Les Colonies*, Paris, La Découverte, 2003, p. 34-35.
[633] Jean Bellon De Saint-Quentin, *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres*, Paris, 1764, p. 3.
[634] Jean Bellon De Saint-Quentin, *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres, op. cit*., p. 5.

également le demeurer pour les Nègres de Guinée et les Indiens d'Amérique. En d'autres termes, l'esclavage et la traite des Noirs ne violent pas la loi divine. Il est important de rappeler que l'esclavage est un vieux phénomène auquel l'Église était confrontée depuis ses origines. C'est dans cette optique qu'Alphonse Quenum affirme : « On serait tenté de dire que l'attitude de l'Église à l'égard de la traite négrière s'inscrit dans cette hésitation à se définir doctrinalement face à ce phénomène de longue durée qu'est l'esclavage[635]. Sur le plan historique, l'esclavage fait partie intégrante des anciennes sociétés.

Sur le plan religieux, certains versets dans l'Ancien et le Nouveau testement démontrent l'existence de l'esclavage. Certains responsables de l'Église le pratiquent, sans pourtant le remettre en cause. Face à cette contradiction entre l'esclavage dans les versets bibliques et la religion chrétienne qui enseigne l'amour du prochain, la sincérité du message d'évangélisation dans les colonies et auprès des esclaves suscite un questionnement. Compte tenu du fait, l'Église pouvait-elle considérer les Africains et les Indiens comme des hommes au même titre que les Européens ?

Cette interrogation nous permet d'explorer les positions paradoxales adoptées par l'Église qui alternent entre l'acceptation de la traite négrière et la possibilité d'accorder la liberté aux esclaves africains dans les colonies au nom du christianisme. En intégrant la dimension variable du discours des *Saintes-Écritures* qui était utilisé non seulement pour justifier l'esclavage et la traite des Noirs, mais aussi pour les combattre pendant la période coloniale. Nous allons nous appuyer sur les écrits bibliques, leur interprétation par les pères de l'Église et certains missionnaires au XVIII^{e} siècle en insistant sur l'interprétation de ces écrits par ces derniers, en établissant la relation avec les idées humanistes de l'époque.

L'une des missions assignées par Jésus-Christ à ses apôtres, était de propager l'Évangile à travers le monde, comme le rapporte le livre de Mathieu : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit[636] ». Au moment de la constitution des colonies, le clergé et l'État ont vu une possibilité d'évangéliser le peuple inconnu conformément à cette recommandation des écrits bibliques : « Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création[637] ». Ceci dans l'optique d'éradiquer le paganisme. Mais avant l'entreprise

[635]Alphonse Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique, du XV^{e} au XIX^{e} siècle*, Paris, Karthala, 1993, p. 10.
[636] *Mathieu* 28, versets 19-20.
[637] *Marc* 15, verset 16.

coloniale, l'esclavage apparaissait déjà dans l'Ancien et le Nouveau Testaments comme une pratique légitime et naturelle.

Cependant, l'attitude de l'Église à l'égard de l'esclavage et les prises de position des missionnaires ont donné lieu à des interprétations fort divergentes. L'assimilation de l'Africain à l'esclave par malédiction dans le discours religieux trouve ses fonts baptismaux dans l'interprétation du mythe biblique de Cham et certains passages bibliques par les pères de l'Église. C'est dans ce contexte religieux que le discours religieux invite l'esclave en Amérique à l'obéissance, et prêche également la soumission de l'esclave à l'égard de son maître. En faisant référence à certains passages bibliques, à l'instar de l'Épître à Tite : « Que les esclaves soient soumis en tout à leurs maîtres, qu'ils cherchent à leur plaire, évitant de les contredire, qu'ils ne détournent rien et montrent toujours parfaite fidélité, afin de faire honneur en tout à la doctrine de Dieu notre Seigneur[638] ». Le missionnaire colonial utilise l'Évangile pour faire accepter à l'esclave sa condition.

Le texte biblique, ouvrage qui véhicule les valeurs morales mentionne aussi la pratique de la servitude. Dans son Épître aux Colossiens, où on peut lire : « Esclaves, obéissez en toutes choses à vos maîtres selon la chair, non pas seulement sous leurs yeux, comme pour plaire aux hommes, mais avec simplicité de cœur, dans la crainte du Seigneur[639] ». La question de l'esclavage est aussi présente dans 1 Timothée chapitre 6 verset 2. À ce sujet, on peut lire : « Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude regardent leurs maîtres comme dignes de tout honneur, afin que le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés[640] ». L'esclavage évoqué par ces textes bibliques a servi de référent au discours religieux d'esclavage. Le discours religieux, pendant la première moitié de l'ère coloniale, ne s'est pas débarrassé de son héritage plus ou moins inconscient de légitimer la déshumanisation.

Sur le plan idéologique, le discours religieux trouve des justifications de la traite des Nègres dans son propre champ. En s'appuyant sur les mythes fondateurs, la religion explique la condition des Noirs par le discours maléfique proféré par Noé à l'endroit de son fils Cham. Raoul Allier, Doyen de la faculté libre de théologie protestante de Paris, dans son étude « Une énigme troublante, la race nègre et la malédiction de Cham[641] », tente en 1930, de déconstruire

[638] *Tite* 2 verset 1-10.
[639] Colossiens 3 verset 22.
[640] 1Timothée 6 verset 2.
[641] Raoul Allier, « Une énigme troublante, la race nègre et la malédiction de Cham. », dans *Les Cahiers Missionnaires*, n° 16, Paris, Sociétés des missions évangéliques, 1930.

ce discours convenu et savamment propagé par certains chrétiens dans l'Église catholique. Pour cet intellectuel français, avant le XVI[e] siècle, on ne trouvait pas la moindre allusion de la malédiction de Cham chez les Chrétiens. Mais selon les critiques catholiques, c'est Luther qui l'aurait introduite, dans son commentaire du livre de la *Genèse*. Ainsi, l'idée a été fortement reprise au XVII[e] siècle. Mais certains chercheurs ne semblent pas s'accorder sur cette version des faits. Roger Buangi Puati explique, dans *Christianisme et traite des Noirs*, que l'idée proviendrait plutôt de Jean-Louis Hannemann, un protestant hollandais, qui dans sa dissertation écrite en 1677, intitulée *Curiosum scritinium nigritudinis posterorum cham, e.i. Aethiopum,* aurait affirmé que tous les habitants des Indes néerlandaises étaient des descendants de Cham[642]. Et ces derniers auraient été pris dans la prétendue malédiction qui les condamnait à la servitude. La transposition de la malédiction de Cham sur les Nègres, de ce point de vue, devient un moyen pour les Occidentaux en quête de justification de leurs mécanismes de domination et de l'exploitation de l'Autre. En s'appuyant sur les arguments physiques et théologiques pour justifier la traite des Noirs, l'Église s'en est accommodée. Ainsi, le mythe biblique s'est conformé dans certaines circonstances aux préjugés coloniaux et au discours littéraire stéréotypé du XVIII[e] siècle.

Dans sa déclinaison historique et sociale, le discours religieux sur la traite des Noirs est conforme aux *Saintes-Écritures*. En effet, avant le XVIII[e] siècle, le missionnaire ne s'investit pas dans une lecture herméneutique rigoureuse pour déconstruire le discours idéologique, et répandre les vraies connaissances, afin d'inventer d'autres discours dont le dynamique transcende le discours convenu. L'Église s'est accommodée aux exigences établies par le système colonial pour accréditer l'esclavage des Noirs.

À la place de l'obligation morale et de la conscience religieuse, on décèle l'empreinte d'une contribution à l'asservissement des êtres qui étaient réservés à la rédemption et au salut de l'âme. Pour Alphonse Quenum, « l'Église catholique a eu, de toute évidence, du mal à intervenir de façon claire contre la traite parce que sa théologie morale à propos du phénomène social qu'est l'esclavage ne sut pas trouver un fondement autonome[643] ». De ce point de vue, la position de l'Église semble complexe puisqu'elle présente des ramifications profondes avec le

[642] Roger Bungi Puati, *Le Christianisme et la traite des Noirs*, Saint-Maurice, éditions Saint-Augustin, 2007, p. 197.
[643] Alphonse Quenum, « Regard chrétiens sur l'esclavage et la traite des Nègres, l'action des Papes au XIX[e] siècle », dans *Déraison, esclavage et droit, les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, sous la direction d'Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins, Paris, Éditions Unesco, 2002, p. 209.

reste de la société. Ce faisant, les formules théologiques et des allégations scripturaires se combinent avec les expressions stéréotypées imposées par l'orthodoxie[644] du système colonial pour justifier la servitude des Noirs.

Dans ses contradictions, l'Église ne parvient-elle pas à expliquer pourquoi baptiser un peuple maudit et donc voué à la condamnation ? À travers ces incohérences internes, on s'étonne qu'une institution dotée d'une morale religieuse qui condamne les penchants naturels puisse encourager l'appât du gain dans les institutions du commerce des Noirs. L'existence de cette réalité au sein du christianisme se perçoit comme une transgression de ses propres valeurs.

Le discours religieux ne s'est pas intéressé à la dimension anthropologique du Noir, mais au statut qu'il incarne dans les colonies. L'idéal commun de ce discours reste l'assujettissement des esclaves africains sur le plan spirituel et physique. Ainsi le discours religieux et le discours colonial peuvent-ils se percevoir comme une sorte de convergence sur l'idée d'asservir les Africains. Selon Oruno Denis Lara, « [Ces] religieux étaient animés par une seule motivation : faire fortune et faire fortune au plus vite[645] ». Cette assertion est d'autant plus justifiée lorsqu'on connaît la fonction essentiellement économique de l'Africain dans les Antilles à cette époque.

Malgré l'expansion du christianisme et sa prétendue charité, l'homme religieux trouve que l'asservissement des Noirs est légitime : c'est le moyen le plus assuré de les instruire dans la vraie religion et d'assurer le salut de leur âme[646]. Cette réalité était assumée par la religion catholique, apostolique et romaine. L'esclave au regard de l'Église était un être à façonner, à remodeler, et qu'il fallait conférer à un certain statut, mieux, il fallait le sculpter selon les canons et à la conception européenne. Selon cette conception, Jean Mpisi affirme : « Les droits divins et humains autorisent l'achat et la vente des Nègres pour les convertir au christianisme[647] ». En effet, la traite des Noirs se déroule sous la coordination rectiligne de l'Église. On constate, dans ce phénomène, une certaine interdépendance entre les préceptes religieux et la pratique de l'esclavage. Dans cette perspective, la conception humanitaire de l'Église devient une utopie étant donné que l'acte d'amour envers son prochain n'a pas été pris à la lettre par certains hommes religieux dans les colonies.

---

[644] Henri Busson, *Littérature et théologie, Montaigne, Bossuet, La Fontaine, Prévost*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 68.
[645] Oruno Denis Lara, *La Guadeloupe dans l'histoire. La Guadeloupe physique, économique, agricole, commerciale, financière, politique et sociale. 1492-1900*, [1re édition 1922], Paris, L'Harmattan, 1999, p. 72.
[646] Patricia Gravatt, *L'Église et l'esclavage*, *op. cit.*, p. 84.
[647] Jean Mpisi, *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 110.

En s'intéressant à cette conception utopique, Voltaire présente l'état miséreux du Nègre de Surinam, lorsque le Nègre répond à Candide sur son état en ces termes :

> Les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germains. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible[648].

Dans la présentation des faits par l'esclave, le contact avec la religion a créé un bouleversement et son raisonnement montre que la traite dont les Nègres sont victimes relève des motivations raciales. Car les « fétiches hollandais » qui l'ont converti lui disent tous les dimanches qu'ils sont tous « enfants d'Adam », alors que l'homme européen a l'hégémonie au nom de cette même religion. À la lecture de cet utopisme religieux, Ibrahim Amidou affirme : « La supériorité de la race blanche qui doit christianiser et civiliser la race noire est une réalité qui montre que le mythe du nègre depuis l'époque romaine a été colporté dans le christianisme jusqu'à l'institution de l'esclavage[649] ». Cela explique que la supériorité religieuse, culturelle et raciale ressort fortement chez les Européens, et leur condescendance à l'égard des autres peuples reste présente dans la conception de l'Église au XVIII^{e} siècle.

Dans *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* publiées en anglais en 1787, l'un des premiers textes écrit par un ancien esclave noir, son auteur Ottobah Cugoano insiste sur cette incohérence à travers les parallélismes sémantiques qui structurent son œuvre. L'auteur pense que « les nations éclairées et civilisées sont encore plus barbares que les nations sauvages et ignorantes[650] » car, estime-t-il, « Retenir les Nègres dans les fers, c'est donc transgresser les commandements de Dieu lui-même[651] ». De ce point de vue, la position des missionnaires dans les colonies face à ce phénomène est en contradiction avec les principes qu'ils défendent. Le discours paradoxal de l'Église qu'Ottobah Cugoano met en évidence dans ce texte réitère l'idée obsessionnelle de la transgression des lois de la Bible par les marchands des Nègres. C'est pour cette raison qu'il affirme que « L'inconséquence des Européens est manifeste ! Ils croient à la *Bible* et ne pratiquent pas ses préceptes[652] » Il y a entre le dire et le faire, ou entre la théorie et la pratique un problème d'incompatibilité.

---

[648] Voltaire, *Candide ou l'Optimisme*, *op. cit.*, p. 65.
[649] Ibrahim Amidou, *Évolution de la représentation de l'Afrique et des Africains dans l'encyclopédie de Diderot et au cours du siècle des Lumières, Le roman d'un spahi de Pierre Loti et Voyage au Congo de Gide, humanise, exotisme et colonialisme*, *op. cit.*, p. 60.
[650] Ottobah Cugoano, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*, *op. cit.*, p. 75.
[651] *Ibid.*, p. 60.
[652] *Ibid.*, p. 69.

La position de l'Église concernant l'esclavage des Noirs peut se comprendre dans une perspective plus ou moins conservatrice, parce que « la majorité des gens n'était pas disposée à faire de cet Évangile la règle suprême de leur vie morale[653] ». Autrement dit, la société était liée par toutes ses habitudes à l'institution de l'esclavage.

Une critique contemporaine de cette position trouve un écho chez Yves Charbit, qui souligne que les contradictions du clergé et des hommes politiques de l'époque à proscrire cette institution étaient liées aux influences du système ploutocratique. Il relève : « Cet intérêt réside surtout dans l'analyse du fonctionnement des pouvoirs civils et religieux. Il montre comment l'autorité royale est en fait neutralisée par les planteurs, tandis que l'action moralisatrice du clergé se heurte à leur toute-puissance[654] ». En se focalisant sur le contexte politique de l'époque, Claude Prud'homme explique également cette hésitation de proscrire l'esclavage par la crainte de donner l'impression de céder à la pression britannique et à la volonté de ne pas se désolidariser des nations catholiques qui possédaient des colonies à esclaves[655]. Ces forces endogènes, au vu de la morale, ont contribué à entacher le discours de l'Église plus encore lorsqu'on sait que la traite transocéanique était aussi pratiquée par les chrétiens.

Dans une Europe qui clame l'égalité et la liberté de tout le genre humain, le discours sur l'esclavage au sein de l'Église ne se fait que tardivement avec l'abbé Henri Grégoire en France. En Angleterre les protestations avaient déjà commencé un peu plus tôt avec les protestants et les Quakers et le message revêtait de plus en plus une consonance philanthropique, fustigeant le drame social que constitue l'esclavage. Un autre philanthrope, qui va se distinguer à la fin du siècle est l'abbé Febue, qui plaide en faveur des Noirs en 1778. Pour lui, l'esclavage « blesse les loix mêmes de la religion qui commande de regarder tous les hommes comme nos frères, de les secourir et de leur faire tout le bien que nous désirions pour nous-mêmes[656] ». Ce discours se conjugue avec certains principes des Lumières qui placent l'homme et son cadre social au centre de leurs préoccupations. Ainsi ce discours se complète avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen promulguée en 1789, notamment en son article 1 qui stipule : « Les

---

653 Jamson Persons Russell, *Montesquieu et l'esclavage, étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 104.

654 Charbit Yves, « Antoine Gisler l'esclavage aux Antilles françaises (XVI^e-XIX^e siècles). Contribution au problème de l'esclavage. », dans *Population*, 40^e année, n°6, 1985. p. 1004.

655 Claude Prud'homme, « l'Église catholique et l'esclavage : une aussi longue attente », dans *Esclavage et abolitions dans l'océan indien (1723-1860)*, textes réunis par Edmond Maestri, Saint-Denis, L'Harmattan, 2002, p. 83.

656 L'Abbé Febue, *Essai philanthropique sur l'esclavage des Nègres*, Berne, La Société Typographique, 1778, p. 46.

hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune[657] ». Ce nouveau discours mentionne le caractère sacré de la dimension humaine, par conséquent, la préservation de celui-ci revêt une importance majeure.

Dans ce sous-chapitre, nous retenons que les missionnaires du XVIII[e] siècle se sont appuyés sur le texte biblique pour justifier ou condamner l'esclavage des Noirs. En prônant la tolérance et le respect des maîtres au nom des principes religieux, il en résulte que ce discours cachait une certaine volonté de puissance. Nous avons montré que dans la forme d'évangélisation il y a une sorte de « violence symbolique »[658]. En prenant en compte les forces en présence, nous avons constaté que le religieux colonial était parfois influencé par les opinions esclavagistes, ceci explique donc sa position hésitante à condamner l'esclavage des Noirs. Cependant, notre analyse nous a permis de cerner le discours hétérogène du religieux colonial. En nous intéressant au paradoxe de ce discours, nous remarquons que certaines instances religieuses optent pour l'exploitation effrénée de l'homme noir, tandis que d'autres s'insurgent contre la servitude en se fondant sur le discours humaniste et moral enseigné par la *Bible*. Car ils estiment que l'esclavage devrait être condamné dans son principe et dans toutes les situations où on le rencontrerait. Cette démarche consisterait à proscrire le relativisme sur la condition des Noirs dans les colonies. Ce discours variable sur le Nègre et sa condition est souvent confronté aux préjugés très discriminatoires et influence la perception anthropologique de l'Autre.

Enfin, nous avons montré que mettre en avant la religion catholique, c'était s'assurer de sa prééminence, c'était aussi un outil de propagande qui a facilité l'exploration des côtes de l'Afrique non en tenant un discours d'esclavagiste, mais un discours messianique, en profitant de l'esclavage des Noirs. La présence de la religion a servi de support moral aux œuvres esclavagistes de la France. La représentation religieuse de l'esclave, au siècle des Lumières, alterne entre la vision traditionnelle de l'esclave héritée des philosophes de l'Antiquité, qui acceptaient l'esclavage comme institution légitime d'une part, et celle défendue par certains

[657] Déclaration de droit de l'homme du citoyen de 1798.

[658] Le concept « violence symbolique » est très présent dans la sociologie de Pierre Bourdieu. Ce concept s'inscrit dans la famille des phénomènes symboliques à savoir pouvoir symbolique, domination symbolique, révolution, etc. La violence symbolique nécessite la participation des dominés à leur propre soumission ; c'est là sa principale particularité et son inquiétante originalité. Pour s'exercer, la violence symbolique requiert, la complicité de l'agent social qu'elle prend pour cible.

philosophes des Lumières qui proclamèrent le respect de la liberté naturelle qui devint une valeur absolue et universelle.

En suivant l'histoire de la traite des Noirs, le second point de vue semble progressivement influencer la position de l'Église qui, au demeurant, finira par réactualiser son discours et à s'accommoder à ses principes qui prônent l'unité dans le Christ et l'égalité de tous devant la religion catholique, apostolique et romaine.

Le discours religieux au XVIII^{e} siècle a largement contribué à la stigmatisation du Noir à travers une abondante exégèse des mythes issus de la *Bible*. Quant à la question de l'esclavage, l'Église, pendant la première moitié du XVIII^{e} siècle, s'est montrée non seulement indifférente face à la condition des Noirs dans les Antilles mais elle a aussi contribué à l'avilissement tant sur le plan physique que sur le plan spirituel des Noirs. L'Église chrétienne n'a pas hésité à exploiter les Noirs pour les besoins de la paroisse et l'entretien du personnel religieux malgré la morale qu'elle a longuement prônée. Cette analyse montre la position contradictoire du discours sur l'esclavage au sein de l'Église chrétienne pendant le siècle des Lumières. L'attitude de ces hommes d'Église et de foi par rapport à la condition de l'homme noir est double, faite tantôt d'ouverture et d'assimilation, tantôt de méfiance et de rejet.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette partie, il était question d'étudier le discours ambivalent du siècle des Lumières sur l'esclavage. Pour mieux aborder cette question, nous nous sommes appuyés sur les récits des voyageurs, le discours des philosophes, les réflexions des encyclopédistes et les énoncés de certains auteurs sur la question de l'esclavage au XVIII^{e} siècle. Dans notre argumentaire, nous avons démontré que les récits de voyageurs au siècle des Lumières faisaient une certaine propagande de l'esclavage en distillant certains schèmes de représentations sur les Africains, sur leurs cultures, leur organisation politique, leur théogonie, pour mieux justifier leur servitude et l'implantation du christianisme par les Européens. Dans cette séquence, nous avons adjoint certains récits des négriers, qui constituent à notre regard une source indispensable pour analyser la question de l'esclavage. Nous avons démontré que ces textes étaient des œuvres engagées, en faisant ressortir leur grande implication idéologique de la traite négrière. S'agissant du discours des philosophes sur l'esclavage des Noirs, nous avons retenu que les réflexions des philosophes sur ce sujet varient selon les centres d'intérêts de chacun et leurs discours sont hétérogènes. Si certains utilisent l'ironie et parfois justifient l'esclavage à l'état

de nature en mettant l'accent sur les différences culturelles, d'autres prennent des positions catégoriques pour critiquer cette servitude au nom des droits naturels. Nous avons également expliqué cette ambivalence chez les philosophes par l'implication personnelle de certains dans cette entreprise deshumanisante. Lorsque nous avons établi la relation entre leurs discours sur l'homme africain et sa condition dans les colonies, le contraste qui en résulte traduit la position ambivalente des philosophes à ce sujet. Cependant, la pluralité de leurs voix a eu un écho au sein de la société occidentale. Notre étude sur les types de discours sur l'esclavage au XVIII^{e} siècle s'est intéressée aux réflexions des encyclopédistes sur cette question. Dans les entrées qui ont été soumises à notre étude, nous retenons que l'esclavage des Noirs chez les encyclopédistes est pensé pour assurer la continuité de l'exploitation des colonies. Notre analyse a montré que les rédacteurs de l'*Encyclopédie* sur la question de l'esclavage se sont appuyés sur le discours de leurs contemporains et certaines théories scientifiques pour élaborer leur opinion sur la question. Au-delà de cet aspect, il en résulte que la critique adressée à cette pratique visait aussi à faire promouvoir le respect des droits naturels qui, à cette époque, incarnaient et véhiculaient un certain humanisme. Dans cette étude, nous nous sommes aussi focalisés sur la critique de l'esclavage dressée par certains auteurs vers la fin du XVIII^{e} siècle. Nous avons privilégié la démarche critique en mettant l'accent sur la législation qui a autorisé l'esclavage des Noirs dans les colonies de l'Amérique. Nous avons montré qu'il y avait aussi une autre forme d'ambivalence dans le discours sur l'esclavage, en nous référant au contexte européen de l'époque qui condamnait les préjugés et prônait la tolérance, quand d'autres types de discours encensaient la servitude. Nous retenons aussi le rôle de l'Église dans la pratique de l'esclavage des Noirs, en relevant l'emprise de l'Église catholique sur les esclaves. Aussi, observons-nous la position ambivalente adoptée par l'Église entre ses principes et les esclaves noirs convertis au christianisme.

Après l'abolition de l'esclavage en 1794 en France, il a été rétabli par Napoléon en 1802. Dans la partie suivante, nous allons nous intéresser aux débats politiques et aux discours littéraires entre la Révolution française, l'abolition de 1794 jusqu'à son rétablissement en 1802 par Napoléon, et nous examinerons aussi l'impact de ces décisions dans les colonies.

TROISIÈME PARTIE : L'HÉRITAGE DES LUMIÈRES ET L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE : LE DISCOURS POLITIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

Dans la troisième partie de notre travail, l'étude porte sur les discours politique, anthropologique et littéraire de la Pré-révolution jusqu'au rétablissement de l'esclavage en 1802. Nous démontrons la part des idées des Lumières dans le combat contre l'esclavage à la fin du XVIII^{e} siècle, nous examinons leur empreinte dans les œuvres littéraires et dans le discours politique. Comment cet héritage a-t-il été revisité et réapproprié par certains écrivains et hommes politiques ? Sans pourtant prétendre établir un panorama exhaustif, nous explorerons les éléments qui définissent cet héritage de façon réelle ou utopique. L'héritage peut s'entendre ici comme les courants de pensée ou les valeurs que les Lumières ont léguées aux générations suivantes pour forger une identité. Cet héritage est une substance dont certains écrivains se sont imprégnés pour aborder la question de l'esclavage des Noirs. Nous examinerons, en particulier, les positions de l'Abbé Grégoire, d'Olympe de Gouges, et nous montrerons comment leur discours a contribué à une prise de conscience de la condition des Noirs et à l'abolition de l'esclavage. En suivant la même démarche, nous allons également nous pencher sur les mesures politiques qui furent prises pour intégrer l'homme noir dans la sphère politique lors de la « Constituante » et pendant la « Législative » tout en réorientant le regard vers le passé et en nous servant du discours des Lumières comme fil conducteur. Enfin, notre étude se proposera d'examiner la création littéraire. Nous étudierons la mise en fiction du Nègre avant l'abolition de l'esclavage de 1794, et après celle-ci, tout en privilégiant l'empreinte du discours des Lumières dans ces textes avec les similitudes et les ambivalences qu'il conviendra de dégager. Cette réflexion vise à comprendre l'évolution du débat sur la question de l'esclavage des Noirs à la fin du XVIII^{e} siècle, son impact sur les colonies et les nouvelles figures qui ont émergé à la veille de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, jusqu'au rétablissement de l'esclavage en 1802 par Napoléon. Cette partie nous permet de comprendre, au-delà des représentations littéraires et des discours politiques, une vision du monde et la conception de l'histoire et de l'altérité, telles qu'elles furent élaborées au XVIII^{e} siècle.

CHAPITRE VII. LE DISCOURS ANTHROPOLOGIQUE ET L'IDÉE D'ÉGALITÉ

Dans ce chapitre il sera question d'examiner les modèles anthropologiques de la France des Lumières et de la Révolution jacobine de la fin du XVIII[e] siècle, mis en avant par Joseph Lavallée et Olympe de Gouges, et par des hommes politiques tels que l'abbé Grégoire. Puis, nous étudierons la mise en rapport du discours d'abolition de l'esclavage et du devenir des Nègres nouvellement émancipés dans les colonies.

VII.1- L'égalité et la tolérance anthropologiques : Joseph Lavallée et Olympe de Gouges

Dans cette partie, nous aborderons la réflexion anthropologique sur le Noir chez Lavallée et chez Olympe de Gouges. Dans les écrits de ces derniers, le discours sur l'homme noir occupe une place centrale. Étaient-ils influencés par une certaine négrophilie ? Ou manifestaient-ils juste une marque de leur amour pour l'homme ? Jusque-là, rien ne nous permet de répondre par l'affirmative. Dans leur discours, le dénominateur commun reste l'homme, son statut et son caractère monogéniste. C'est dans ce registre que nous comptons analyser leurs réflexions en les appliquant à la question de l'esclavage des Noirs au XVIII[e] siècle. Pour comprendre l'idée de l'homme dans ce contexte, nous nous intéressons d'abord à l'article « anthropologie » que le philosophe Jean-Baptiste Robinet rédige en 1778 dans le *Dictionnaire universel des sciences morales*[659] :

> L'anthropologie est proprement cette branche importante de la science philosophique qui nous fait connaître l'Homme sous ses différents rapports physiques et moraux. Elle nous apprend à connaître l'origine de l'homme, les divers états par lesquels il passe, ses qualités ou affections, ses facultés ou actions, pour en déduire la connaissance de sa nature, de ses relations, de sa destination, et des règles auxquelles il doit se conformer pour y répondre convenablement. L'anthropologie tient ainsi à toutes les sciences[660].

Cette définition traduit en partie l'émergence d'un nouveau discours scientifique sur l'homme. Mais ce discours reste encore hésitant sur le caractère anthropologique d'autres

[659] Jean-Baptiste René-Robinet, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique ; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, Londres, chez les Libraires associés, 1777.
[660] *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique ; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, tome V, *op. cit.*, p. 333.

habitants de la terre, plus précisément les Indiens d'Amérique et les Nègres d'Afrique. Dans une période où l'on développe les thèses sur la dégénérescence de l'homme non-européen qui serait l'envers de la civilisation, le discours anthropologique présente encore des savoirs lacunaires sur l'homme africain. Ces incertitudes et ces tâtonnements rendent le discours complexe, et des tendances diverses se soldent par les marques de préjugé, dont se font l'écho les premières taxonomies qui vont engendrer une hiérarchisation des races.

Dans cette nomenclature, les Nègres, les Esquimaux, les Hottentots, les Américains sont mis à l'écart parce qu'ils n'étaient pas Européens, mais également leurs mœurs et leurs institutions diffèrent des autres peuples par leur statut et leur nature, et surtout par l'apparence de ces derniers. De Joseph-François Lafitau à Cornelius de Pauw, de Buffon à Linné, l'énigme sur le caractère humain des Indiens et des Nègres ne cesse d'être posée.

Dès lors, le principe d'égalité est mis au second plan par un certain nombre de discours scientifiques. Mais au-delà de ce discours qui tente de comprendre l'homme, il y a aussi des écrivains assumés, qui, au nom de l'humanité, revendiquent l'égalité entre les hommes et la liberté pour tous. Leur discours est souvent marqué par un sentiment de philanthropie, à l'instar de Gouges et de Lavallée. Leur vision de l'homme se conjugue avec le principe d'égalité conformément au discours de certains philosophes des Lumières et en rupture avec « la description horizontale[661] » élaborée par certains récits de voyageurs.

Partant de l'idée de l'homme, Joseph Lavallée se préoccupe du sort de l'esclave africain dans les colonies. Dès la préface de son roman, il affirme : « La plus noble des causes, la plus intéressante sans doute que l'on puisse plaider au tribunal de l'humanité, est celle des Nègres[662] ». Le Nègre, cet homme longtemps ignoré, mal défini, très peu considéré comme être humain, trouve son acceptation dans les écrits de Lavallée. Dans cette perspective, on observe une volonté de porter un regard nouveau sur les Africains. Dans la suite de sa préface, il dévoile son ambition en affirmant : « Je ne me suis donc chargé que de faire aimer les Noirs[663] ». De ce point de vue, Joseph Lavallée ne se définit pas seulement comme un véritable philanthrope ou un anti-esclavagiste, il se distingue aussi par une certaine sensibilité négrophile.

[661] Francis Affergan, *Exotisme et altérité, essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 13.
[662] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit.*, p. 3.
[663] *Ibid*., p. 5.

Pour faire aimer les Noirs à ses contemporains, il s'attaque au sentiment de condescendance bien ancré dans la société européenne de l'époque. Il entend ainsi faire émerger une prise de conscience de la présence et du caractère humain des Nègres. Dans un discours aux accents prophétiques, il justifie les actions de son héros en soulignant : « les traits détachés de la vie de différents Nègres ; […] recueillis, rassemblés, liés ensemble et j'en ai fait un tout. C'est l'histoire d'un caractère national que j'offre dans le caractère d'un seul homme ; cet homme a des vertus, et il est aimable[664] ». Si Lavallée évoque la notion du caractère national chez son héros, c'est peut-être pour répondre l'idée de l'infériorité des Noirs. Ce discours traduit le mépris de l'étranger[665]. C'est pourquoi la conception du Nègre chez Joseph Lavallée est pluridimensionnelle. Son héros est revêtu de plusieurs traits : physique, métaphysique et culturel. Son personnage, Itanoko, a reçu l'éducation ancestrale et l'instruction chrétienne, et c'est le fils d'un Siratik, c'est-à-dire d'un roi. Il insiste sur l'image des Nègres, pour présenter l'homme noir comme n'étant pas en marge de l'humanité ni en dehors de l'histoire. À travers l'image des Nègres, Lavallée voit le reflet de l'humanité, et à la lecture des souffrances des Nègres, il interprète la souffrance de l'homme au sens anthropologique du terme.

Pour consolider sa réflexion sur la réhabilitation de l'homme noir et sa condition dans les colonies, Lavallée souligne : « Si les fers persistent, j'aurai rempli envers mes semblables un des devoirs que m'impose le titre d'homme[666] ». Selon cette affirmation, l'intention de ne pas paraître coupable envers ses semblables et à l'égard des générations futures trouve tout son sens. Lavallée veut laisser sa marque en défendant la cause des Noirs : et son discours s'inscrit dans le paradigme du possible et se propose un consensus universel qui s'affranchirait du discours des contraintes et des préjugés sur le Nègre, puisque ce conditionnement mental a atteint son apogée avec la pratique de l'esclavage. Son discours présente les Nègres sous un aspect irréductible et immuable.

Parfois, Lavallée se sert des éléments culturels tels que le « tir à l'arc », qui symbolise l'art de faire la guerre ou un exercice militaire chez les Nègres. Il s'appuie également sur les éléments d'apprentissage tels que « chasser » et « éduquer[667] » qui renvoient à leurs modes de vie. Ces traits culturels amènent Lavallée à considérer les Nègres comme des êtres humains à part entière et non comme des entités séparées de l'espèce humaine. Cela sous-entend que

[664] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit*., p. 5.
[665] Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et préfacé par Michel Foucault, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 249.
[666] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit*., p. 5.
[667] *Ibid*., p. 9.

l'esclavage des Nègres doit être aboli pour restaurer la dignité des Nègres. Dans la même perspective, Lavallée veut justifier la dimension anthropologique des Nègres à travers certaines qualités qu'on remarque chez les Noirs. On peut le comprendre par le biais du discours de son personnage principal, Itanoko, qui souligne : « Nous gardons nos sermons, nous aimons nos épouses, nous servons nos amis, nous traitons les inconnus comme nous voudrions être traités par eux[668] ». Les valeurs défendues et les qualités exprimées dans ce passage permettent à Lavallée d'affirmer son humanisme.

À travers des invariants, comme l'amour, le respect de la parole donnée ou la sincérité, c'est l'homme physique qui est pris en considération[669]. Cette valorisation du Noir chez Lavallée est renforcée par les traits tels que la fierté de l'âme pleine de courage et la bonté de cœur qui ne peut se nourrir que de bienfaits et de la reconnaissance[670]. Ce caractère vient en appui des réflexions déjà amorcées sur les traits sociaux et culturels observés chez les Noirs. Cette perspective redéfinit le Nègre non pas seulement par les universaux qu'on retrouverait dans les sociétés occidentales, mais aussi par les éléments propres à la culture africaine. Lavallée veut ainsi transformer le regard, en faisant fi des clichés et des stéréotypes et de ces sédimentations culturelles qui sont celles de la réduction répétitive de l'autre à l'identique[671]. Le discours de Lavallée ne s'inscrit pas dans la logique de la définition du Noir par la contemplation, mais dans sa reconnaissance par l'affirmation du sens de son humanité et de sa différence.

Dans ses énoncés, il insère parfois des anecdotes pour décrire l'organisation sociale des royaumes des souverains africains, notamment celui de Damel et de Siratik, dans l'optique de valoriser cette forme d'organisation dans les royaumes africains au XVIII^{e} siècle. C'est la somme de tous ces éléments anthropologiques, politiques et culturels, qu'il met souvent en avant dans son récit, qui permet de renforcer la défense et la revalorisation des Nègres aux yeux de ses contemporains. Son discours présente donc un double enjeu : d'une part, il permet de réhabiliter l'image des Noirs, d'autre part, il vise à dénoncer l'esclavage et à soutenir l'idée de son abolition.

[668] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit.*, p. 9.
[669] François Laplantine, *La Description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 61.
[670] Joseph Lavallée, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, *op. cit.*, p. 10.
[671] François Laplantine, *La Description ethnographique*, *op. cit.*, p. 30.

Sa réflexion explique le double dogme de l'unité de l'homme et de l'universalité de la civilisation occidentale, donc de la mission civilisatrice de l'Europe[672]. Notre analyse montre que le discours de Lavallée s'inscrit l'acceptation de l'Autre et non dans le rejet. Pour la reconnaissance des Noirs et le soutien du combat des abolitionnistes, Lavallée se garde des outrances du langage et des raisonnements absurdes, qui suscitent l'indignation devant l'injustice et la cruauté de l'entreprise esclavagiste coloniale. Son discours littéraire veut rétablir la vérité sur le Nègre au XVIII^{e} siècle.

En clair, les réflexions sur le Noir chez Joseph Lavallée s'expliquent par une volonté de réinscrire les Noirs dans la chaîne humaine. Elles viennent en appui au discours de l'abolition de l'esclavage. La force de ses opinions proviendrait peut-être de la philosophie de la franc-maçonnerie, ou de sa devise « Liberté Égalité Fraternité » qui recommande l'amour du prochain, obédience maçonnique dont Lavallée était un membre éminent[673]. Il définit l'homme selon la conception du monogénisme et utilise cette approche pour plaider la cause des Noirs. Il réfute les préjugés et se débarrasse des oripeaux coloniaux liés à ce fait historique qu'est l'esclavage des Noirs.

En somme, Lavallée construit son discours à partir d'une anthropologie qui inclut méthodiquement le Noir dans la chaîne des êtres humains. Il repense l'homme noir sans évoquer l'idée de la couleur de peau. Son roman veut renouer l'homme européen avec la morale et la vertu. La vallée se saisit de la question de l'esclavage des Noirs en conjuguant dans son discours, considérations anthropologiques, faits historiques et principes religieux.

À l'opposé de certains de ses contemporains qui expliquent l'homme noir à travers le discours ethnologique des voyageurs et les théories des naturalistes de l'époque, Gouges se réfère à sa propre expérience. Dans ses *Réflexions sur les hommes nègres*, elle rapporte l'anecdote suivante :

> L'espèce d'hommes nègres m'a toujours intéressée à son déplorable sort. À peine mes connaissances commençaient à se développer, et dans un âge où les enfants ne pensent pas, l'aspect d'une Négresse que je vis pour la première fois, me porta à réfléchir, et à me poser des questions sur sa couleur[674].

---

[672] Yves Florenne, « Anthropologie et colonialisme, Gérard Leclerc », dans *Le Monde diplomatique*, mai, 1972, p. 23.
[673] Jean Claude Besuchet de Saunois, *Précis historique de l'ordre de la Franc-maçonnerie […]. Suivi d'une biographie des membres les plus célèbres et d'un choix de discours et de poésies*, tome II, *op. cit.*, p. 18.
[674] Olympe de Gouges, « Réflexions sur les hommes nègres », postface de Zamore et Mirza, dans *Œuvres de Madame de Gouges*, dédiées à Monseigneur le prince de Condé, Tome III, Paris, Cailleau, p. 92.

Certes les caractères phénotypique et culturel l'étonnent, mais elle ne se focalise pas sur les apparences. Pour Olympe de Gouges, le principe de l'égalité doit s'étendre jusqu'au peuple noir. Ses réflexions commencent par un sentiment très négrophile, elles justifient sa position par rapport à la question des Nègres au XVIII[e] siècle. C'est ce sentiment anthropologique et son goût pour le genre humain que nous tentons d'explorer en relevant la dimension anthropologique de son discours. L'argument inaugural est celui de l'égalité ; l'idée est mise en avant pour dénoncer la situation d'injustice ; son universalisme revendique l'égalité des Noirs face aux Blancs et exige la reconnaissance de la spécificité d'avoir la peau noire.

Si l'égalité suppose l'effacement de la différence, la déconstruction des représentations de l'esclave suggère de redonner aux Nègres la place qu'ils devraient occuper dans la société, puisque « tous individus sont libres et égaux en droits ». Sous cet angle, l'humanisme de De Gouges se justifie du fait qu'elle défend la cause de l'homme. Autrement dit, il s'agit du statut de l'homme dans la société. La situation des Noirs la préoccupe, c'est pour cette raison qu'elle consacre ses réflexions aux Noirs. À ce propos, elle déclare : « Pénétrée depuis longtemps de cette vérité et de leur affreuse situation, je traitai leur histoire dans le premier sujet dramatique qui sortit de mon imagination[675] ».

Dans un univers où l'esclave noir est relégué au second plan, où il est exclu de la gestion et l'organisation de la cité, par son statut et son apparence physique, Olympe de Gouges plaide pour la prise en compte de son humanité dans les sociétés coloniales. C'est ce qui explique que son discours soit « imbibé de l'esthétique larmoyante et moralisante[676] ». Adversaire de la violence esclavagiste, elle est convaincue de la bonté naturelle de l'homme. Dans ce registre, l'humanisme se dévoile dans son énoncé pour justifier « l'humaine condition » des Noirs.

Son discours est l'expression de l'égalité de tous les hommes, quelle que soit leur couleur : de ce fait, les Noirs devraient être traités humainement. Pour justifier cette égalité, elle écrit : « L'Homme est partout le même…[677] ». C'est au nom de cette homogénéité humaine qu'elle défend la cause des Noirs. Son discours fait référence à l'unité de l'homme et démontre que chaque humain devrait considérer son semblable comme son égal. Gouges exprime cette reconnaissance aux Nègres qui n'échappent pas aux sordides conditions de cruauté et de mépris.

---

[675] Olympe de Gouges, « Réflexions sur les hommes nègres », postface de Zamore et Mirza, dans *œuvres de Madame de Gouges*, *op. cit.*, p. 93.
[676] Sylvie Chalaye et Jacqueline Razgonnikoff, « Introduction », dans Olympe de Gouges, *l'Esclavage des Nègres ou l'Heureux naufragé*, *op. cit.*, p. ix.
[677] Olympe de Gouges, *l'Esclavage des Nègres ou l'Heureux naufragé*, *op. cit.*, p. 7.

Pour soutenir la cause de la liberté des Nègres, Gouges s'attaque à l'injustice entretenue par le commerce négrier. Elle souligne dans ses *Réflexions sur les hommes Nègres* : « Ces infortunés [Les Nègres] sont des hommes comme nous, et que l'injustice du sort a mis au rang des brutes[678] » dans ses *Réflexions sur les hommes Nègres*. De ce point de vue, l'humanité des Noirs est phagocytée par l'injustice et les pratiques déshumanisantes du système colonial. Ainsi la vision de l'homme chez Olympe de Gouges n'est pas circonscrite à un seul espace géographique ni attribuée à une seule ethnie, mais elle est la somme de toutes les variétés humaines. C'est pourquoi son discours ne se limite pas seulement à la reconnaissance des Noirs en tant qu'êtres humains, elle s'indigne aussi de l'esclavage en ce qu'il est un système destructeur de l'homme.

Olympe de Gouges croit à l'égalité des hommes ; c'est pourquoi dans l'idée d'égalité anthropologique qu'elle revendique, les esclaves nègres qu'elle met en scène sont dotés d'un savoir qui leur permet de s'interroger sur eux-mêmes et sur les autres :

> Mirza. Le peu que je sais, je te le dois, Zamore ; mais dis-moi pourquoi les Européens et les habitants ont-ils tant d'avantage sur nous, les pauvres esclaves ? Ils sont cependant faits comme nous. Nous sommes des hommes comme eux, pourquoi donc une si grande différence de leur espèce à la nôtre ?[679]

Ce discours démontre non seulement l'idée égalitaire, mais revendique aussi l'humanité des esclaves nègres. Le savoir de ces Nègres leur permet d'analyser leur sort. En optant pour des personnages nègres instruits, Olympe de Gouges reconnaît une certaine intelligence chez les Nègres et atteste, aux yeux de ses lecteurs et de ses spectateurs, que les esclaves nègres ne sont pas des animaux. Au regard de cette démarche, on comprend que Gouges voulait justifier les dimensions anthropologique et intellectuelle des Nègres. C'est dans cette logique qu'elle a doté Zamore et Mirza de sentiments amoureux et caractérisés par un sens d'honneur puisque Zamore a tué l'Intendant pour sauver la vertu de Mirza. Le discours d'Olympe de Gouges humanise le Noir. L'introduction des caractéristiques du bon sens chez ses personnages est le corollaire des idéaux du siècle des Lumières, qui ouvrent une ère nouvelle tant au niveau des fonctions de la raison qu'au plan des devoirs et des droits pour assurer l'unité du genre humain. Gouges représente les Noirs en mettant en relief les vérités souvent déformées par les préjugés ; ceci permet de restaurer la place des Noirs dans le monde. De ce point de vue, ses réflexions

[678] Olympe de Gouges, *Réflexion sur les hommes nègres*, *op. cit.*, p. 117.
[679] Olympe de Gouges, *l'Esclavage des Nègres ou l'Heureux naufragé*, *op. cit.*, p. 7.

dépassent les contingences de son époque et peuvent s'interpréter comme révolutionnaires et humanistes.

Son intérêt pour l'homme et en particulier pour l'homme noir, ne s'explique pas par les particularités culturelles ou ethniques telles que le langage, les rites, les danses et les croyances comme les esclavagistes envisageaient, mais il se justifie par son altruisme, et par un certain équilibre dans sa perception de l'Autre. Pour montrer la bonté des Noirs, Olympe de Gouges investit son personnage principal d'une certaine capacité de bien raisonner. À l'acte III scène 12, Zamore fait valoir un raisonnement logique pour éviter que ses amis esclaves ne soient massacrés : « Esclaves, colons, écoutez-moi : j'ai tué un homme, j'ai mérité la mort ; ne regrettez point mon supplice ; il est nécessaire au bien de la colonie…[680] ». On comprend que ce discours souligne la volonté de la dramaturge de donner à son personnage une image d'« être de raison ». Sous cet angle, Gouges a la lucidité de corriger les méfaits de la propagande des esclavagistes puisque ces derniers présentent les Noirs comme des êtres irrationnels, inaptes à la clairvoyance et à la maîtrise de soi. Autrement dit, autant les Blancs sont humains par définition, par essence, leur cœur étant d'avance prédisposé à l'humanité, d'autant les Noirs sont aussi dotés des mêmes capacités cognitives et morales et non les créatures du vice et du péché. Le héros « Zamore » est plein de qualités morales et intellectuelles. Ce côté parfois éclectique chez ses personnages peut expliquer le triomphe de ses opinions philanthropiques et justifie son plaidoyer pour la cause humaine.

Dans ce cheminement, Olympe de Gouges pose aussi le problème de l'appréciation des Nègres, autrement dit une question anthropologique et humaniste. C'est pourquoi elle évoque l'idée de préjugés qui dénaturent la véritable essence des Nègres ; elle fait reconnaître l'humain sous la peau noire, comme un « être capable de responsabilité politique, de sentiments humains normaux, d'activité économique rentable et volontaire[681] ». Dans la préface de l'édition de *L'Esclavage des Noirs* de 1792, elle définit sa vision de l'homme éclairé :

> La véritable philosophie de l'homme éclairé le porte à arracher son semblable du sein d'une horrible situation primitive où les hommes non-seulement le vendaient, mais où ils se mangeaient encore entre eux. Le véritable homme ne considère que l'homme. Voilà mes principes, qui diffèrent bien de ces prétendus défenseurs de la liberté, de ces

[680] Olympe de Gouges, *L'Esclavage des Nègres ou l'Heureux naufragé*, *op. cit.*, p. 66.
[681] Guy Hazaël-Massieux, « À propos des sources de l'argumentaire négrophile après la Révolution Haïtienne », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone et hispanophone*, *op. cit.*, p. 323-339.

> boutefeux, de ces esprits incendiaires qui prêchent l'égalité, la liberté, avec toute l'autorité et la férocité des despotes[682].

Ici, il est question de défendre l'honneur du genre humain et aucun homme par la loi de la nature n'est soumis à un autre. Le discours d'Olympe de Gouges avait pour ambition de présenter un plaidoyer humanitaire contre la traite, elle rejette ainsi les théories du bon sauvage de Rousseau[683].

Face à la question de l'esclavage et aux différents discours des sciences qui justifient l'inhumanité des Noirs, Gouges présente une vision globale de l'homme. Elle s'identifie à l'humanité tout entière et veut que chaque homme soit traité comme un frère. Son discours est une revalorisation de l'humanité marginalisée et victime des relents colonialistes et esclavagistes. C'est pourquoi elle dénonce le caractère désuet des préjugés et des croyances racistes qui émaillent le discours esclavagiste. Elle fait valoir les droits humains en faisant appel à la raison et à la conscience du public sur le sort des Noirs.

Le discours d'Olympe de Gouges est un moyen de préserver l'être humain ; et cette perspective se traduit dans sa pièce théâtrale sur l'esclavage des Noirs qui devient le champ de bataille entre les défenseurs et les pourfendeurs de la traite négrière. Rappelons que c'est la première œuvre d'Olympe de Gouges, et son choix s'est directement porté sur la condition humaine. Sa réflexion sur les Nègres peut s'interpréter aussi comme une réintégration de ces êtres bannis par le discours clivant et une vision erronée sur l'homme noir à cette époque au sein de la famille humaine.

Par ailleurs, sa pièce théâtrale peut être considérée comme le socle de sa vision de l'être humain et des combats futurs qu'elle devrait mener jusqu'à sa mort. Dans sa déclaration des droits de la femme, elle met en parallèle le sort des femmes et celui des esclaves. Ces deux catégories d'êtres humains pour elle ne sont pas incluses dans le vocable homme du titre de la « Déclaration des droits de l'homme » de 1789. Ainsi, la conception de l'homme chez Gouges est totale et non partielle, comme elle le révèle. On comprend que les différences anatomiques[684], souvent présentées par les anatomistes de l'époque comme source d'explication des inégalités, ne relèvent que de l'erreur sur la compréhension, la perception et

[682] Olympe de Gouges, *l'Esclavage des Nègres*, *op. cit.*, p. ii.
[683] René Tarin, « L'esclavage des noirs ou la mauvaise conscience d'Olympe de Gouges », dans la Revue *Dix-huitième siècle*, n° 30, 1998. La recherche aujourd'hui, pp. 373-381.
[684] El Hadji Ibrahima Diop, *Racialité et rationalité de l'altérité de l'Afrique noire en Allemagne au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 115.

les types de discours sur l'homme noir. Chez Olympe de Gouges, le Nègre ne passe pas par le laboratoire pour qu'il soit confirmé comme sujet ou comme objet afin de renforcer les spéculations d'ordre anthropologique. Sa réflexion s'érige en paradigme de la diversité et de la liberté qui, selon elle, devrait être le fondement du droit naturel. C'est donc un débat du sens et de l'étendue des principes de l'égalité et de la liberté, et qui doit déboucher sur l'émancipation des Nègres. Le discours de De Gouges est « le lieu où le flambeau de la vérité promet de dissiper tous les nuages de la sottise et de l'usurpation[685] ». Sa vision de l'homme est définie dès la préface de sa pièce théâtrale sur l'esclavage des Africains. Elle commence par une interrogation :

> Dans les siècles de l'ignorance les hommes se sont fait la guerre ; dans le siècle le plus éclairé, ils veulent se détruire. Quelle est enfin la science, le régime, l'époque, l'âge où les hommes vivront en paix ? […] Pour moi qui n'ai étudié que les bons principes de la nature, je ne définis plus l'homme, et mes connaissances sauvages ne m'ont pas appris à juger des choses que d'après mon âme. Aussi mes productions n'ont-elles que la couleur de l'humanité[686].

En clair, la réflexion de Gouges sur l'homme noir n'avait pas de fondement empirique. Par-delà la complexité de cerner résolument le caractère humain des Noirs au XVIII^e^ siècle, son discours sur les Nègres est porteur d'une signification morale, politique, et anthropologique. Son œuvre théâtrale présente un intérêt philanthropique dans la mesure où elle plaide la cause des esclaves et veut réhabiliter leur humanité. Son discours anthropologique est une exploration des énoncés qui dépasse le cadre de l'anthropologie des Lumières[687].

Nous retenons que, chez ces deux auteurs, les Nègres sont définis par leurs qualités humaines, par leur exemplarité en devenant des sujets d'exception, et parfois moralistes. À cause de leur caractère doux et résigné, les Noirs acquièrent un statut d'égalité morale, et l'acquisition de l'éducation peut les élever à de nobles sentiments et à une pensée épurée. Mais les vues anthropologiques mentionnées par ces auteurs s'appuient sur leurs sentiments philanthropiques et la volonté de recréer et de reconsidérer le Nègre, de réformer le système de l'esclavage dans les colonies antillaises.

---

[685] Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, opinions de femmes*, Paris, Côtés-femmes Éditions, 1989, p. 57.
[686] Olympe de Gouges, « Préface » dans *L'Esclavage des Noirs*, rééditions de 1792, p. 29.
[687] Pol-Pierre Gossiaux, « Séquences de l'histoire dans l'anthropologie des Lumières. Problème et mythes », dans *Histoires de l'anthropologie, XV^e^-XIX^e^ siècles*, *op. cit.*, pp. 67-85.

Dans le même contexte, d'autres opinions se forgent pour donner un sens à l'existence des Nègres. Pour ce faire, certains écrivains et intellectuels puisent les arguments dans l'univers culturel, intellectuel et socio-politique du monde noir, partant parfois d'un cas singulier pour justifier la dimension anthropologique du Noir.

VII.2- Le discours de l'abbé Henri Grégoire sur les Noirs

Henri Grégoire est né le 4 décembre 1750 et mort en 1831. C'est un homme politique, écrivain et homme d'Église français du XVIII^{e} et début du XIX^{e} siècle. L'immensité de son œuvre ne nous permet pas d'aborder son travail sous toutes les facettes. Néanmoins, nous focalisons notre étude sur la réflexion de l'abbé Grégoire par rapport à sa conception de l'Africain (Nègre) et la question de la traite de Noirs dans les colonies. Rappelons que durant la traite négrière, l'image des Noirs s'était profondément dégradée. À l'aide de récits horrifiants et de théories pseudo-scientifiques, les esclavagistes avaient constitué un monde de préjugés racistes qui consolidait l'organisation matérielle du commerce triangulaire et de l'esclavage[688]. C'est à partir de ce discours idéologique que Grégoire voulait ôter la part du mensonge pour laisser place à la vérité, afin de réhabiliter les Noirs et leur ouvrir l'exercice de droits nouveaux. Comme le proclame la Déclaration des droits de l'homme de 1789 : « les hommes sont égaux[689] », ils sont donc humainement et anthropologiquement semblables. Sous ce rapport, l'unité du type primitif de la race humaine est attestée par les sciences, et corroborée par l'enseignement des Évangiles. De cette source anthropologique, ils tiennent leur égalité, leurs droits et devoirs réciproques. C'est dans cette conception que l'abbé Grégoire trouve la source de ses réflexions pour défendre la cause des minorités et spécifiquement des Noirs.

Avant de s'intéresser à son œuvre *De la littérature des Nègres*, il est important de revenir succinctement sur certains de ses textes antérieurs qui ont soutenu la cause des Noirs. Bien avant la publication de *De la littérature des Nègres* en 1808, Grégoire avait déjà écrit pour les Nègres. En 1789, il a rédigé un *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlés de Saint-Domingue et des autres îles françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée Nationale*, dans lequel il invite les membres de l'Assemblée à la reconnaissance des droits des hommes de couleur. Dans *Lettres aux philanthropes sur les malheurs, les droits et les réclamations des gens de couleur de Saint-Domingue et d'autres îles françaises de l'Amérique* en 1790, il lance

[688] Avarès Pierre-Franklin, « Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française. », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n°293-294, 1993. Révolutions aux colonies. pp. 491-509.
[689] Déclaration des droits de l'homme de 1789 pendant la Révolution française.

un appel à la pitié et intercède pour que les Députés de l'Assemblée aient une compassion pour la cause des hommes de couleur. C'était aussi une contestation de la décision du comité colonial dominé par les planteurs qui ne voulaient pas que la citoyenneté fût accordée aux mulâtres. En effet, ce refus ne pouvait que créer une contradiction avec le sens des mots « personne » et « homme » contenus dans la déclaration de droit de l'homme et du citoyen de 1789.

Le combat était noble, mais pour le mener, Grégoire devrait faire face parfois à la calomnie. Sa *Lettre aux philanthropes* est une réponse qu'il adresse aux colons qui l'accusent d'être vendu à l'Angleterre, aux hommes de couleur et aux juifs.

Nous développerons de manière détaillée la position de l'abbé Grégoire par rapport à son combat sur l'abolition de la traite des Noirs avant la Révolution française de 1789 dans le prochain chapitre de notre travail. Pour l'instant, nous nous intéressons à son ouvrage majeur dédié aux Nègres, *De la littérature des Nègres*, pour analyser les vues anthropologiques réservées aux Nègres.

En se focalisant sur cette œuvre, l'auteur axe sa plaidoirie sur la faculté intellectuelle des Noirs, sur « leurs qualités morales et sur leur littérature ». Ces éléments anthropologiques constituent les points focaux de son discours sur les Nègres. En supplément, le sous-titre de son œuvre est suivi des notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Lettres, les Arts et les Sciences. Si on laisse le paratexte pour examiner le texte, en s'intéressant d'abord à sa division et à son organisation interne, on constate que *De la littérature des Nègres* est divisé en neuf chapitres. Le premier chapitre est intitulé, « Ce qu'on entend par le mot nègre ». Dans cette partie, Grégoire s'intéresse à la terminologie du mot « nègre » en retraçant sa genèse depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle. Le second chapitre se focalise sur « les opinions relatives à l'infériorité morale des Nègres ». Le troisième et le quatrième sont axés sur les « qualités morales des Nègres ». Le cinquième aborde la vie de Soliman Angelo, le sixième se penche sur « les talents des Nègres pour les arts et les métiers », le septième chapitre rend compte de la littérature des Nègres » ; à cela s'ajoute un chapitre réservé aux notices des Nègres et des Mulâtres qui se sont distingués par leurs talents et leurs ouvrages.

En intitulant le premier chapitre de son œuvre : « Ce qu'on entend par Nègre », Grégoire tente d'apporter un éclairage anthropologique non seulement au mot « nègre », mais aussi un nouveau regard sur l'homme de type africain. Pour comprendre ce terme, Grégoire tente de

dresser son parcours historique en s'appuyant sur les textes qui font référence à ce mot et au sens qui en découle depuis l'Antiquité.

Pour comprendre le sens que les Grecs donnent au mot « Nègre », Grégoire s'appuie sur leurs auteurs classiques et la *Bible* « Septante », d'Hérodote, de Théophraste […], et de *la Bible*…[690] », pour constater que ce qu'on appelle aujourd'hui nègre, ce terme serait autrefois connu « sous le nom des Éthiopiens[691] ». En examinant les rapports conflictuels entre Rome et les Carthaginois, et chez les auteurs latins, Grégoire précise que « Les Noirs furent appelés les Africains. Mais en Orient, on continua de les désigner sous le nom d'Éthiopiens parce qu'ils y arrivaient par la voie d'Éthiopie[692] ». Après avoir dressé ce panorama définitionnel chez les classiques, Grégoire tente de donner également le sens du mot « nègre » chez les modernes. Il affirme que « les écrivains espagnols et portugais surtout, ont appelé Éthiopiens tous les Noirs[693] ». Mais ce terme généralisant pour désigner les variétés des peuples africains chez les écrivains ibériques, l'abbé Grégoire le trouve abusif.

C'est pourquoi, dans la suite de son discours, il établit les spécificités qu'on remarque chez les Noirs, en commençant par les Noirs asiatiques, ceux de « l'île de Cerné, les indigènes des îles des Andamans, dans le golfe du Bengale, sont des Noirs à cheveux crépus[694] ». Dans le même registre, il écrit : « Dans diverses parties de l'Inde, les montagnards en ont presque la couleur noire, la figure et la chevelure »[695]. Grégoire indique que « ce fait serait consigné dans un savant mémoire de Francis Wilford, associé de l'Institut national[696] ». Toujours soucieux de la précision et déterminé à démontrer le caractère humain des Noirs et leur existence avant le XVIII[e] siècle, Grégoire soutient : « Les anciennes statues des divinités indiennes ont la figure des Nègres. Ces considérations consolident la thèse qu'autrefois cette race a couvert une grande partie du continent asiatique[697] ». Grégoire cite plusieurs fois des théories philosophiques et scientifiques pour démontrer la convergence de l'histoire et de l'anthropologie pour mieux étayer son discours. Il affirme :

> J'ai eu l'occasion d'en conférer avec Bonn d'Amsterdam, qui a la plus belle collection connue de peaux humaines ; avec Blumenbach, qui a peut-être la plus riche en crânes humains ; […], et je saisis cette

[690] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres, op. cit.*, p. 1.
[691] *Idem*.
[692] *Ibid*., p. 2.
[693] *Ibid*., p. 3.
[694] *Ibid*., p. 4.
[695] *Idem*.
[696] *Idem*.
[697] *Idem*.

> occasion d'exprimer à ces savants ma reconnaissance. Tous, un seul excepté qui ose décider, tous comme Buffon, Camper, Stanhope-Smith, Zimmerman, Somering, admettent l'unité de type primitif dans la race humaine[698].

On remarque que L'abbé Grégoire défend la cause des Nègres en se focalisant sur l'idée du droit naturel. Dans sa démonstration, il se sert également de l'histoire et des Évangiles. Il soutient :

> La physiologie se trouve ici d'accord avec les notions auxquelles ramène sans cesse l'étude des langues et de l'histoire, avec les faits que nous révèlent les livres sacrés des Juifs et des Chrétiens. Ces mêmes auteurs repoussent toute assimilation de l'homme à la race des singes ; […] Les Nègres étant de même nature que les Blancs, ont les mêmes droits à exercer, les mêmes devoirs à accomplir[699].

Si Grégoire s'appesantit sur l'explication ou la définition du terme « Nègre », c'est pour réfuter certaines thèses qui émettaient des réserves sur le caractère humain des Noirs et leurs capacités à s'affranchir et à s'affirmer comme des êtres humains à part entière. Il s'accorde avec certaines théories scientifiques de l'époque, notamment celle de Buffon qui se prononce en faveur de l'unicité de l'espèce humaine. Dans sa démarche, l'abbé Grégoire oscille entre la reconstruction objective de l'histoire d'un mot et de la dénomination d'un peuple et la défense d'une cause. Même s'il n'apporte rien de véritablement nouveau au débat par rapport au siècle précédent, il représente toutefois une synthèse importante où, après avoir établi un bilan du passé, l'abbé résume l'état de la réflexion française sur l'esclavage et les Noirs à la fin du XVIII^{e} siècle et au début du XIX^{e} siècle[700].

Après avoir renseigné son lecteur sur la terminologie du « Nègre », Grégoire s'intéresse à la défense des qualités morales des Nègres aux chapitres deux, trois et quatre. Il s'appuie aussi sur les aspects anthropologiques et leur identité chrétienne, en montrant que les qualités morales des êtres humains permettent de les distinguer, et plus encore si elles ont pour origine les vérités sublimes du christianisme. Sous cet angle, le professeur d'histoire moderne à l'université des Antilles-Guyane, Lucien-René Abénon, soutient : « Que l'abbé Grégoire monte en épingle le Noir Saint-Benoît de Palerme (XV^{e} siècle) qui révèle à quelle altitude les Noirs peuvent arriver si on leur en donne l'occasion[701] ». Les réflexions de l'abbé Grégoire sur les opinions relatives

---

[698] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres, op. cit.*, p. 4.
[699] *Ibid*., p. 34.
[700] Carmenilla. Biondi, « *De la littérature des nègres* de l'abbé Grégoire : un plaidoyer manqué ? », *Cromohs*, 10 (2005) : 1-6< *URL : http://www.cromohs.unifi.it/10 2005/biondi gregoire.html* >. Consulté le 27 février, 2017.
[701] Lucien-René Abénon, « De la littérature des Nègres ou défense et illustration de la race noire », dans *Grégoire et la cause des Noirs (1789-1831) combats et projets, op. cit*., p. 72.

à l'infériorité morale des Nègres sont marquées par l'idée de réhabiliter l'image des Nègres. C'est pourquoi il continue le même discours en s'attachant à démontrer que toutes les théories sur l'infériorité de la race noire, depuis celles qui s'appuient sur une habile manipulation des textes sacrés jusqu'à celles, apparemment plus scientifiques, qui se rapportent au climat et à la biologie sont dénuées de tout fondement. Les deux chapitres suivants s'efforcent de valoriser les qualités des Noirs à travers plusieurs exemples convaincants, parfois même émouvants, mais qui fleurent un peu l'hagiographie. Il soutient :

> En 1765, les papiers anglais citèrent, comme chose remarquable, l'ordination d'un Nègre, par le docteur Keppel, évêque d'Exeter. Chez les Espagnols, plus encore chez les Portugais, c'est chose assez commune. L'histoire du Congo, parle d'un évêque noir, qui avoit fait ses études à Rome. Le fils d'un roi, et d'autres jeunes gens de qualité de ce pays, envoyés en Portugal, du temps du roi Emmanuel, y suivirent les universités avec distinction, et plusieurs d'entre eux furent promus au sacerdoce[702].

De ce point de vue, Grégoire montre que la prétendue infériorité intellectuelle des Nègres ne constitue pas un argument qui permet son exclusion de la grande famille humaine. Après avoir montré la capacité des Nègres à s'instruire et à occuper les positions les plus élevées au sein de l'Église catholique, l'abbé Grégoire insiste sur leurs qualités morales, à savoir : « amour du travail, courage, bravoure, tendresse paternelle et filiale, générosité, le patriotisme, etc.[703] ». Sous cet angle, il réfute une opinion largement répandue parmi les Créoles blancs des Antilles, à savoir qu'eux seuls connaîtraient bien les Noirs et leur mentalité. C'est dans cette optique que Bernard Gainot explique que, se prévalant de cette proximité, et arguant de cet esprit de localité, ils renvoient une image du Noir, ou du colonisé, totalement dévalorisée[704]. C'est un invariant de la mentalité coloniale : se prévaloir de cette représentation différenciée et dévalorisée du dominé pour mieux justifier l'inégalité des droits. Et, aujourd'hui comme hier, le puissant renvoie la justice aux calendes grecques en expliquant que la population asservie ne respecte que la force brute[705]. Ce discours est un indicateur de l'idée de la domination. Il accrédite une opinion qui sert à améliorer l'image des Blancs pour permettre de mieux asseoir leur hégémonie.

---

[702] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres, op. cit.*, p. 83.
[703] *Ibid*., p. 88.
[704] Bernard Gainot, « L'abbé Grégoire et la place des Noirs dans l'histoire universelle », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 20 février 2017. URL : http://gradhiva.revues.org/1477, DOI : 10.4000/gradhiva.1477
[705] Bernard Gainot, « L'abbé Grégoire et la place des Noirs dans l'histoire universelle », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 20 février 2017. URL : *http://gradhiva.revues.org*/1477 ; DOI : 10.4000/gradhiva.1477

Grégoire revient sur cette perception et il souligne que l'opinion de l'infériorité des Nègres n'est pas nouvelle. La prétendue supériorité des Blancs n'a pour défenseurs que des Blancs juges et parties, et dont on pourrait d'abord discuter la compétence, avant d'attaquer leur décision[706]. Pour montrer la pertinence de son discours, l'abbé Grégoire a trouvé utile d'insérer une notice biographique du Nègre Angelo Soliman à la suite du chapitre qui aborde la question de l'infériorité des Nègres. Cette notice lui permet de justifier directement la position qu'il défend. Ce personnage est très célèbre à son époque et son exemple apporta une contribution importante à la cause des Noirs.

Dès l'incipit, Grégoire prévient son lecteur que ce personnage n'a rien à voir avec la littérature, « Quoiqu'Angelo Soliman n'ait rien publié, il mérite une des premières places entre les Nègres qui se sont distingués par un haut degré de culture, par des connaissances étendues, et plus encore par la moralité et l'excellence de son caractère[707] ». L'abbé Grégoire trouve chez Angelo Soliman une parfaite illustration qui vient à l'appui de l'argumentation des chapitres précédents. Pour lui, Soliman est le parangon de l'homme éclairé, cultivé, il incarne l'élite et occupe de hautes positions sociales. Cet exemple est convaincant pour montrer que les Nègres n'ont pas une infériorité intellectuelle puisque le prince de Liechtenstein a confié à Angelo Soliman l'éducation de son fils. Pour montrer l'étendue des connaissances de ce Nègre, Grégoire affirme : « Toute la délicatesse de la vertu unissant un jugement sain, relevé par des connaissances étendues et solides, il parlait six langues, l'italien, le français, l'allemand, le latin, le bohémien, l'anglais, et parlait surtout avec pureté les trois premières[708] ».

À travers ces indications, l'abbé Grégoire démontre que les Nègres sont aptes à tout exercice intellectuel ou physique. C'est pourquoi il dresse ce portrait exceptionnel d'Angelo Soliman. Si Grégoire a recours à des considérations d'ordre anthropologique et intellectuel dans son discours, c'est pour établir les rapports d'unicité et montrer la reconnaissance de l'humanité des Nègres déportés et humiliés dans les Caraïbes et en Europe.

Dans la suite de son plaidoyer pour réhabiliter l'image des Nègres, Grégoire s'appesantit sur les talents des Nègres pour les arts et métiers, et apporte de nombreux exemples qui prouvent leur capacité à organiser une vie politique et sociale. Pour dresser ce tableau synoptique des arts et des métiers des Nègres, l'abbé Grégoire s'appuie sur les différentes aires géographiques dans

[706] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres, op. cit*., p. 35.
[707] *Ibid*., p. 130.
[708] *Ibid*., p. 144.

lesquelles on retrouve les Noirs. Ce tour d'horizon, qui commence en l'Afrique en passant par le Brésil, de Saint-Domingue à la Sierra Leone, bien que les situations soient différentes, lui a permis de comprendre le degré de civilisation des Noirs.

Lorsque l'abbé Grégoire évoque l'infériorité de la civilisation noire, il explique que la responsabilité de ce retard dans le développement des peuples africains ou originaires de l'Afrique incombe en grande partie à l'Europe :

> Il y a longtemps que les indigènes d'Afrique et d'Amérique se seraient élevés à la civilisation la plus développée, si l'on eût employé à cette bonne œuvre la centième partie d'efforts, d'argent et de temps qu'on a consumés à tourmenter, à égorger plusieurs millions de ces malheureux, dont le sang crie vengeance à l'Europe[709].

L'abbé Grégoire ne nie pas l'humanité des Nègres, il leur accorde une place majeure, en valorisant leurs activités purement intellectuelles ; l'importance que ces derniers accordent à la littérature, au développement de leur sens esthétique, mais également aux capacités intellectuelles et sociales souvent impressionnantes constatées chez Nègres à cette période. Il faut rappeler que Grégoire convoque plusieurs références, notamment les philosophes, les auteurs des récits de voyages, les moralistes et les naturalistes. S'il s'appuie sur ces derniers, c'est pour montrer que la cause des Noirs est défendable puisque plusieurs écrits prouvent leur humanité et plaident pour l'égalité de races. Grégoire construit son discours en se détachant des préjugés. Cette prise de distance lui a permis d'écrire plus tard, en 1826, *De la noblesse de la peau, ou du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*. Le discours anthropologique de Grégoire peut s'interpréter comme une lutte contre les préjugés à l'égard des Noirs. Il souligne :

> Le préjugé parut aux blancs comme une invention merveilleuse pour étayer leur domination. Ils prononcèrent qu'une peau africaine exclut les avantages de la société […]. Tour à tour on les a vus invoquer la Bible, en dénaturer le sens pour faire descendre du ciel l'esclavage, puis la contredire en niant l'unité de type dans la nature humaine, en soutenant que le Noir est une race différente et ravalée au bas de l'échelle des êtres[710].

De ce point de vue, le discours de l'abbé Grégoire invite les colons à apprécier les hommes, non selon leurs couleurs mais selon leurs qualités individuelles. Autrement dit, Grégoire œuvre pour la tolérance de l'Autre, et cette conception est constante dans la plupart

[709] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, *op. cit.*, p. 178.
[710] Henri Grégoire, *De la noblesse de la peau, ou du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendans noirs et sang-mêlés*, Paris, Baudouin Frères, 1826, p. 7.

de ses ouvrages. Ce discours doit s'interpréter comme une plaidoirie ; Grégoire met l'accent sur la production littéraire des Nègres pour montrer la qualité de leur génie et leur capacité intellectuelle d'évolution. Il présente une synthèse des résultats obtenus dans les écoles établies dans les différents pays pour l'éducation des jeunes noirs. Il dit avoir visité lui-même le collège fondé par le philanthrope et abolitionniste anglais Wilberforce à Clapham, près de Londres, et avoir pu remarquer qu'entre les Noirs et les Européens, il n'existait de différence que celle de la couleur[711].

Dans la production littéraire et chez les différents auteurs qu'il évoque, on remarque que l'ensemble des œuvres semble avoir un intérêt documentaire pour ceux qui veulent connaître la vie des esclaves. Ainsi ces textes présentent une valeur historique indéniable. Même si Grégoire n'évoque pas les récits de la tradition orale, les théogonies, les cosmologies ou les cosmogonies africaines qui auraient pu être les sources intéressantes d'une réflexion, sa perspective suscite notre intérêt dans la mesure où il veut démontrer « l'humanité des Noirs et donc l'universalité de leurs valeurs culturelles[712] ». À travers les bribes de connaissances sur les Nègres qu'il compile et réactualise, il prouve leur génie et leurs actes. Pour étayer son discours, il fait référence aux écrivains Othello, Sancho, Vassa, Amo, Cugoano ou Phyllis Wheatley[713]. Bien que ces derniers ne soient pas si renommés que Voltaire, Montesquieu, Rousseau ou Diderot, ils restent les références et les témoins incontestables de leur époque. Pour montrer l'intérêt de revaloriser son discours, Grégoire se rappelle : « Dans la foule des auteurs qui reconnaissent chez les Nègres les facultés intellectuelles, aussi susceptibles de développement que chez les Blancs, j'avais oublié de citer Ramsay, Hawker Beckford[714] ».

Dans l'avant dernier chapitre de *De la littérature des Nègres*, sur les quatorze personnages que Grégoire a choisis pour valoriser la culture et le talent des Nègres, dix ont laissé des écrits de genres variables. Dans ce panorama, on trouve des dissertations académiques, des hymnes, des essais, des lettres, des élégies, des almanachs, des odes. Ces écrits méritent l'attention, la curiosité et le respect du lecteur, dans la mesure où ils résultent d'une conquête humaine de la part des Nègres qui ont vécu l'expérience de la déportation et de l'esclavage. Pour Grégoire, qui valorise et réactualise leur savoir-faire, ce travail est une pièce à conviction dont il faut reconnaître la valeur. Dans le souci de se faire entendre, Grégoire n'hésite pas à traduire certains

[711] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, *op. cit*., p. 176.
[712] Locha Mateso, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, A.C.C.T et Éditions Karthala, 1986, p. 154.
[713] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, *op. cit*., p. 190.
[714] *Ibid*., p. 195.

écrits comme « l'élégie sur la mort d'un certain Manger », ministre à La Haye, écrite en latin par le Noir Capitein, qui a été traduite en prose par l'abbé Grégoire, certainement pour en faciliter la compréhension à ses lecteurs.

En suivant le sillon tracé par Grégoire, Carminella Biondi reconnaît que les poèmes de Phyllis Wheatley sont touchants par la sensibilité et la sincérité que cette jeune esclave a su y faire passer[715]. À côté des sujets conventionnels qui, curieusement, ont été retenus par l'abbé Grégoire, elle a su chanter aussi les souffrances de son peuple. On ne saurait insérer ses poèmes parmi les grands chefs-d'œuvre de la poésie anglaise, mais ils ont eu un grand succès dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle et ils continuent d'être réédités et étudiés[716]. En dehors des productions littéraires de Phyllis Wheatley, d'autres remarquables travaux des essayistes de langue anglaise ont apporté une plus-value à la production intellectuelle des Nègres à fin du XVIII^{e} siècle : c'est le cas d'Othello et d'Olaudah Equiano.

Dans leur approche, ces écrivains ne se sont pas distingués en imitant les Européens dans leurs ouvrages, mais ils se sont affirmés en plaidant leur cause, la cause du peuple africain. Ainsi l'écho de cette voix se fait entendre chez Othello qui a publié à Baltimore, en 1788, un *Essai contre l'esclavage des Nègres* ; il en est de même pour Ottobah Cugoano, dont les *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* publiées en 1787 furent traduites en France par la Société des Amis des Noirs, qui en avait apprécié l'impétuosité brûlante. En 1789, Olaudah Equiano a publié les *Mémoires* à Londres qui ont eu un succès remarquable. Pour mieux orienter son lecteur, Grégoire note que ces *Mémoires* furent réimprimés dans les deux mondes[717]. Carminella Biondi précise qu'en 1794 on était déjà arrivé à la neuvième édition[718].

La construction d'un discours anthropologique chez Grégoire ne s'appuie pas seulement sur l'homme physique, mais elle met en évidence l'homme social et culturel. Dans sa réflexion, l'abbé Grégoire veut garder une certaine objectivité ; c'est pourquoi dans la péroraison de son plaidoyer, il reconnaît :

> Je m'étois imposé le devoir de prouver que les Nègres sont capables de vertus et de talens ; je l'ai établi par le raisonnement, plus encore que par les faits ; ces faits n'annoncent pas des découvertes sublimes ; ces ouvrages ne sont pas des chefs-d'œuvre ; mais ils sont des argumens sans réplique contre les détracteurs des Nègres[719].

[715] Carminella Biondi, « *De la littérature des nègres* de l'abbé Grégoire : un plaidoyer manqué ? », *op. cit.*, p. 4.
[716] *Idem*.
[717] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, *op. cit.*, p. 279.
[718] Carminella. Biondi, « *De la littérature des nègres* de l'abbé Grégoire : un plaidoyer manqué ? », *op. cit.*, p. 3.
[719] Henri Grégoire, *De la littérature des Nègres*, *op. cit.*, p. 279.

De ce point de vue, l'ouvrage de Grégoire reste un modèle puisqu'il dresse un tableau important et sans préjugés de l'homme noir durant une période très tumultueuse et très sombre pour la défense de la cause des Noirs, une cause qui, après avoir suscité un débat passionnant dans le dernier quart du XVIII[e] siècle, engendrait parfois des réactions haineuses chez les colons. Pour apporter plus d'originalité à son discours, Grégoire s'est abstenu d'utiliser les arguments traditionnels employés par les abolitionnistes. Son raisonnement s'appuie sur les nouvelles ressources offertes par les Noirs eux-mêmes, ces Noirs qui avaient su se faire apprécier par leurs hautes qualités morales, leur intelligence et leurs ouvrages.

Pour aborder la même cause, l'homme politique et philanthrope britannique William Wilberforce, dans sa *Lettre au le prince de Talleyrand Périgord*, au sujet de l'esclavage des Nègres, affirme :

> Nous avons été induits en erreur lorsqu'on nous a fait croire que les Africains étaient une race d'hommes incurablement stupides, indolens et sauvages, et inférieurs en qualités morales et intellectuelles au reste des hommes, […]. Mais à notre grand étonnement, nous apprenons aujourd'hui que, sur tous ces points, c'est le contraire qui est la vérité[720].

Convaincu de ce caractère humain, William Wilberforce intercède en faveur des Noirs. Sous cet angle, son discours concorde avec les opinions de Grégoire sur l'idée des préjugés sur les Africains. William Wilberforce défend la dimension humaine des Noirs longtemps occultée par un discours avilissant. Pour la même cause, la Société des Amis des Noirs anglaise, dans sa correspondance adressée aux nations européennes du 25 mai 1822, déclare :

> Nos relations avec eux [Les Noirs] et les rapports authentiques des voyageurs montrent qu'ils sont susceptibles de bonté, de sensibilité et de reconnaissance ; ils sont capables des progrès dans les arts industriels et agricoles et en état d'arrêter, pour la conservation de la société des lois pleines de sagesse et de justice[721].

Si nous établissons un rapport entre le discours du philanthrope anglais, la Société des Amis des Noirs anglaise et l'abbé Grégoire, c'est pour montrer le dénominateur commun de leur combat : l'égalité sur le plan anthropologique de l'Africain. La démarche du discours de

---

[720] William Wilberforce, *Lettre à son excellence Monseigneur le prince de Talleyrand Périgord, Ministre et Secrétaire d'État au département des affaires étrangères et son plénipotentiaire au Congrès de Vienne, au sujet de l'esclavage des Nègres*, traduit de l'anglais, Londres, Schulze et Dean, octobre 1814, p. 74.

[721] *Adresse aux nations de l'Europe, sur le commerce homicide appelé traites des Noirs*, publiée par la Société des Amis des Noirs, communément nommés Quakers, résidant dans la grande Bretagne et l'Irlande, traduit de l'anglais, Paris, imprimerie L.T. Cellot, 1822, p. 10. [Ce texte a été signé le 25 mai par Josiah Forster qui était secrétaire de l'assemblée en 1822.].

Grégoire ne vise pas seulement à déconstruire les clichés mais cela permet aussi de réfuter l'idée du polygénisme ou de la hiérarchie entre les races, et présente l'intérêt d'abolir la traite des Noirs.

Dans une Europe qui encense l'idée de l'universalisme et prétend combattre les préjugés, Grégoire n'hésite pas à montrer son désarroi par rapport à la représentation que les colons se font des Africains et de leurs conditions de vie aux Antilles. En effet, il avoue : « Je suis un peu honteux de combattre une telle objection à la fin du dix-huitième siècle[722] ». L'articulation de son discours anthropologique s'attaque à la racine du mal, notamment à la question des préjugés. Dans cette logique, Rita Hermon-Belot écrit que les véritables traités que constituent ses ouvrages *De la littérature des Nègres* en 1808 et *De la noblesse de la peau* en 1826 veulent rassembler tout le savoir de l'anthropologie naissante pour répondre à la théorie de la différence entre les races et de la hiérarchie qui en résulterait[723].

La réflexion de Grégoire sur les Noirs reste constante et se trouve parfois renforcée par la conviction d'autres hommes pour l'abolition de l'esclavage des Noirs. La justification de la valeur humaine de l'homme noir chez Grégoire fait parfois allusion au livre de la *Genèse*, qui enseigne la création de l'homme à l'image de Dieu. Dans la *Notice sur la Sierra Leone, et sur une calomnie répandue à son sujet contre le gouvernement français* rédigée en 1795, Grégoire revient sur cette conception, en rappelant qu'on établirait entre les Noirs et les Blancs une égalité parfaite sans autre distinction que l'instruction religieuse et morale[724]. Le discours de Grégoire traduit une nouvelle manière de voir l'Autre à partir de soi, il prône la tolérance, critique le côté subjectif et les représentations incessantes qui émaillent le discours colonial. Le discours de Grégoire sur les Noirs montre non pas une égalité de degré de civilisation mais une égalité des facultés d'évolution intellectuelle[725]. Son discours témoigne également d'une volonté résolue de réhabiliter l'histoire refoulée des Autres et de recueillir les prises de paroles des voix oubliées, une volonté propre à l'anthropologie historique[726] de la seconde moitié du XVIII^{e} siècle.

---

[722] Henri Grégoire, *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlés de St-Domingue et des autres îles françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée Nationale*, Paris, Belin, 1789, p. 25.
[723] Rita Hermon-Belot, « Introduction », dans *Écrits sur les Noirs I : 1789-1808, d'Henri Grégoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « Autrement mêmes », 2009, p. vii.
[724] Rita Hermon-Belot, Henri Grégoire, *Écrits sur les Noirs I : 1789-1808*, *op. cit.*, p. 58.
[725] Hans-Jürgen Lüsebrink, « Grégoire et la *Littérature des Nègres* : trajectoires d'une perception culturelle d'Haïti et de la Révolution haïtienne », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone et hispanophone*, *op. cit.*, pp. 453-464.
[726] Hans-Jürgen Lüsebrink, « Les nouveaux mondes au siècle des Lumières entre la référence à l'Antiquité et l'imaginaire des Révolutions », dans *Lumières et histoire*, sous la direction de Tristan Coignard, Peggy Davis &

CHAPITRE VIII- L'ABOLITION ET L'ÉMANCIPATION POLITIQUE DES NOIRS

Dans le présent chapitre, il s'agira de montrer le rôle joué par quelques acteurs de la Révolution et de quelques philanthropes dans l'abolition de l'esclavage, mais aussi l'intégration des Noirs dans les assemblées politiques. Au regard des premiers écrits qui s'en prennent à l'institution servile dans les colonies de l'Amérique, il est évident qu'ils soulèvent le caractère inique du système, et cet argumentaire se développe davantage à partir de 1788. Le combat s'appuie sur des idées émises bien avant la création de la Société des Amis des Noirs. Il s'agit pour les protagonistes de ce combat de regrouper tout une série de preuves, aussi bien matérielles que de principes moraux, afin de prononcer une sanction à l'encontre de ceux qui se livrent à la traite et à l'esclavage.

Dans le sous-chapitre suivant, nous évoquons la question des droits civils et politiques des Noirs dans les débats politiques lors des États Généraux à l'Assemblée nationale pendant la Révolution. Nous mettons un accent particulier sur la période révolutionnaire parce qu'elle a été marquée par plusieurs débats et décisions politiques.

VIII.1- De la liberté politique des Noirs

La question de la liberté politique des Noirs reste prégnante dans les débats politiques pendant la période révolutionnaire. Le statut des Noirs qui devraient être émancipés nécessitait d'être clarifiés. La restructuration de la société française au niveau constitutionnel a permis la mise en place d'un projet socio-politique relatif à l'esclavage et au sort des Noirs, par les hommes politiques anti-esclavagistes et abolitionnistes tels que Brissot, Grégoire ou Mirabeau. Sachant que, depuis longtemps, les Noirs étaient en marge du champ politique, les hommes politiques abolitionnistes ont exprimé la nécessité pour les Noirs et les Mulâtres de siéger à l'Assemblée nationale. Pour les hommes politiques abolitionnistes, cette mesure permettait aux anciens esclaves de se réinsérer dans les sphères de la société.

Avant de questionner la période après 1794, c'est-à-dire après l'abolition de l'esclavage jusqu'en 1802, date du rétablissement de l'esclavage par Napoléon, il convient aussi d'explorer un peu l'inclusion politique des Noirs en nous focalisant sur la période révolutionnaire. Si nous

Alicia C. Montoya, avec une préface de Marc André Bernier et une postface de Hans-Jürgen Lüsebrink, Paris, Honoré Champion, 2010, pp. 323-335.

nous intéressons à la période révolutionnaire, c'est parce qu'elle est souvent présentée comme le moment qui a permis d'introduire l'égalité juridique et politique entre les colons français et la population colonisée[727]. Dans cette étude, nous voulons mettre en avant l'apparente contradiction entre l'égalité civile et politique et les tensions qui en ont résulté pendant cette période. À une époque où se confrontaient les points de vue, où s'entrechoquaient les arguments et où s'élaboraient les décisions politiques qui devaient poser les nouvelles bases de la société post-révolutionnaire, l'une des mesures politiques majeures était la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*. Dans la visée inaugurale de l'acte de proclamation des droits, et sa mise en pratique, resurgit le problème des colonies. Autrement dit, quel contenu prennent la liberté et l'égalité avec les habitants des colonies aux yeux des révolutionnaires ?

L'écart entre la proclamation des principes de 1789 et leur application aux populations des colonies a compliqué les relations entre les deux espaces, entre la métropole et les colonies. Lors des États Généraux convoqués le 5 mai 1789 à Paris, il n'est pas prévu de représentation issue des colonies[728]. Ceci souligne leur extériorité par rapport aux débats nationaux qui venaient de s'ouvrir. Or, la question des colonies était au cœur des réflexions dans les discussions des assemblées qui se sont succédées entre 1789 et 1795.

Dans une hiérarchie des problèmes, les colonies ne constituaient pas nécessairement un sujet de débat prioritaire, sans pour autant être absolument marginal. Mais la complexité du problème resta prégnante. L'historien Léon Deschamps rapporte qu'au moment même des élections aux États Généraux, les *Cahiers de doléances* évoquent avec « grand émoi » la question de l'esclavage. Il y a 34 cahiers qui abordent le problème de l'esclavage, dont 19 vont jusqu'à l'abolition, et 15 s'en tiennent à l'adoucissement[729].

Dès l'ouverture des États Généraux, les Constituants perçoivent la force du démenti que l'esclavage dans les colonies vient opposer à leurs efforts pour fonder un nouvel ordre politique de liberté. Bien qu'il le relègue à un futur indéterminé, le contrôleur général et ministre des finances de Louis XVI, Jacques Necker, ne peut passer sous silence le problème des colonies. Dans son discours portant sur « le travail de l'Assemblée et productions du roi et des ministres » aux États Généraux, à la séance du 5 mai 1789, il affirme :

[727] Arthur Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Librairie de la Société Générale du Recueil des Lois et des Arrêts, [1895] 1904, vol. 2, p. 558.
[728] Yves Bénot, *La Révolution française et la fin des colonies*, *op. cit.*, p. 43.
[729] *Ibid*., p. 41.

> Un jour viendra peut-être, messieurs, où vous étendrez plus loin votre intérêt. Un jour viendra peut-être où, associant à vos délibérations les députés des colonies, vous jetterez un regard de compassion sur ce malheureux peuple dont on a fait tranquillement un barbare objet de trafic. Sur ces hommes semblables à nous par la pensée et surtout par la triste faculté de souffrir ; sur ces hommes que, sans pitié pour leur douloureuse plainte, nous accumulons, nous entassons au fond d'un vaisseau pour aller ensuite à pleines voiles les présenter aux chaînes qui les attendent[730].

Ce discours à forte tonalité pathétique montre que la question de la liberté des Noirs constituait une difficulté dans l'énoncé de l'universalisme. De ce point de vue, les acteurs de la Révolution étaient contraints d'expliquer et de se prononcer sur l'extension des droits de l'homme et le contenu de ses principes en tenant compte des contestations divergentes et surtout de la réclamation incessante des droits émanant des colonies, notamment ceux des colons, des hommes libres de couleurs et des esclaves.

À la veille du vote de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen le 26 août 1789, pendant que le projet du texte est débattu, dans un discours prononcé devant les membres de la Constituante, Mirabeau justifie bien la position qui sera longtemps celle de l'Assemblée, écartelée entre affirmation des principes et suspension de l'action. En faisant allusion au sort des esclaves dans les colonies, et à leur place dans le milieu politique, il déclare :

> L'Assemblée nationale ne dira pas à ces tristes victimes de notre féroce cupidité, qu'ils sont égaux en droits avec ceux qui les achètent, les revendent, les maltraitent, les enchaînent, les font déchirer de verges, et ne leur laissant rien du riche produit des terres que leurs sueurs ont fertilisées […]. Mais ce qu'elle dira aux nègres, ce qu'elle dira aux planteurs, ce qu'elle apprendra à l'Europe entière, c'est qu'il ne peut y avoir ni en France, ni dans aucun pays soumis aux lois de la France, d'autres hommes que des hommes libres, que des hommes égaux entre eux. C'est que tout homme qui en retient un autre dans une servitude involontaire, agit contre la loi, blesse la grande charte nationale, et ne peut plus en espérer ni appui ni protection[731].

À travers cette intervention, on comprend que Mirabeau veut interpeler tous les garants des idées humanistes pour œuvrer à la libération des opprimés, et plus précisément à la liberté des esclaves dans les colonies et à l'intégration de certains dans le milieu politique. Si notre analyse insiste sur la période révolutionnaire de 1789 et sur la proclamation de la Déclaration

---

[730] Jacques Necker *Discours sur le travail de l'Assemblée et productions du roi et des ministres* prononcé le 5 mai 1789, cité par Aimé Césaire, dans *Toussaint Louverture, la Révolution française et le problème en France, op. cit.*, p. 37.

[731] *Le Moniteur Universel*, 21-23 août 1789, cité dans Archives Nationales, *Doléances des peuples coloniaux à l'Assemblée nationale constituante. 1789-1790* (choix de textes par Monique Pouliquen), Paris, Archives Nationales, 1989, p. 18, note 2.

des droits de l'homme et du citoyen, ainsi que sur les discours politiques qui ont marqué cette période, c'est parce que pour les « hommes de couleur », la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen était l'espérance de voir enfin disparaître un ordre ségrégationniste pesant et humiliant, mais aussi une occasion qui permettait à une partie de la population d'avoir les droits civils. Dans cette optique, certains citoyens de la métropole ont adressé en septembre 1789 un cahier de doléances dans lequel ils expliquent que les Créoles affranchis, ainsi que leurs enfants et leur postérité, doivent jouir des mêmes droits, rangs, prérogatives et privilèges que les autres colons[732]. Ils voulaient que la Déclaration des droits de l'homme, arrêtée par l'Assemblée nationale, leur soit commune avec les Blancs. Dans le cahier des doléances, ils précisent :

> Pour faire cesser les distinctions humiliantes qui, au mépris de la loi, ont régné jusqu'à présent, entre les hommes blancs et les hommes de couleur, dans quelque classe que la nature les ait placés, il doit être pris des résolutions qui fixent irrévocablement les droits et les prérogatives respectives des citoyens oppresseurs et de ceux qui sont opprimés[733].

Nous retenons que cette revendication a permis aux Créoles affranchis d'affronter les colons et d'apporter une évolution juridique à leur statut juridico-politique. En prenant conscience du soutien du « Club de Massiac » par les députés français, notamment Barnave et Charles Lameth, acquis à la défense du commerce colonial, « les hommes de couleur » s'empressent aussi pour obtenir le droit politique.

Concernant le soutien des colons, il faut retenir que l'Assemblée avait voté une série de textes relatifs au statut des colonies et définissant l'étendue du pouvoir local de leurs assemblées. Sur le rapport de Barnave, patriote représentant du Comité des colonies, un décret du 8 mars 1790, visant au compromis entre les revendications des colons et la préservation des intérêts commerciaux nationaux, limite toute tentation sécessionniste des colons, mais surtout ce décret leur donne satisfaction sur un point décisif : les colonies sont placées en dehors de la Constitution française et autorisées à établir leur propre législation particulière[734]. Ce décret stipule dans son article 1er :

> Chaque colonie est autorisée à faire connaître son vœu sur la constitution, la législation et l'administration qui conviennent à la

[732] *Cahier contenant les plaintes, doléances et réclamations des citoyens-libres et propriétaires de couleur des îles et colonies françaises,* rédigé et lu dans les Assemblées des 3, 8, 12 et 22 septembre 1789, p. 1-2. Archives nationales, série D/XXV, 91.

[733] *Cahier contenant les plaintes, doléances et réclamations des citoyens-libres et propriétaires de couleur des îles et colonies françaises, rédigé et lu dans les Assemblées, loc. cit.*

[734] Dans le débat sur la question des colonies, Barnave, porte-parole du Comité des colonies à l'Assemblée et le lobby colonial de Paris, il serait intéressant de se référer au mémoire de Souad Degachi intitulé *Barnave, rapporteur du Comité des colonies (1789- 1791)*, soutenu à l'Université Paris VII Denis Diderot en 2003.

> prospérité et au bonheur de ses habitants, à la charge de se conformer aux principes généraux qui lient les colonies à la métropole, et qui assurent la conservation de leurs intérêts respectifs[735].

Ce décret renforce le pouvoir des colons dans les colonies, et il accorde même aux colonies la tenue des assemblées locales « librement élues par les citoyens », comme cela est inscrit à son article 2, et permet de soumettre leur vœu à l'examen de l'Assemblée nationale, puis à l'acceptation et à la sanction du roi. En se référant à cette disposition, on peut affirmer que, dans une certaine mesure, l'Assemblée constituante a accordé aux colons planteurs une certaine autonomie. La question politique des Nègres devient complexe.

En revanche, la mention à l'article 2 du décret du 8 mars 1790 d'assemblées « librement élues par les citoyens », sans précision particulière, laisse la place à des interprétations récurrentes quant à l'identité des citoyens, c'est-à-dire à la question de déterminer leur statut. Quelques semaines plus tard, l'article 4 de l'instruction du 28 mars 1790 accompagnant le décret du 8 mars et relative à la composition des assemblées coloniales, ne vint en rien lever la confusion[736].

Mais le décret de 1790 reste inaugural parce que l'Assemblée nationale accordait pour la première fois dans l'histoire coloniale, les droits politiques à toute personne remplissant les conditions pour être citoyen actif. Si toute personne remplissant les conditions pour être citoyen actif peut jouir des droits politiques, comme l'évoque le décret, alors les « libres de couleur » ne devraient pas être écartés de leur exercice politique.

Cette brèche ouverte par ce décret a été saisie par les hommes libres de couleur pour faire entendre davantage leur revendication de droits égaux auprès des membres de l'Assemblée. En effet, bon nombre d'hommes de couleur qui cherchaient à faire triompher à l'Assemblée constituante l'égalité civile et politique, étaient de riches planteurs, et ils étaient également propriétaires d'esclaves : leurs droits de propriétaires, inscrits dans la Déclaration des droits de l'homme à l'article 2 et à l'article 17[737], leur accordaient un droit aux droits

[735] Décret du 8 mars 1790 cité par François Joseph De Lacroix dans *Mémoires pour servir à l'histoire de Saint-Domingue*, tome 1, Paris, Pillet ainé, 1819, p. 215.
[736] Silyane Larcher, *L'Autre citoyen, universalisme civique et exclusion sociale et politique au miroir des colonies post-esclavagistes de la Caraïbe française (Martinique, Guadeloupe, années 1840-années 1890)*, thèse soutenue au Collège de France, 2011, p. 60.
[737] *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, 26 août 1789, article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » ; article 17 : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publiquement, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. » Si le droit de propriété est un droit fondamental au même

civiques. Par exemple, le représentant de la Société des Citoyens de Couleur, Julien Raimond, possédait en 1789 plus d'une centaine d'esclaves et appartenait à une famille prospère disposant de biens et de terres à la fois en Louisiane, en France et à Saint-Domingue. Cette information est confirmée par Jean-Pierre Barlier lorsqu'il écrit : « Julien Raymond et Vincent Ogé étaient venus de Saint-Domingue à Paris avec une délégation de mulâtres. Raymond avait rencontré le club de Massiac le 26 août 1789, en espérant qu'il soutiendrait les affranchis dans l'accès à la plénitude des droits civils et politiques[738] ».

En outre, le décret du 8 mars 1790 peut s'interpréter aussi comme un texte qui vient clarifier l'imprécision des mesures révolutionnaires et résoudre la difficulté à dissocier conceptuellement le détenteur des droits de l'homme et le « citoyen » comme sujet politique, intimement liés dans la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Cette clarification constitua, en effet, un enjeu fondamental des débats sur les fondements civils des droits politiques des hommes de couleur libres. L'artefact du préjugé de couleur et l'inégalité qu'il détermine perdent toute légitimité rationnelle, en raison de son abstraction, et englobent tous les êtres humains[739]. Ainsi la justification de la domination que revêt le préjugé se trouve déconstruite.

C'est avec les écrits et les prises de positions de l'abbé Grégoire qu'on comprend le mieux le rapport entre les enjeux politiques de l'esclavage et la fidélité aux principes des droits de l'homme.

À ce sujet, Grégoire souligna en 1791 que « nous ne croyons pas que la différence de la peau puisse établir des droits différents entre les membres de la société politique[740] ». On retient que la défense du statut politique des Noirs, selon l'abbé Grégoire, doit se faire sans tenir compte de la couleur de la peau. Car il existe un droit au-delà des lois, au-delà des normes, qui inscrit dans le genre humain un principe éthique et politique de justice universelle, un droit si

titre que celui de liberté, s'il est encore un droit « inviolable et sacré », il n'est pas tout à fait absolu : il cède non sans une rétrocession relative devant la supériorité du Bien public. Pour une analyse plus approfondie, on peut aussi se référer aux travaux de Stéphane Rials, dans sa réédition de *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Paris, Hachette, 1988.

[738] Jean-Pierre Barlier, *La Société des Amis des Noirs, 1788-1791 aux origines de la première abolition de l'esclavage (4 février 1794)*, Paris, Éditions de l'Amandier, 2010, p. 122.

[739] Silyane Larcher, *L'Autre citoyen, Universalisme civique et exclusion sociale et politique au miroir des colonies post-esclavagistes de la Caraïbe française (Martinique, Guadeloupe, années 1840-années 1890)*, *op. cit.*, p. 62.

[740] Henri Grégoire, *Lettre aux citoyens de couleur et nègres libres de Saint-Domingue*, s.l., 1791, p. 8.

absolu qu'il détermine l'existence humaine en même temps qu'il en transcende les formes particulières[741].

Cependant, la liberté politique des hommes libres des colonies se heurta à plusieurs oppositions au sein de l'Assemblée nationale. L'abbé Jean Sifrein Maury, élu député du clergé aux États Généraux de 1789 déclare ainsi :

> Si les esclaves et les libres de couleur accèdent à l'égalité donc à la liberté, pour les premiers, les colonies ne seront plus peuplées que d'une classe de nègres et de mulâtres qui ne sont plus, quoi qu'on en dise, de véritables Français puisqu'ils n'ont pas même vu la France. Ces insulaires, dont l'Afrique est la véritable patrie, mourront peut-être de faim dans le pays le plus fertile de l'univers[742].

L'argumentaire de l'abbé Maury est fondé sur une préoccupation commune aux parlementaires de l'époque : celle des conditions légitimes de l'accès aux droits. Sa position montre que les fondements de la liberté politique relatifs au pouvoir d'exercer la puissance politique, loin d'être une évidence naturelle, se compliquent, à propos des colonies, d'un questionnement sur les conditions de la liberté civile, lesquelles déterminent l'égalité civile et l'égalité politique. L'égalité civile et politique des hommes libres de couleur suscite, en revanche, des hésitations et des controverses qui sont souvent marquées par des rebondissements et des tensions exacerbées.

Pour que le droit politique soit accordé à ces hommes, l'abbé Maury trouve un critère peu objectif. Il propose que pour être admis à l'exercice des droits politiques, les hommes de couleur soient tenus de prouver qu'ils sont nés de mariages légitimes[743]. Ce discours justifie la difficulté de trouver un consensus sur la liberté politique des Noirs et des mulâtres. Jusqu'en 1793, le droit naturel des esclaves aux droits de l'homme continua d'être l'objet de vifs débats. Mais, on remarque qu'au début de la révolution, une politique réformiste, pour améliorer le statut et le sort du Noir dans les colonies, devient de plus en plus urgente.

Malgré ces tensions, l'Assemblée nationale a réussi à promulguer un décret, le 24 mars 1791, qui renforça les dispositions existantes sur le statut politique des Noirs et des mulâtres. En son article premier, ce décret stipule : « L'Assemblée nationale reconnaît et déclare que les hommes de couleur et nègres libres doivent jouir, ainsi que les colons blancs, de l'égalité des

[741] Silyane Larcher, *L'Autre citoyen, Universalisme civique et exclusion sociale et politique au miroir des colonies post-esclavagistes de la Caraïbe française (Martinique, Guadeloupe, années 1840-années 1890), op. cit.*, p. 61.
[742] *Archives Parlementaires. Assemblée Nationale*, 13 mai 1791, p. 56.
[743] *Archives parlementaires. Assemblée Nationale*, 15 mai 1791, p. 96.

droits politiques […][744] ». Le 24 mai 1791, après l'abrogation du décret du 15 mai, qui accordait les droits aux colons, l'Assemblée nationale a pris un autre décret le 28 septembre 1791 dont le premier article indique : « Tout individu est libre aussitôt qu'il est entré en France ». Le second article stipule : « Tout homme, de quelque couleur qu'il soit, jouit en France de tous les droits de citoyen, s'il a les qualités prescrites par la Constitution pour les exercer[745] ».

Les débats sur l'état civil et politique des hommes de couleur des colonies ont induit une spécification d'ordre civil composé uniquement d'individus libres sur le sol même de la France. À propos de l'esclavage colonial et des droits des hommes libres de couleur, nous constatons que l'universel, comme principe instituant une Nation d'individus libres, avait dû nommer à la fois son contenu et sa particularité[746].

De même, la mise en rapport de la Révolution à la question coloniale nous montre que l'inclusion politique des ex-esclaves des colonies françaises s'est d'abord établie sous la modalité d'un conflit transatlantique au sujet du contenu des droits à attribuer aux esclaves et aux affranchis et de leurs implications. Notre intérêt est de montrer aussi les difficultés liées à l'application du décret de l'abolition qui devrait favoriser l'isonomie, c'est-à-dire garantir l'égalité des droits civiques avec l'idée de partage effectif du pouvoir.

Les affrontements d'alors au sujet du statut des personnes des colonies ont ainsi souligné l'importance, non tant de l'extension de la communauté, que celle du rapport que les citoyens devaient entretenir avec le droit et avec l'ordre civil, c'est-à-dire avec l'organisation juridique de la société. Pour les esclavagistes, la liberté générale n'implique pas nécessairement de jouir du droit de vote, la liberté civile ne fonde pas la liberté politique.

Mais le processus complexe de la révolution ne pouvait que prendre en compte le problème colonial et cette révolution anti-esclavagiste qui lui arrivait des Antilles avec ses propres exigences[747]. Avec la proclamation anticipée d'abolition de l'esclavage par Léger Félicité Sonthonax le 29 août 1793, cette entrée en force dans l'espace du droit naturel ne tarde pas à s'accompagner d'une entrée en citoyenneté. À l'initiative de Sonthonax, les nouveaux citoyens participaient à l'élection le 23 septembre 1793, les six députés de la partie nord de l'île

[744] *Archives parlementaires. Assemblée Nationale*, 24 mars 1792, p. 451.
[745] *Archives parlementaires. Première série.* Tome 31, 28 septembre 1791, p. 442-443.
[746] Silyane Larcher, *L'Autre citoyen, Universalisme civique et exclusion sociale et politique au miroir des colonies post-esclavagistes de la Caraïbe française (Martinique, Guadeloupe, années 1840-années 1890), op. cit.*, p. 81.
[747] Jean-Claude Girardin, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit, les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 216.

de Saint-Domingue, parmi lesquels Louis-Pierre Dufay, Jean-Baptiste Belley et Jean-Baptiste Mills qui porteront la proclamation du 29 août 1793 au Comité du salut public[748].

La liberté politique des Noirs est aussi s'inscrite dans les principes de la révolution de Saint-Domingue menée en partie par Toussaint Louverture, de son vrai nom François-Dominique Toussaint. Nous reviendrons sur l'œuvre de Toussaint Louverture au chapitre IX : « L'impact de la Révolution : des vies de Toussaint Louverture » dans la suite de notre travail. Sur l'engagement politique des hommes de couleur, il faut souligner qu'une dizaine de députés noirs ont occupé en permanence la scène de l'histoire au nom des valeurs qui transcendaient leur condition de nègre ou de mulâtre.[749] Bien que débattue déjà par les hommes politiques anti-esclavagistes de la métropole, la liberté politique des Noirs dans les colonies était un élément catalyseur dans les futurs rapports entre les colons et les anciens esclaves dans les Antilles françaises. Il fallait avoir une certaine cohérence entre droits de l'homme, respect du commerce colonial, principes métropolitains et volonté antillaise. Les deux premières Assemblées révolutionnaires, celle de 1789 et celle de 1791, entament un chemin que le XVIII^{e} siècle pré-révolutionnaire n'avait osé entreprendre, c'est-à-dire accorder les droits civils et politiques aux hommes de couleur.

Dans le fond, l'interrogation sur l'extension de droits universellement égaux à des hommes déjà libres, quelle que soit la couleur de leur peau, mettait les députés de l'Assemblée en sommation, soit d'expliciter leurs propres principes politiques, soit de préciser le contenu de leurs statuts juridiques.

En clair, ce chapitre nous a permis de comprendre le paradoxe au cœur de la liberté politique et civile des anciens esclaves et des hommes libres de couleur, dans les colonies françaises des Caraïbes, pendant la période révolutionnaire jusqu'aux abolitions de l'esclavage de 1793 et de 1794. De cette analyse, il résulte que les liens entre égalité civile et politique et l'inclusion des gens de couleur et des anciens esclaves révèlent des tensions internes de la notion d'égalité et ses enjeux. Notre réflexion s'est intéressée aussi aux tensions entre le texte normatif, c'est-à-dire la *Déclaration des droits de l'homme* et la réalité de son application ou non dans les colonies. L'étude a montré la difficulté rencontrée par les tenants de la Révolution française d'intégrer ou d'insérer les ex-esclaves et les hommes libres de couleur dans le champ

[748] Jean-Claude Girardin, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit, les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 231.
[749] Jean-Claude Girardin, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit, les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, *op. cit.* p. 235.

politique. De plus, nous avons démontré, qu'accorder aux hommes de couleur les mêmes droits politiques qu'aux Blancs, c'était admettre à la liberté complète tous les habitants des colonies françaises. Cependant, comme nous l'avons mentionné dans le corps du travail, les principes sur lesquels se fondait la Révolution ne pouvaient exclure et empêcher longuement l'intégration des hommes de couleur dans le processus politique. C'est la recherche de cette cohérence qui s'est exprimée dans l'acte d'abolition.

VIII.2- Discours humaniste et statut des Nègres

Dans ce sous-chapitre nous prenons en compte le discours de Doigny Du Ponceau, *Discours d'un Nègre à un Européen*, celui d'André-Daniel Laffon de Ladebat, *Discours sur la nécessité et les moyens de détruire l'esclavage dans les colonies*, publié en 1788, ainsi que celui de Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, prononcé en 1792 au nom de la Commune de Paris pour l'abolition de l'esclavage. La position des humanistes concernant l'esclavage des Noirs est essentiellement morale. Autrement dit, l'attitude que le maître blanc et, plus généralement, les sociétés occidentales doivent envisager vis-à-vis de l'esclave noir doit trouver ses fondements dans la morale, si des « solutions pratiques et politiques prudentes doivent être prises[750] ». De plus, les réflexions libérales, philanthropiques et humanistes de la fin du XVIII^e^ siècle véhiculent une vision du monde qui privilégie davantage la raison, la logique et souvent la prise en compte de l'humanité de l'Autre. Ainsi, la prise en compte du caractère humain des esclaves noirs est de plus en plus évoquée dans l'espace politique. Dans ce sous-chapitre, on montrera l'émergence de certains énoncés humanistes qui ont participé à améliorer l'image de l'homme noir et de revendiquer son statut d'homme. Ensuite, on démontrera que ce discours quasi récursif cherchait à rétablir les droits de l'humain et qu'il est parvenu à décréter l'abolition de l'esclavage de 1794 en France.

En refusant tout discours qui fige l'Autre et le caractère clos des procédés de représentation qui favorise la domination et l'exploitation de l'homme noir, les philanthropes et les humanistes ont œuvré pour la revalorisation et la réhabilitation de la dignité des Noirs au XVIII^e^ siècle. L'enjeu d'une telle démarche était anthropologique dans le but de comprendre les rapports sous-jacents de la traite des Noirs à l'univers occidental.

[750] Emmanuel Rey, *Le Monde noir dans l'œuvre romanesque d'Alejo Carpentier*, thèse de doctorat de 3^e^ cycle, Université de Paris X, 1981, p. 17.

Parmi les voix qui s'élèvent pour défendre la cause des Noirs, il y a celle d'André-Daniel Laffon de Ladebat. Ce financier, homme politique, abolitionniste et philanthrope français, a prononcé un discours sur la nécessité de détruire l'esclavage dans les colonies. Son discours repose sur l'idée d'accorder la liberté aux Noirs au nom de l'humanité et de la justice. En se référant à l'esclavage des Nègres, et convaincu de leur dimension humaine, il affirme : « La raison et la justice doivent établir leurs droits et briser leurs fers[751] ».

Son discours, comme pour la plupart de ses contemporains qui s'interrogent sur la situation des Noirs, en appelle à la cohérence d'un humanisme à la fois individualisé et élargi. Autrement dit, aborder la question de l'esclavage et du Noir devrait impliquer un discours de décloisonnement qui éviterait la dissémination des préjugés qui déforment la vraie identité des Noirs et qui leur refuse les principes humains. Les écrivains s'efforcent de plus en plus de transformer le regard clivant, en faisant fi des clichés, des stéréotypes qui sont sources de la réduction répétitive de l'Autre. La traite des Noirs et la conquête coloniale sont mises en cause. La conception du caractère humain de ces peuples opprimés par le système colonial, elle est renforcée par la dimension historique et l'idée du bonheur de ce peuple avant l'arrivée des colons.

Cette vision qui consiste à restaurer l'image des Noirs obéit à un dynamisme, à une cohérence qui fait transcender les pensées philanthropiques et humanistes des discours rétrogrades sur le Nègre.

Le discours à connotation humaniste contribue à la prise de conscience de l'humanité nègre et de l'abolition de l'esclavage des Noirs. Dans le milieu politique, ce combat était aussi à l'ordre du jour. En effet, dans l'extrait du procès-verbal de la Convention Nationale[752] du troisième jour de Pluviôse, l'an II de la République, qui figure en annexe au *Discours sur l'abolition de l'esclavage*[753], les réflexions sur la question des Noirs et leur sort dans les colonies préoccupent aussi certains hommes politiques. En effet, en 1792, Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras écrit : « Aujourd'hui le tocsin de la justice a sonné, les paroles

[751] André-Daniel Laffon de Ladebat, *Discours sur la nécessité et les moyens de détruire l'esclavage dans les colonies*, Bordeaux, Michel Racle, 1788, p. 8.
[752] La Convention nationale est un régime politique français issu de la Révolution, ce régime a commencé le 21 septembre 1792 et prend fin le 26 octobre 1795. Ce régime a posé les bases de la I^re^ République en France. Le règlement intérieur et les différentes séances de la Convention nationale sont disponibles sur le site : *https://galica.bnf.fr*,
[753] Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, Paris, Patris, l'An deuxième de la République. [1792].

sacramentelles ont été prononcées par l'organe d'un peuple puissant et bon : l'esclavage est aboli[754] ».

Cette décision d'abolir l'esclavage et ces discours contre ce commerce viennent mettre non seulement un terme à l'esclavage des Noirs, mais ils permettent aussi de démythifier certains discours prétentieux véhiculés par les voyageurs tels que Bosman, Falconbridge et Lamiral, qui représentaient les Noirs comme des hommes sans idées. Ce discours permet à Jérôme Pétion de Lavilleneuve de répondre dans son *Discours sur la traite des noirs* prononcé à la séance de l'Assemblée nationale, le 8 mars 1790 que « Chaque ligne de ce tableau est un mensonge[755] ». Si Jérôme Pétion s'évertue à démontrer le caractère humain des Africains, c'est pour donner un sens aux vues inspirées par les devoirs de l'homme envers ses semblables, et pour empêcher que l'esclavage des Noirs fasse toujours obstacle aux progrès des Lumières et aux aspirations de la Révolution. Dans son discours, Jérôme Pétion déclare : « L'homme seul a le droit de disposer de sa personne et de ses actions ; la misère n'altère point ce droit, et ne donne point à un autre homme le droit de priver son semblable de sa liberté.[756] » Son discours démontre la perte arbitraire de la liberté des Africains. Jérôme Pétion conclut que « la traite des noirs est un acte qui blesse à la fois tous les principes de la morale et de la politique, l'intérêt général et l'intérêt particulier, qu'il est nuisible à l'État, au commerce, aux planteurs et à nos colonies.[757] » Finalement, Pétion plaide la cause de toutes les parties concernées par ce commerce, en appelant de tous ses vœux à l'abolition de ce commerce inhumain et onéreux.

En restant dans le cadre des discours qui préparent le projet du décret de l'abolition de l'esclavage, le procureur de la Commune de Paris pendant la Révolution française, Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, affirme : « Toutes les fois qu'on s'écarte des principes de la vérité ; on s'embarque sur un océan de ténèbres, et tous les efforts que l'on a pour s'y guider ou s'y maintenir ne servent qu'à provoquer inévitablement sa perte[758] ». Autrement dit, Chaumette Anaxagoras en appelle à la sagacité des membres de la Convention avec toute l'impartialité possible d'accorder la liberté et les droits subséquents aux Noirs. Selon lui, « Ces deux mots, hommes et esclaves, ne représentent jamais à l'esprit que l'histoire de la violation de tous les principes, la série de tous les crimes qui peuvent entrer dans le cœur humain[759] ».

[754] Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 25.
[755] Jérôme Pétion de Lavilleneuve, *Discours sur la traite des Noirs*, *op. cit.*, p. 90.
[756] *Ibid*., p. 81.
[757] *Ibid*., p. 92.
[758] Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 13.
[759] *Ibid*., p. 8.

Ces voix qui s'élèvent contre ce commerce et qui réclament son abolition, insistent sur la morale et le caractère odieux de la traite des Noirs qui n'honore pas l'humanité.

Dans le même registre, Chaumette Anaxagoras rappelle : « Dans les temps où il était dangereux de proclamer les droits de l'homme et d'en faire l'application aux gens de couleur, la Commune de Paris bravant préjugés et craintes, osa accueillir dans son sein les victimes de l'égoïsme[760] [les Nègres] ». Cette réflexion trouve également écho chez le député au Conseil général de la Commune de Paris, Mills. Dans l'extrait de son discours joint en annexe dans *Discours sur l'abolition de l'esclavage* de 1790, Mills manifeste son intérêt à la cause des Noirs et surtout à leur statut. Il affirme : « C'est au progrès de l'esprit […] que nous devons l'heureuse régénération qui nous a d'abord fait citoyens, et qui vient enfin de rendre à nos frères le nom d'hommes en échange de celui d'esclaves[761] ». Dans ce discours, l'idée de la liberté des Noirs est manifeste et la reconnaissance de l'importance des vertus du progrès de l'esprit humain justifie l'évolution des idées de l'époque.

Duboys Pélagie-Marie, un substitut faisant fonction de procureur général à Saint-Domingue, dans son *Adresse du procureur général du Roi au Conseil supérieur de Saint-Domingue, à l'assemblée générale de la partie française de Saint-Domingue, du 25 août 1791*[762], revient sur l'illégalité des jugements et des conditions inhumaines administrées aux Noirs qui sont à l'origine des tensions dans cette île et implore les colons de les adoucir. Il écrit :

> Dans cette colonie longtemps agitée par la diversité des opinions, et des pratiques extrêmes sur les hommes de couleur, j'en appelle à un seul sentiment, celui du bien de tous. C'est là où vont tendre vos travaux, Messieurs, c'est là où doivent tendre les pensées de chaque colon ; c'est le but vers lequel il va constamment diriger toutes les affections & chacune de ses démarches[763].

On remarque un changement favorable d'opinions dans les discours du projet d'abolition de l'esclavage. La plupart des énoncés sont dépourvus de connotations racistes et réductrices. Ces énoncés sont des maillons indispensables à la définition ou à la redéfinition de la liberté des Noirs et à la concrétisation de l'idée de l'abolition. Dans l'articulation du discours sur l'esclavage des Noirs pendant la Révolution française, on prône l'égalité réciproque entre les

[760] Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 36.
[761] Extrait du discours de Mills député métis au conseil général de la Commune de Paris, joint dans *Discours sur l'abolition de l'esclavage* de Pierre-Gaspard Chaumette Anaxagoras, *op. cit.*, p. 32.
[762] Archives nationales, série D/XXV/1
[763] Archives nationales série D/XXV/1

Noirs et les Blancs dans les colonies, on propose d'assurer le bonheur de ces infortunés et de leur préparer « un doux élan de liberté ».

Le député de Saint-Domingue Louis Marthe Gouy d'Arsy rapporte que le 12 mai 1791, l'Assemblée coloniale de Saint-Domingue a arrêté que les gens de couleurs à la quatrième génération jouiraient du droit de citoyens actifs[764]. Nous retenons de ce point de vue que l'esclavage n'était pas accepté par tout le monde, il s'est heurté par moments à une opposition morale[765]. Ces mesures qui commencent à reconnaître le Noir en tant qu'humain tracent progressivement le sillon de la première abolition de l'esclavage de 1794 en France.

Un autre élément non négligeable qui a rendu l'abolition de l'esclavage obligatoire, est la révolte des Noirs à Saint-Domingue dans la nuit du 22 au 23 août 1791. Pour éviter que l'île ne soit livrée aux Anglais et pour rétablir le calme, la Convention a promulgué le décret d'abolition le 4 février 1794. Dans le même contexte, les Noirs, une fois libérés, devaient être enrôlés comme soldats de la République afin de renforcer les troupes françaises. Contrairement aux idées reçues, ce décret d'abolition n'a pas été appliqué partout. Il a été appliqué en Guadeloupe, en Guyane et à Saint-Domingue, et non pas en Martinique occupée temporairement à cette période par les Anglais, et encore moins à la Réunion et à l'Île-de-France (l'actuelle Île Maurice), en raison de l'opposition de l'administration locale[766]. Cependant, ce décret a rendu possible la destruction des fondements moraux, philosophiques, juridiques et religieux qui avaient permis l'instauration de rapports sociaux et économiques esclavagistes, interdits en Europe, mais légaux et même encouragés dans les colonies[767].

VIII.3- L'argumentaire philanthropique et le projet abolitionniste

L'argumentaire des philanthropes vise à mettre les sociétés européennes qui pratiquent la traite des Noirs non seulement devant leur responsabilité, mais aussi d'éviter qu'elles ne soient en antinomie avec leurs propres principes. Les abolitionnistes et les « Amis des Noirs » démontrent que l'Europe est responsable de tous les crimes induits par ce commerce, et veulent en faire cesser les abus. Ils mettent en avant l'amélioration des conditions de vie des esclaves

[764] Louis Marthe Gouy d'Arsy, Lettre parue dans le *Moniteur de la Gazette universelle*, Paris, 16 juin 1791, p. 1.
[765] Doudou Diène, « Préface », dans Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 5.
[766] *Ibid*., p. 18.
[767] *Ibid*., p. 19.

et la possibilité d'abolir cette pratique dans les colonies, tout un projet bien argumenté et synthétisé.

Avant d'examiner le discours des philanthropes, il convient de présenter les différents membres de la Société des Amis des Noirs, leurs missions et le rôle qu'ils ont joué pour l'abolition de l'esclavage. Souvent, les philanthropes sont identifiés aux membres de la Société des Amis des Noirs. Mais Marcel Dorigny explique que les philanthropes ne seraient pas *a priori* les Amis des Noirs, mais des personnes animées par un souci strictement humanitaire, leur objectif étant de soulager les maux les plus criants de l'humanité souffrante, des plus faibles, des victimes de l'inégalité de l'époque[768]. Parmi les personnes qui se définissaient comme philanthropes, on pouvait trouver : Étienne Clavière, Henri Grégoire, Béthune-Charost, Gilbert du Motier de La Fayette et les frères Trudaine[769]. La liste n'est pas exhaustive. On pouvait les trouver dans certaines structures associatives humanitaires telles que la Société de la charité maternelle[770], la Société philanthropique[771] et la Bienfaisance judiciaire[772]. Toutes ces associations humanitaires avaient pour objectif principal de participer ou de concourir au bien de leurs semblables, de favoriser la cohésion sociale, d'étendre leur bonheur, de diminuer leurs maux. À la fin du XVIII[e] siècle, la philanthropie était devenue l'objet d'un discours moral, philosophique, patriotique et constitutif d'un rôle social majeur.

Dans leurs multiples combats contre l'inégalité, ces philanthropes devaient enquêter, informer, dénoncer, expérimenter, proposer, s'associer et « militer pour le bien.[773] » En se

---

[768] Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 27.
[769] *Ibid*., p. 29.
[770] Cette société veut rapprocher les malheureux de la classe aisée, en faisant germer les vertus et le bonheur, dans le cœur du riche, qui, dans son opulence, a besoin de se rapprocher de ses semblables et se trouve isolé s'il ne les soulage, et dans le cœur du pauvre qui reçoit, avec les secours que ses besoins réclament des conseils. L'organisation de la charité est philanthropique. Dès la fin de 1789, la charité maternelle de Paris compte 93 souscripteurs et 64 bienfaiteurs issus de la grande noblesse et de la riche bourgeoisie. On y trouve des noms célèbres ; l'archevêque de Paris figure comme premier bienfaiteur et Mme Necker est en tête des souscripteurs. Mais la société doit surtout sa notoriété à la protection particulière accordée par la reine Marie-Antoinette. Celle-ci accepte d'être présidente d'honneur de l'organisation et lui alloue un crédit annuel de 24000 livres prélevé sur les fonds de la Loterie royale. Archives Nationales, F/15/2565, *Compte-rendu de la Société de charité maternelle de Paris à l'impératrice-reine et régente*, 1813, F/15/2565. *Règlements de la Société de charité maternelle arrêtés à l'assemblée du 13 février 1789*, Paris, imp. De Séguy-Thiboust, 1789. Pour plus d'informations on peut se référer à l'étude d'Emmanuelle Berthiaud, *Les Sociétés de charité maternelle, de la charité à l'assistance médicale*, [En ligne] *https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01767613/document*, Consulté le 05 mars, 2018.
[771] La société philanthropique a été fondée en 1780, avec l'appui de Louis XVI, pour subvenir aux besoins des pauvres et pour améliorer leur sort.
[772] Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 27.
[773] Duprat Annie, « Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n° 285, 1991. pp. 387-393.

focalisant sur leurs principes, on comprend aisément que ce rôle humanitaire leur a permis de s'associer avec les amis des Noirs pour défendre la cause des Noirs. Selon Marcel Dorigny, il semble que « c'est à cause de cette solidarité que Mme Fougeret, fondatrice de la Charité maternelle, aurait envoyé aux Amis des Noirs les statuts de sa société[774] ». Mais à ce sujet, Dorigny ne mentionne pas la date à laquelle ces documents ont été envoyés. En ayant pour dénominateur commun la défense de l'intérêt de l'humanité, ils ont mutualisé leurs efforts pour revendiquer non seulement une véritable reconnaissance de l'humanité des Noirs, mais surtout pour faire aboutir à partir du début de la Révolution, le décret d'abolition de l'esclavage.

Si on se permet d'apporter certaines précisions par rapport à l'engagement des philanthropes dans le combat mené par la Société des Amis des Noirs, c'est parce qu'ils sont souvent confondus avec les membres de la Société des Amis des Noirs. Même les colons les qualifiaient par ce terme dans la plupart de leurs écrits, à l'instar de François Richard Tussac qui soutient : « Nous reprochons au philanthrope l'abbé Grégoire d'avoir confondu les noms des uns et des autres[775] ». Dans ce propos, Tussac fait référence à la défense des Noirs par Grégoire dans *De La littérature des Nègres*. Après ce préambule, nous nous focaliserons spécifiquement sur la Société des Amis des Noirs et la position qu'elle tint sur la question de l'esclavage des Nègres. Rappelons que le progrès des idées des économistes libéraux anglais et de certains physiocrates en France auxquels Turgot, Condorcet et Necker étaient favorables, et ouvrent un nouvel espace à l'argumentaire anti-esclavagiste, qui chiffrera à un niveau plus élevé le profit qu'on peut tirer du travail salarié comparativement au travail servile. C'est dans cet environnement politique, social et idéologique qu'allait naître la Société des Amis des Noirs dont l'action et les thèses furent héritières de cet anti-esclavagisme et de certains philosophes des Lumières[776]. Autrement dit, c'est sous l'influence des idées des abolitionnistes anglo-saxons comme William Wilberforce, Grandville Sharp, Thomas Clarkson qu'elle a été créée « le 19 février 1788 à Paris[777] ». Sous la direction de certains des personnages clés de la période révolutionnaire comme Brissot de Warville, Étienne Clavière, Honoré-Gabriel Riqueti de Mirabeau, Gilbert du Motier de La Fayette, l'abbé Henri Grégoire et Nicolas Condorcet.

---

[774] Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 30.
[775] François Richard Tussac, *Cri des colons contre un ouvrage de l'évêque et Sénateur Grégoire, ayant pour titre De la littérature des Nègres ou Réfutations des inculpations calomnieuses faites aux colons par l'auteur, les autres philosophes tels que Raynal, Valmont de Bomare etc*, Paris, Delaunay, 1810, p. 22.
[776] Jean-Pierre Barlier, *La Société des Amis des Noirs 1788-1791, aux origines de la première abolition de l'esclavage (4 février 1794)*, Paris, L'Amandier, 2010, p. 82.
[777] Jean-Pierre Barlier, *La Société des Amis des Noirs 1788-1791, aux origines de la première abolition de l'esclavage (4 février 1794)*, *op. cit.*, p. 83.

Par rapport à la position de Mirabeau au sein de cette société, Marcel Dorigny apporte une nuance en expliquant que Mirabeau n'a jamais été l'un des dirigeants des Amis des Noirs ; il passait pour tel aux yeux du public à cause de l'importance de son engagement et du fait que son journal servit de tribune officieuse à cette Société et qu'il en fut même « le redoutable porte-parole à la tribune de l'Assemblée nationale[778] ». Cette même correction a été faite aussi par Jean-Pierre Barlier par rapport à l'absence du nom de Mirabeau sur le registre de la Société des Amis des Noirs. Il écrit : « L'absence dans la liste d'illustre membre, Mirabeau, surprend[779] ». L'absence de son nom sur la liste de la Société des Amis des Noirs peut s'expliquer par son manque de lien direct avec cette structure.

Dans le programme de la Société des Amis des Noirs, il s'agit de connaître tout ce qui concerne « la traite des Noirs », « la culture de la canne à sucre » dans les colonies, la « situation sur les côtes africaines », les marchandises qui sont la base de ce commerce, le « nombre des Noirs exportés », le nombre des Noirs dans les colonies, le nombre des Noirs marrons, leur mode de vie, leurs mœurs. Tout ceci visait à informer le public de cette pratique inhumaine et de consolider les idées abolitionnistes. Au lieu de promouvoir l'idée de protéger les intérêts économiques, la Société des Amis de Noirs œuvre pour faire passer les idées du respect de l'humanité, défendre la cause des Noirs et leur accorder l'émancipation.

En tenant compte de cette tâche impérieuse, le 8 avril 1788, lors d'une séance de travail, l'un des membres de cette association, Étienne Clavière cité par Jean-Pierre Barlier, soutient : « Notre société repose sur les saints devoirs de l'humanité. Les actes de bienveillance sont l'unique travail qu'elle se propose, […]. Sa sensibilité accourt partout où elle peut aider à la faiblesse, tarir les larmes des malheureux : en un mot faire le bien[780] ». Ainsi, le tableau des conditions de vie des Noirs dans les colonies ne pouvait que susciter leur indignation, comme on peut le constater dans l'extrait de ce texte anonyme :

> Pour les moindres sujets, [les maîtres] les fouettent de la manière la plus cruelle ; ils les frappent à coups de bâton, & vous verriez leur corps couvert de plaies & de cicatrices : enfin ils paraissent ne faire cas de la vie de leurs esclaves qu'à raison du prix qu'ils leur coûtent [...] ; ils les

[778] Jean-Pierre Barlier, *La Société des Amis des Noirs 1788-1791, aux origines de la première abolition de l'esclavage (4 février 1794)*, *op. cit.*, p. 29.
[779] *Ibid*., p. 87.
[780] Étienne Clavière cité par Jean-Pierre Barlier *La Société des Amis des Noirs 1788-1791, aux origines de la première abolition de l'esclavage (4 février 1794)*, *op. cit.*, p. 94.

> traitent, non comme une race de créatures humaines [...], mais comme un troupeau de bêtes semblables aux bœufs stupides[781].

Les membres de la Société des Amis des Noirs s'appuient sur les témoignages des auteurs et sur certains rapports des colons sur la situation des colonies antillaises. C'est ainsi qu'ils redoublèrent leur engagement pour défendre la cause des Nègres. Sachant qu'à la fin du XVIII^e^ siècle, la malheureuse condition des Nègres interpelait de plus en plus l'opinion publique française, parce que les témoignages étaient très poignants et les méthodes de travail pénibles. Cette prise de conscience a permis à l'abbé Sébastien André Sibire de s'adresser à l'Assemblée nationale. Il interpella les membres de l'Assemblée sur la situation des Noirs dans les colonies en déclarant : « Augustes représentants de la nation, dont les âmes sublimes ne respirent que pour le bonheur universel, je viens, au nom de la nature, porter à vos pieds une cause bien digne de votre audience, la grande et triste cause de l'humanité dans les fers[782] ».

La Société des Amis des Noirs accorde un intérêt majeur à la valeur humaine. C'est au nom des principes humains que la Société des Amis des Noirs allait œuvrer pour l'abolition de l'esclavage. Dans sa démarche, la Société des Amis des Noirs voulait obtenir un accord rapidement avec tous les pays qui pratiquaient la traite pour interdire dans l'immédiat la traite des Noirs, puis mettre en place une législation qui, progressivement, allait permettre aux colonies de sortir de la traite négrière.

Selon la Société des Amis des Noirs, la liberté devrait être accordée de manière graduelle, sur deux générations[783]. Cependant, ce plan ne pouvait être mis en œuvre qu'après l'abolition de la traite, pour permettre de proposer des orientations nouvelles à la colonisation française par l'introduction de cultures nouvelles dans les îles qui pouvaient être pratiquées sans esclavage[784]. Cette idée de l'abolition graduelle de l'esclavage était souhaitée par les abolitionnistes, à l'instar de Nicolas Condorcet, qui soutient : « Nous avons proposé les lois qui nous ont paru les plus sûres pour détruire graduellement l'esclavage et l'adoucir tant qu'il subsistera[785] ».

---

[781] Anonyme, *Tableau précis de la malheureuse condition des Nègres dans les colonies de l'Amérique*, traduit de l'anglais, Paris, Regnault, 1788, p. 7.
[782] Sébastien André Sibire, *L'Aristocratie négrière, ou réflexions philosophiques et historiques sur l'esclavage et l'affranchissement des Noirs*, Paris, Lesclapart et Desdray, 1789, p. 1.
[783] Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 33.
[784] *Ibid.*, p. 33.
[785] Nicolas de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres et autres textes abolitionnistes*, *op. cit.*, p. 34.

Cette volonté est aussi manifeste dans une publication anonyme intitulée : *Réflexions d'un cultivateur américain, sur le projet d'abolir l'esclavage et la traite des Nègres*, qui mentionne : « Je tiens pour avéré qu'ils [les amis des Noirs] aspirent soit à l'affranchissement général ou partiel des esclaves, soit à l'abolition de la traite des Nègres ou bien à quelque modification dans ce trafic[786] ». Même l'abbé Grégoire envisageait cette option en promouvant l'idée de la régénération des colonies et en restituant graduellement aux hommes leur état politique pour assurer la prospérité de leurs nations. Ces suggestions confirment l'idée des stratégies mises en place pendant les discussions sur la traite des Noirs.

L'aspect de l'abolition graduelle montre que le débat de l'époque privilégiait non pas une abolition immédiate, mais planifiée à long terme avec des phases de transition pour permettre aux Noirs de s'adapter à leur nouveau statut et d'éviter les errements liés à l'excès de la liberté qu'ils avaient perdue il y a bien longtemps. Surtout pour éviter que les Noirs ne profitent pas de cette liberté pour se venger. Cette idée alimentait parfois certains discours littéraires, notamment chez Louis Sébastien Mercier qui prédisait « le vengeur du Nouveau Monde » et Guillaume Thomas Raynal qui annonçait l'arrivée d'un « Spartacus noir[787] ». En se référant aux mesures qui figurent dans l'organigramme de la Société des Amis des Noirs pour l'abolition de l'esclavage, Marcel Dorigny souligne : « La réforme de l'habitation coloniale visait à séparer la production agricole de la transformation industrielle des produits, enfin la colonisation nouvelle de l'Afrique où la mise en valeur des terres se fera sans déportation et sans esclavage[788] ». En clair, la Société des Amis des Noirs était favorable à l'éradication de l'esclavage colonial et à mettre en place une nouvelle forme de colonisation. Nous apportons cette précision non pas pour réduire ou minimiser leurs efforts et leur engagement au service de la cause des Noirs, mais pour montrer la complexité des positions des uns et des autres au sujet de la traite négrière au XVIII^{e} siècle et la projection de la colonisation de l'Afrique.

---

[786] Anonyme, *Réflexions d'un cultivateur américain, sur le projet d'abolir l'esclavage et la traite des Nègres*, traduit de l'anglais, Paris, Lagrange, 1788, p. 3.

[787] Le qualificatif de Spartacus noir fait référence à l'ancien berger thrace, devenu esclave et vendu comme gladiateur, il s'évade en 73 avec ses compagnons et de nombreux esclaves. Il s'installe sur le Vésuve, d'où il repousse toutes les attaques. Il remonte vers le Nord, mais ne dépasse pas Modène, où il bat une armée romaine. Ne pouvant plus entretenir son armée, qui s'était accrue (100 000 hommes), il fait demi-tour, jette la panique dans Rome, et regagne la Lucanie. Spartacus se replie sur Regium (Reggio di Calabria), où Crassus le bloque. Il traverse les lignes romaines (début de 71) mais il est vaincu et tué en Lucanie par Crassus qui fait supplicier 6 000 prisonniers. *http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Spartacus/145021*, Consulté le 23 mai 2017.

[788] Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 33.

Dans la même perspective, il existait d'autres raisons d'abolir l'esclavage, notamment la reconnaissance des unions entre les Blancs, les Noirs, les métisses et les affranchis[789]. De même, la logique du droit naturel permettait que les esclaves soient émancipés et que leur statut d'homme leur soit rendu. En revanche, si le droit positif accordait le statut d'hommes libres à d'anciens esclaves ou à leurs descendants, comment justifier le maintien de la traite négrière et de l'esclavage après l'abolition des privilèges et la Déclaration des droits de l'homme ?

En suivant la logique de cette interrogation, on conclut que le refus de la reconnaissance implique le rejet ou la négation de l'un ou l'autre fait[790]. En effet, la tâche de la Société des Amis des Noirs et de certains abolitionnistes français n'était pas facile. L'application du décret d'abolition dans les colonies se heurtait aux intérêts coloniaux. Pourtant, l'énoncé des principes ne s'accorda pas avec l'existence de sociétés esclavagistes. En suivant cette logique, l'homme en tant qu'individu possède des droits naturels, et les principes annoncés pendant la Révolution ne font pas la distinction entre diverses races, mais englobent les individus dans le concept de l'humanité.

Dans cette optique, la voie semblait être tracée pour aborder la question de l'esclavage des Noirs. Cette perception apparaît également dans le projet de Déclaration du député Guy-Jean-Baptiste Target, en 1789 dans lequel l'article 18 dispose : « Le droit de propriété ne peut exister que sur les choses. Tout homme privant un autre des droits naturels commet un délit[791] ». Son point de vue se joint aux connaissances philosophiques et politiques, surtout à l'action de la Société des Amis des Noirs qui prône un véritable amour de la liberté et le respect de la dignité humaine. Autrement dit, la cause de l'humanité doit l'emporter sur les vils calculs d'intérêt personnel, au moment où les « États généraux » se réunissaient en France, et surtout quand la Révolution du printemps et de l'été 1789 modifia radicalement la nature du régime politique français[792].

Dans l'étude qu'il consacre à la Société des Amis des Noirs, Marcel Dorigny précise, qu'à partir du 27 octobre 1790 jusqu'à l'insurrection des esclaves qui commence le 23 août

[789] Yann-Arzel Durelle-Marc, « Sur la question coloniale durant la Constituante (1789-1791) : l'idéal libéral à l'épreuve des colonies », dans *Les Colonies la Révolution français la loi*, sous la direction de Fréderic Régent, Jean-François, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 51-67.
[790] Yann-Arzel Durelle-Marc, « Sur la question coloniale durant la Constituante (1789-1791) : l'idéal libéral à l'épreuve des colonies », dans *Les Colonies la Révolution français la loi*, *op. cit.*, p. 58.
[791] Archives parlementaires de 1787 à 1860, tome VIII, Paris, Paul Dupont, 1875. p. 47.
[792] Marcel Dorigny, « Mirabeau et la Société des Amis des Noirs : quelles voies pour l'abolition de l'esclavage ? », *dans Les Abolitions de l'esclavage de L.F. Sonthonax à V. Schœlcher 1793, 1794, 1848, op. cit.*, p. 158.

1791, en France, on ne fait plus trop mention de la Société des Amis des Noirs parce qu'elle était évoquée par ses adversaires pour dénoncer son rôle dans la révolte des Noirs. Ses membres, comme Brissot, Condorcet, Grégoire, ne prirent plus la parole qu'à titre individuel[793]. L'absence d'activités pendant la période des troubles dans les colonies, peut se justifier par une certaine circonspection de ses membres, puisqu'ils étaient considérés comme des instigateurs des violences à Saint-Domingue. Au-delà de toute critique, la Société des Amis des Noirs voulait restaurer la condition des Noirs et amorcer l'abolition de l'esclavage qui allait se réaliser en 1794.

Si on observe une absence de la Société des Amis des Noirs dans le débat politique comme l'a indiqué Dorigny, on peut la comprendre comme une période transitoire, car la Société des Amis des Noirs se réorganisa après abolition de l'esclavage en 1793, au Nord de Saint-Domingue par le révolutionnaire français Leger-Félicité Sonthonax et dans toutes les colonies françaises le 4 février 1794. C'est à cette date que le décret d'émancipation et d'abolition de l'esclavage, adopté par Robespierre et les membres de la Convention, était enfin étendu aux colonies françaises[794]. Après cette période, que nous qualifions de « moins active », c'est-à-dire sans activité de manière officielle pour la Société des Amis des Noirs, ladite société s'organisa et réapparut sous le nom de Sociétés de Amis des Noirs et des Colonies. Dans cette nouvelle configuration, cette nouvelle structure envisageait un rétablissement des colonies dans leur prospérité antérieure et le travail libre devrait en être la seule base juridique[795]. Avec cette nouvelle orientation, la Société des Amis des Noirs et des Colonies constituait un groupe de pression sous le second Directoire[796].

Mais la renaissance de cette structure impliquait aussi un combat politique. L'historien Bernard Gainot précise à ce sujet :

> D'une part elle se reconstitua sous la forme d'une réunion politique, fonctionnant sous le modèle des nombreux cercles constitutionnels en pleine croissance à l'automne de 1797 ; d'autre part, elle ambitionna de

[793] Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 295.
[794] *http://www.jeuneafrique.com/433230/societe/chronologie-dates-cles-de-lhistoire-de-lesclavage-france/*, Consulté le 28 juin 2017.
[795] Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 304.
[796] Régime qui gouverna la France depuis la fin de la Convention nationale (26 octobre 1795) [4 brumaire an IV] jusqu'au 9 novembre 1799 (18 brumaire an VIII). Ce régime est organisé par la Constitution de l'an III, votée par la Convention le 22 août 1795. Ses tenants désiraient conserver le nouvel état social né des principes de 1789, empêcher toute concentration du pouvoir. *https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Directoire/116603*, consulté le 12 mai 2018.

> jouer le rôle de conseil supérieur ou de commission extra-législative pour définir la ligne générale en matière de politique coloniale[797].

Mais cette position ne peut pas être interprétée comme une manière de changer d'enjeux et d'objectifs. Pour la Société des Amis des Noirs renaissante, il ne s'agit pas de renier l'héritage de la première Société, bien au contraire, la filiation est constamment revendiquée et la continuité est assurée par une partie des refondateurs eux-mêmes, notamment François Xavier Lanthenas, l'abbé Grégoire, Benjamin Sigismond Frossard[798]. Autrement dit, cette seconde Société des Amis des Noirs et des Colonies, qui devenait de plus en plus visible en 1797, mettait en avant la défense de la liberté de manière générale et le maintien des colonies puisqu'elle envisageait une exploitation des colonies par des hommes libres et qui devraient être rémunérés.

Cette idée était aussi soutenue par les physiocrates, pour qui le travail libre était plus rentable que le travail servile. À cet effet, il faut tracer les plans, chercher les moyens d'après lesquels les colonies verront leur sol fertilisé par les hommes libres qui cultiveront la terre avec plaisir, quand ils verront que leur intérêt s'y trouve combiné[799]. Au-delà de cet aspect, la Société des Amis des Noirs et des Colonies préconisait l'implantation de l'industrie dans les colonies. Elle trouva nécessaire d'introduire dans les colonies l'éducation, les sciences et les arts. Dorigny souligne que la Société des Amis des Noirs considérait comme un devoir de mettre leurs frères des colonies au niveau des connaissances utiles qui illustrent la mère patrie[800].

On constate que la Société des Amis des Noirs ne se limita pas seulement à combattre la tyrannie des colons, mais elle proposait certaines solutions pour permettre la stabilité et garantir la prospérité dans les colonies. En optant pour la liberté des Noirs, il fallait détruire dans le monde entier ce commerce monstrueux qui, loin d'avoir amélioré le sort des peuples, au contraire introduit parmi eux tous les crimes de l'avarice pécuniaire la plus vile et la plus révoltante[801].

Il est vrai que la Société des Amis des Noirs combat l'esclavage, mais sa position sur l'exploitation des colonies et sur la question coloniale rejoignait le point de vue de certains

---

[797] Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 309.
[798]Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 311.
[799] *Ibid*., p. 371..
[800] *Lettre de convocation aux séances de C. B. Wadström*, Paris, le 6 floréal an VI, [25 avril 1798], qui figure en annexe dans Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 371.
[801] *Ibid*., p. 371.

esclavagistes, car elle prône non pas la fin des colonies, mais la fin de l'esclavage. L'article premier du règlement intérieur de cette Société stipule :

> La Société continue de s'occuper de l'abolition de l'esclavage, du perfectionnement moral et physique des habitants des colonies, des progrès, de l'agriculture, de l'industrie et du commerce dans les colonies, et de la formation des colonies nouvelles[802].

Cela ne doit pas être interprété comme un indicateur qui permette de remettre en cause l'engagement des membres de la Société des Amis des Noirs ou leur élan philanthropique. Au-delà de la défense de la dimension humaine des Noirs et de la réorganisation de l'exploitation de l'économie coloniale, la Société des Amis des Noirs cherchait à rétablir également l'équilibre social. Cette réflexion est développée dans le préambule de leur règlement intérieur, composé de XVIII articles. Ce règlement stipule : « […] ; l'harmonie s'est rétablie dans les colonies, on y sent le besoin d'une longue tranquillité : tout y appelle la culture des arts utiles et la pratique des vertus sociales, si propres à réparer tant de maux passés et à fixer le bonheur sur cette partie du territoire français[803] ». La suite de ce préambule indique :

> La question de la traite et de l'affranchissement des esclaves est enfin résolue pour la France ; elle l'est de même pour le monde entier dans toutes les âmes sensibles. […] . Les Amis des Noirs n'ont plus que des soins doux et paisibles à remplir ; leur but unique est le bonheur de tous les colons, quelles que soient leur origine et leurs couleurs[804].

La Société des Amis des Noirs aspirait à une société d'égalité et d'harmonie, prospère et juste. Elle chercha un règne franc et loyal de la liberté, de la justice des opinions raisonnables dont l'esprit d'égalité était l'unique source[805]. C'est cette logique qui constitua sa force et qui guida son action. Sous cet angle, le sens de son combat était d'établir une certaine compatibilité entre le droit naturel et celui de l'utilité et de l'intérêt. La Société des Amis des Noirs dépassa les sujets les plus controversés et s'inscrivit comme la plupart des anti-esclavagistes dans la logique de la protection de la dignité humaine.

D'après l'étude proposée par Marcel Dorigny et Bernard Gainot sur la Société des Amis des Noirs, il résulte qu'après seulement seize mois d'existence, cette seconde société disparut

---

[802] *Règlement de la Société des Amis des Noirs et des colonies adopté dans sa séance* à Paris le 30 frimaire an VII, [20 novembre 1798], Paris, De l'Imprimerie des Sciences et Arts, An VII, p. 5.
[803] *Règlement de la Société des Amis des Noirs et des colonies adopté dans sa séance* à Paris le 30 frimaire an VII, *op. cit*., p. 3.
[804] *Ibid*., p. 3.
[805] Étienne Clavière, *Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée Nationale*, Paris, l'Imprimerie du patriote François, mars, 1791, p. 58.

définitivement[806]. Si l'on considère que la Société des Amis des Noirs et des colonies a été officiellement refondée le 10 frimaire an VI, c'est-à-dire le 30 novembre 1797 et que la chronologie de ses activités s'arrête au 10 germinal an VII, c'est-à-dire le 30 mars 1799, cela confirme la précision apportée par Dorigny et Gainot sur la durée exacte de la seconde Société des Amis des Noirs.

Dans l'histoire coloniale française entre 1804 et 1826, Grégoire fut l'un des rares intellectuels français de l'époque à combattre publiquement la décision napoléonienne de 1802 qui réintroduisit l'esclavage des Noirs, et à s'engager pour la cause haïtienne, par des articles journalistiques soutenant l'indépendance diplomatique de la jeune république, et en livrant sur elle des informations de première main.[807] Le rapport que Grégoire entretenait avec la colonie d'Haïti va au-delà d'anti esclavagisme. Il a conçu même des projets politiques, économiques et culturels. Selon Hans-Jürgen Lüsebrink :

> Le programme de développement culturel conçu par Grégoire à l'égard d'Haïti, exposé notamment dans sa correspondance avec Toussaint Louverture et Boyer ainsi que dans des nombreux écrits parus entre 1804 et 1827, reprend pour une large part les objectifs et les principes de la politique éducative et culturelle française des années 1792 et 1794.[808]

Mais l'avènement de la Restauration et le retour en force des institutions aux idées de l'Ancien Régime réaffirmé par Napoléon, Haïti constitue pour Grégoire un espace de projection pour les utopies politiques et sociales.

En définitive, dans notre analyse, nous avons retracé les activités et expliqué le centre d'intérêt de la Société des Amis des Noirs, de ces hommes dont la modération des idées contrastait avec la tournure qu'a prise la question de l'esclavage colonial à partir de la grande insurrection des esclaves de Saint-Domingue en août 1791. Cette étude visait aussi à faire connaître toutes les facettes de l'histoire de la traite négrière telle qu'elle était perçue par cette structure et les processus complexes de l'abolition de l'esclavage. La contribution de cette société a obligé ses adversaires, notamment les colons, de renoncer aux méthodes coercitives appliquées aux esclaves et à aboutir à l'abolition de l'esclavage en 1794.

---

[806] Marcel Dorigny, Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 309.
[807] Hans-Jürgen Lüsebrink, « Grégoire et la Littérature des Nègres : Trajectoires d'une perception culturelle d'Haïti et de la Révolution haïtienne », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone et hispanophone, images et résonnances*, *op. cit.*, p. 454.
[808] *Ibid.*, p. 458.

Toutefois l'existence et le combat de la Société des Amis Noirs devraient être compris, interprétés et intégrés comme un grand combat humaniste contre l'une des formes les plus barbares de la domination sur une partie des hommes. Cette structure incarnait la vision d'une époque et défendait les idées que la postérité devrait prendre en compte pour parfaire son existence et favoriser le vivre ensemble. Leur combat a aussi permis aux hommes de couleur affranchis d'intégrer la sphère politique, notamment à l'Assemblée nationale, pendant la période post-révolutionnaire.

Toutefois, le combat de la liberté politique ou civile était repris par le discours littéraire dans la seconde moitié du siècle. Ainsi la création littéraire ne se détache pas des projections, fascinantes et mystifiantes, en intégrant la dimension utopique de ce combat.

CHAPITRE IX- LA FICTIONNALISATION DU NÈGRE ESCLAVE ET L'APPARITION DE LA NOUVELLE FIGURE DE L'ESCLAVE

Dans ce chapitre, il s'agit d'analyser la figure de l'esclave comme motif littéraire, qui incarne souvent les hauts faits de la culture de l'Europe des philosophes, de marchands et de l'idéologie coloniale du siècle des Lumières. Examiner sa mise en scène, c'est aussi se focaliser sur le fonctionnement des stéréotypes qui structurent et limitent les pièces de théâtre ou les romans dont il est question ici. Ces écrits sont souvent la production de philanthropes, d'humanistes bourgeois.

IX.1- Construction littéraire de l'esclave

L'esclavage des Noirs est considéré comme l'un des motifs qui ont stimulé l'imaginaire littéraire au siècle des Lumières. En effet, les témoignages vécus alimentent la fiction coloniale, faisant ainsi du Noir esclave un objet de la littérature. Dans cette sous-partie, il est question de montrer comment les textes littéraires ont abordé la question de l'esclavage en choisissant comme actant le Nègre esclave dans une période où le personnage nègre accédait difficilement la scène littéraire. Nous nous intéresserons aux textes de la première moitié du XVIII^{e} siècle jusqu'à 1789. Nous rappelons que certains travaux ont été effectués en ce sens : celui qui retient en particulier notre attention est celui de Léon Hoffmann, portant sur le nègre comme personnage littéraire entre 1789 et 1848. Cette étude est une contribution majeure à la lecture de l'image du Noir dans la littérature française. Dans notre travail, la construction littéraire de l'esclave que nous envisageons permet de comprendre à partir de plusieurs modèles littéraires, c'est-à-dire de pièces de théâtre et d'œuvres romanesques, la relation du personnage de l'esclave nègre avec la réalité de l'esclavage.

Souvent présenté sous des formes variables, le personnage de l'esclave nègre suscite la « méfiance ou la pitié », « le rejet ou la sympathie », « l'effroi ou l'admiration »[809]. À propos de ces multiples facettes, Jean Ehrard souligne que le Noir a un statut complexe et on constate que le Noir, bien avant de recouvrer officiellement sa pleine dignité d'homme, doit accéder à

[809] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit.*, p. 69.

la dignité littéraire[810]. En s'accordant sur cette assertion, l'esclavage constitue l'objet de la trame littéraire.

> Le roman, la poésie comme le théâtre participent au dynamisme organisateur qui est intrinsèquement motivé. Ce dynamisme et cette motivation valent bien parce qu'ils mettent en forme l'imaginaire impulsé par l'auteur, mais aussi parce qu'ils échappent aussitôt, car ils sont réinterprétés, réappropriés par les lecteurs par l'avènement historique ou idéologique[811].

En effet, la condition de l'esclave préoccupe les philosophes des Lumières ; ses peines inspirent « la sensibilité des romanciers » de l'époque, sa couleur de la peau et ses sens suscitent la créativité des dramaturges. Dans ce registre, Sylvie Chalaye affirme :

> L'homme noir reste un motif décoratif ou un argument philosophique, il n'acquiert pas l'autonomie d'un individu pensant et agissant. Par ailleurs il intervient souvent dans un monde féerique et romanesque sans commune mesure avec la réalité qui est la sienne[812].

C'est précisément une manière de justifier l'assujettissement du Noir et son désœuvrement pendant l'esclavage. Malgré l'amour du genre humain qui anime certains esprits éclairés, l'esclave au XVIII^e^ siècle est confronté au discours de représentation et à un mode de vie inhumain. La littérature du siècle des Lumières le présente comme une figure qui revêt une image antithétique. Certains écrivains le présentent comme un personnage plein de sentiment, capable de raisonner et pétri de bon sens, d'autres, par contre, le décrivent comme un révolté ou une force du mal. Notre analyse ne tient pas compte de la spécificité de genres de discours sur l'esclave et de la progression chronologique des œuvres étudiées, mais de leur centre d'intérêt en mettant en relief la prise de parole des personnages esclaves et leur implication idéologique.

Louis-Sébastien Mercier, auteur de *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*[813], met en avant l'insurrection servile, en prophétisant sur l'arrivée d'un « vengeur du Nouveau Monde ». Joseph Jurt voit dans cette insurrection « l'idée de l'auto-libération[814] ». Les écrivains du XVIII^e^

---

[810] Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'Esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 79.
[811] Georges Luckacs, *Théorie du roman* cité par Françoise Naudillon, *Littérature et médias*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Cergy Pontoise, 1993, p. 28.
[812] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit.*, p. 69.
[813] Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, Paris, La Découverte et Syros, [1re édition 1770.], 1999.
[814] Joseph Jurt, « Louis Sébastien Mercier et le problème de l'esclavage et des colonies », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone et hispanophone*, *op. cit.*, p. 376.

siècle, conscients du drame humain qui se joue aussi bien en Afrique et aux Antilles qu'en Amérique, présentent le Noir comme un protagoniste susceptible de révolte et d'acquérir la liberté par la lutte. Dans ce sens, l'ouvrage de Mercier est une véritable ode à la prise de conscience. Il heurte l'imagination par certaines descriptions. Ainsi il créé ce que Cornelius Castoriadis qualifie comme « son monde propre, [...] un monde de représentation d'affects et d'intentions[815] ». Mais ces hommes de l'avenir, vivant en 2440, ne sont que ceux qui se battent contre les injustices découlant de l'esclavage au siècle des Lumières.

Cette image de l'Africain barbare, ou de l'esclave insoumis et rebelle, a commencé à se dessiner en filigrane à partir de 1735, chez l'abbé Prévost, avant d'atteindre son acmé en 1789 dans les représentations théâtrales d'Olympe de Gouges. Le Nègre rebelle et libérateur tel que les textes le représentent à cette période ne bénéficie que d'une description élogieuse, Mercier écrit : « La nature a enfin créé, [...] cet homme immortel, qui devait délivrer un monde de la tyrannie la plus atroce [...]. Son génie, son audace, sa patience, sa fermeté, sa vertueuse vengeance ont été récompensés : il a brisé les fers de ses compatriotes[816] ».

À travers le personnage, l'auteur montre qu'il ne s'agit plus seulement de dénoncer l'incongruité de l'esclavage, ou l'iniquité du système, mais les suites fâcheuses que peut avoir ledit système qui se dessine comme un volcan social en voie d'éruption. Autrement dit, le discours ironique et la contagion émotionnelle dans les textes littéraires ne suffisent plus, il faut : « Anticiper sur ce qui peut arriver si une solution pérenne n'est pas trouvée à la question de l'esclavage des Noirs ». Cette projection fait du texte de Mercier une « uchronie[817] ». Analyser la construction de l'esclave, c'est aussi évoquer le caractère héroïque de l'esclave. Cette création littéraire ne fait pas de l'esclave un sujet condamné à une éternelle fatalité, mais un sujet capable de se saisir de son humanité, et de se projeter dans le futur et de se refaire en tant qu'homme.

Le discours littéraire qui décrit l'image de l'esclave propose une variété de points de vue. Celui-ci peut fasciner par sa bonté et être répugnant par ses horreurs. Christopher Miller interprète ce retournement d'opinion comme une stratégie qui permet aux romanciers et aux poètes d'opposer la vérité au mythe[818]. Chez les écrivains, le trait commun est la réactivité des

[815] Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité, dans le monde social-historique, séminaire 1986-1987, la création humaine I*, Paris, Seuil, p. 83.
[816] Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais op. cit.*, p. 131.
[817] L'uchronie désigne ce qui ne s'est jamais produit. L'un des grands théoriciens contemporains de cette notion est Charles Renouvier avec son texte : *Uchronie*, Paris, Fayard, 1988.
[818] Christopher Miller, *Triangle atlantique français*, *op. cit.*, p. 123.

esclaves, la possibilité qu'ils s'arrogent de contester les injustices coloniales dont ils sont victimes depuis des siècles.

Ainsi le héros noir trouve sa place dans la littérature française. La représentation du héros noir de prime abord criminogène, tend à faire accepter au lecteur ou au spectateur des actes qu'il aurait, à la base, eu tendance à réprimer. Non pas que les auteurs souhaitent voir les esclaves se révolter, massacrer les blancs comme on le voit chez le personnage de Biassou chez Picquenard, ou Moses Bom-Saam chez Prévost, qui veulent prendre le pouvoir dans les colonies, mais le nombre croissant de Nègres représentés dans les textes littéraires, vivant dans les possessions, et subissant de mauvais traitements, permet à ces écrivains d'adresser un « avertissement aux colons esclavagistes ». L'esclave révolté devient un motif littéraire pour justifier la déraison devant une condition injuste et incompréhensible.

Dans son ouvrage *Roman et politique, approche sérielle et intertextuelle du roman des Lumières*[819], Youmna Charara analyse *Oronoko* d'Aphra Bhen, *Ziméo* de Saint-Lambert, *Adonis* de Jean-Baptiste Picquenard, et plus tard, le *Bug-Jargal* de Victor Hugo, comme des archétypes du Noir héroïque et de l'Africain déporté dans une colonie européenne puis conduit à la révolte[820]. Mais les supplices du héros sont attribués à la méchanceté d'un mauvais colon, qui tyrannise, ampute et maltraite les esclaves. Cette construction littéraire de l'esclave comme homme révolté, peut s'expliquer par un élan de rétroactivité. Cet élan se manifeste chez l'esclave à l'instant où il rejette l'ordre humiliant de son supérieur, il rejette en même temps l'état d'esclave lui-même[821]. De ce point de vue, la création littéraire dévoile non plus une impuissance prolongée chez l'esclave, mais une force qui se construit pour défendre sa dignité. La construction littéraire de l'esclave fait du Noir un référent, non plus de la dénégation et de l'inaction, mais un être agissant et en quête de la liberté.

Sous cet aspect, l'écrivain défait l'image passive de l'esclave forgée dans certains discours idéologiques. Dans les textes littéraires de la première moitié du XVIII^{e} siècle, les voix des esclaves étaient quasi aphasiques et parfois inaudibles, contrairement à ceux de la seconde moitié du siècle. Plus tard, dans son texte *Le Philosophe nègre*[822], publiée en 1764, Gabriel Mailhol présente le personnage de Tintillo qui explique et justifie l'esclavage dont il est lui-

[819] Youmna Charara, *Roman et politique, approche sérielle et intertextuelle du roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2004.
[820] *Ibid*., p. 197.
[821] Cet aspect peut être exploré dans la philosophie d'Hegel.
[822] Gabriel Mailhol, *Le Philosophe nègre et les secrets des Grecs : ouvrage trop nécessaire, en deux parties*, présentation de Romuald Fonkua, Paris, L'Harmattan, [1re édition 1764.], 2008,

même victime. Dans une confrontation entre les Nègres marrons et les Blancs, il exhorte les Nègres d'épargner la vie de leurs anciens maîtres. Il harangue ses frères :

> Nous n'avons pas été pris en Afrique après quelque bataille perdue ? Le vainqueur, suivant l'usage, avait le droit de nous égorger. En nous laissant la vie, il nous a fait une grâce que nous n'avons pas pu refuser. Il a enfin vendu notre liberté à des blancs devenus nos maîtres ; nous y avons tous consenti, puisque nous vivons encore. Les Blancs devenus nos Maîtres, & qui peut-être ont sacrifié une partie de leur bien pour ne pas travailler eux-mêmes, ont exigé que par nos travaux nous leur rapportassions l'intérêt de ce que nous avons coûté. Ceux de nous qui ont refusé de remplir en partie cette condition, se sont rendus je crois coupables de vol. Il y a dans les états des devoirs à remplir, & j'ai toujours vu qu'on risquait beaucoup plus en voulant s'en affranchir, qu'en les remplissant[823].

La représentation de l'esclave chez Gabriel Mailhol répond à la vision du Nègre développée dans la seconde moitié du siècle des Lumières. Tintillo fait preuve d'exemplarité et incarne la vertu. Léon-François Hoffmann, évoquant ce personnage, souligne que notre soldat-philosophe s'abstient de piller et de violer, démontrant ainsi que la race noire est perfectible et, qu'à condition d'avoir reçu une bonne éducation, les Noirs ne sont pas obligés de rester des inférieurs[824]. Autrement dit, les Nègres sont capables de socialisation, et peuvent être dotés de probité morale. La réflexion de Roger Mercier à propos de ce personnage vante aussi les mêmes qualités. Roger Mercier explique que les épisodes et les réflexions sont chargés d'une signification philosophique.[825] L'analyse de Mercier lui permet de conclure : « Mailhol fait la leçon aux hommes civilisés en leur montrant la supériorité de ceux qu'ils nomment sauvages[826] ». À cette analyse s'ajoute une vision plus réaliste sur l'affirmation de l'humanité des Noirs. Le scepticisme sur le caractère humain des Nègres fait de moins en moins recette dans les milieux intellectuels. Le héros noir commence à acquérir les qualités et une vertu inaltérables. Dans ce registre, Tintillo est capable de discernement, comme l'illustre cette tirade : « Voilà comment les hommes, qui ont un bel avantage de posséder la raison, traitent en ce pays-là les hommes, parce que ces derniers préfèrent le fer à l'or, parce qu'ils sont d'une autre couleur, & qu'ils n'ont pas le nez aquilin[827] ». Mais il dénonce également la barbarie de

[823] Gabriel Mailhol, *Le Philosophe nègre et les secrets des Grecs* : *ouvrage trop nécessaire, en deux parties op. cit.*, p. 45.
[824] Léon-François Hoffmann., *Le nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, *op. cit.*, p. 85.
[825] Roger Mercier, *L'Afrique noire dans la littérature française, les premières images (XVII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Dakar, 1962, p. 92.
[826] *Ibid*., p. 92.
[827] Gabriel Mailhol, *Le Philosophe nègre et les secrets des Grecs : ouvrage trop nécessaire, en deux parties*, *op. cit.*, p. 38.

ses maîtres. En dehors de ces représentations lénifiantes développées dans *Le Philosophe nègre*, d'autres textes décrivent l'esclave avec des images plus troublantes, car des Nègres esclaves des colonies « et non pas les esclaves icoglans de quelques pays merveilleux[828] », ont un destin tragique. C'est dans cette optique que Léon-François Hoffmann soutient : « Les écrivains se décideront à décrire les atrocités de la traite et les horreurs des plantations. Ce faisant, ils troubleront la conscience des lecteurs qui se disent chrétiens ou philosophes[829] ». Plusieurs registres de leurs discours sur l'esclave constituent un vaste plaidoyer contre la mauvaise conscience et invitent à la réforme de l'esclavage des Noirs.

En 1769, Saint-Lambert évoque l'idée de l'esclave révolté dans son apologue, *Ziméo*[830]. Saint-Lambert veut démontrer que la sauvagerie des esclaves n'est pas dans leur nature, mais dans celle de la servitude. La haine et la rage ne sont pas propres à l'Africain, mais à l'esclave maltraité. C'est ainsi que le personnage de Ziméo chez Saint-Lambert déclare : « Le nègre, né pour aimer, quand il est forcé de haïr, devient un tigre, un léopard, et je le suis devenu[831] ». Saint-Lambert ne fait pas du Nègre ce sauvage né, une incarnation de monstruosités inhérentes à son caractère. Il prend le contre-pied des récits de voyages de Dapper Olfert ou de William Bosman et autres discours dépréciatifs du Noir. En effet, Saint-Lambert a une vision nuancée de la diversité humaine.

Mais son personnage de Ziméo s'étend sur les horreurs vécues depuis sa captivité jusqu'à la séparation de sa femme, par les négriers. Toute une série d'injustices visent à faire comprendre au lecteur combien un homme proche de la nature peut se transformer en monstre sanguinaire. L'auteur peint une révolte qui transforme une société coloniale en enfer brûlant et ensanglanté. La construction de l'esclave chez Saint-Lambert montre que le Noir est devenu un sujet de méfiance et de menace par les circonstances.

Les écrivains ne manquent pas de méthodes pour représenter ces êtres qui étaient bannis de l'humanité en utilisant parfois une sensibilité larmoyante. Bernardin de Saint Pierre se distingue le plus dans ce style d'écriture. D'abord dans son ouvrage *Voyage à l'Île de France. Un officier du roi à l'Île Maurice. 1768-1770,* publiée en 1773 et plus tard dans *Paul et Virginie*. Selon Hélène Cussac : « [Bernardin de Saint-Pierre] retient parfois de ses lectures les idées plus belles et les tableaux les plus idylliques qui lui permettent d'imaginer les conséquences les plus

[828] Léon-François Hoffmann, *Le nègre romantique, Personnage littéraire et obsession collective, op. cit.*, p. 68.
[829] *Ibid*., p. 68.
[830] Jean-François Saint-Lambert, *Ziméo*, dans Contes de Saint-Lambert, Paris, Librairie des bibliophiles, 1883.
[831] Jean-François Saint-Lambert, *Ziméo, op. cit.*, p. 53.

utopiques. Il est comme en témoignent les « Lettres sur les Noirs[832] », la sensibilité utilisée pour condamner l'esclavage avec un effet d'atténuation.

Selon Marcel Dorigny : « Bernardin de Saint-Pierre fut l'un des auteurs les plus concrets dans ses dénonciations des horreurs de l'esclavage à Bourbon[833] ». Il faut ajouter que cette vision réelle et l'émotivité résultent de son vécu dans l'île de Bourbon. Dans son étude sur *L'Afrique noire dans la littérature française, les premières images (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)*, Roger Mercier précise : « Il y avait des esclaves nègres à l'île de France ; et le sensible Bernardin s'efforce de provoquer la compassion et la sympathie de ses lecteurs à leur égard. »[834] Et il désapprouve par conséquent l'attitude des colons à l'égard des esclaves dans les colonies.

Dans son *Voyage à l'Île de France* publié en 1773, Bernardin de Saint-Pierre fait part de son indignation face à ce système déshumanisant ; il proteste et se dit fâché que les philosophes qui combattent les abus avec tant de courage, n'aient guère parlé de l'esclavage des Noirs que pour en plaisanter[835]. Il dénonce le manque d'implication véritable des philosophes et juge leur position insuffisamment engagée dans la défense de la cause des Nègres. Son discours est une invitation au respect de la dignité humaine. Les arguments philosophiques et juridiques de l'époque ne constituent qu'une sorte de véhémence déclamatoire, car, dit-il, « on dit que le *Code noir* est fait en leur faveur. Soit : mais la dureté des maîtres excède les punitions permises[836] ». Cette prise de conscience de l'image du Noir aux Antilles lui permet de s'interroger :

> Si le café et le sucre sont nécessaires au bonheur de l'Europe, [car ajoute-t-il] je sais bien que ces deux végétaux ont fait le malheur de deux parties du monde. On a dépeuplé l'Amérique afin d'avoir une terre pour les planter : on dépeuple l'Afrique afin d'avoir une nation pour les cultiver[837].

Ce discours s'inscrit dans le sillon tracé par les humanistes du siècle des Lumières. Il désapprouve le sophisme et la rhétorique des esclavagistes. De même, en 1788, dans *Paul et Virginie*, Bernardin de Saint-Pierre revient sur les traitements inhumains infligés aux Nègres.

---

[832] Hélène Cussac, « Aux sources du discours de Bernardin de Saint-Pierre sur l'esclavage et la colonisation », dans *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan Indien*, études réunies par Jean-Michel Racault, Chantale Meure, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 65.
[833] Marcel Dorigny, « Réalités de l'esclavage et de la traite dans l'Océan Indien à l'époque de Bernardin de Saint-Pierre », dans *Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan Indien*, *op. cit.*, p. 30.
[834] *Ibid*., p. 148.
[835] Bernardin de Saint-Pierre Jacques-Henri, *Voyage à l'Île de France. Un officier du roi à l'île Maurice, 1768-1770*, Paris, La Découverte, [1re édition 1773.], 1983, p. 122.
[836] Bernardin de Saint-Pierre Jacques-Henri, *Voyage à l'Île de France. Un officier du roi à l'île Maurice, 1768-1770*,*op. cit*., p. 121.
[837] *Idem*.

Il touche son lecteur par l'épisode d'une négresse fugitive, dont l'état suscite la compassion, comme la description le montre dans cet extrait : « elle était décharnée comme un squelette […]. Elle lui montra son corps sillonné de cicatrices profondes par les coups de fouet qu'elle en avait reçus[838] ». L'état pitoyable de la fugitive rappelle celui du nègre de Surinam décrit par Voltaire. La représentation de l'esclave par Bernardin permet de s'interroger sur la conduite des colons à l'égard des Nègres dans les colonies en général. Ce plaidoyer en faveur des Noirs est sous-jacent à certains argumentaires philosophique, politique, juridique et anthropologique, qui ont concouru à la réhabilitation de l'esclave dans les colonies. Son discours renvoie aussi à un soutien moral à l'égard des Noirs.

De plus, Saint-Pierre présente deux types d'esclaves, l'un, docile, obéissant et fidèle au maître, c'est l'image véhiculée par l'esclave Domingue, l'autre, fugitif et marron qui traduit le pessimisme de l'existence, et la quête de la liberté, comme l'incarne cette négresse marronne. Cette construction littéraire de l'esclave est le prototype des Nègres qu'on pouvait aussi rencontrer dans les colonies antillaises au XVIII^{e} siècle. Bernardin manifeste son indignation, son horreur de la traite des noirs ; c'est pourquoi il évoque les abus dont ils sont victimes.

Ce désarroi s'explique par cette démotivation qui influence même son acte d'écriture, il est tétanisé par la cruauté. Il écrit : « Ma plume se lasse d'écrire ces horreurs, mes yeux sont fatigués de les voir et mes oreilles de les entendre[839] ». À ce propos, David Diop souligne qu'au moment de la suspension de la description, tant l'horreur devient insoutenable, ceci pouvait donner l'illusion au lecteur d'une très grande proximité entre l'observation des cruautés de l'esclavage et l'écriture de la lettre[840]. Cela paraît évident, dans la mesure où la démarche de Bernardin rompt avec les discours fallacieux de certains de ses contemporains voyageurs.

Sa description de l'esclave, et du noir en particulier, est à la fois physique et morale : ce dernier suscite de la mélancolie due à son mauvais traitement. Il le mentionne comme témoin oculaire et soutient : « J'ai vu chaque jour fouetter les hommes et des femmes […] j'en ai vu de tout sanglants frottés de vinaigre et de sel […]. J'en ai vu sur le port dans les excès de leur douleur, ne pouvoir plus crier…[841] ». Son registre pathétique permet à son discours de se défaire

[838] Bernardin de Saint-Pierre Jacques Henri, *Paul et Virginie*, Paris, Fernand Roches, [1re édition, 1788.], 1930, p. 104.
[839] Bernardin de Saint-Pierre Jacques-Henri, *Voyage à l'île de France, un officier du roi à l'île Maurice, 1768-1770*, *op. cit.*, p. 120.
[840] David Diop, « L'intertextualité dans la lettre XII. Sur les Noirs du Voyage à l'île de France de Bernardin de Saint-Pierre », dans *Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan Indien*, *op. cit.*, p. 94.
[841] *Ibid*., p. 120.

de l'image du Nègre barbare que présentent certains textes littéraires esclavagistes. Ce discours vise aussi à déconstruire les préjugés de l'époque contre les Noirs. De ce fait, Jean Ehrard souligne : « Ce sont ces cruels préjugés de l'Europe, préjugés destructeurs, qui ont envahi et condamné la petite société[842] ». Sous cet angle, Bernardin se démarque des discours convenus surtout dans la littérature de voyages. L'image de l'esclave forgée par Bernardin de Saint-Pierre permet de donner bonne conscience et d'en faire un archétype de la victime des préjugés européens. Bernardin propose une représentation de l'altérité en se détachant du champ discursif des colons. Il s'inscrit dans la logique du discours philosophique européen de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Enfin, son discours présente une petite évolution de l'image de l'esclave, et cette tendance allait marquer la fin du siècle des Lumières.

En 1794, Larivallière, dans sa comédie en acte et en prose, intitulée *Les Africains ou le triomphe de l'humanité*[843], opte pour une démarche purement didactique comme l'illustre ce prologue :

> Comptar : Vous êtes le premier Français qui a porté toute ces nouvelles à la Côte d'Or. Je suis bien curieux de revoir ma patrie.
> Dausier : Mais vraisemblablement vous y reviendrez bientôt.
> Comptar, avec vivacité : Et pourquoi si promptement ?
> Dausier : Lorsque nous sommes partis la traite était à la veille d'être supprimée.
> Comptar, d'abord surpris, puis en colère : supprimée ! Comment supprimée ? Ce serait un horreur, une abomination, éteindre le commerce ah ! Cela seul gâterait ce que vous avez fait.
> Dausier, à part : Parce que cela diminue ses richesses. Les hommes jugeront-ils toujours par leurs intérêts ?
> Camptar : la France serait ruinée, vous y seriez tous pauvres : plus de fortune, plus de café, plus de sucre, plus de bonheur.
> Dausier : Croyez qu'il n'est pas un homme sensible qui sacrifie sans peine de frivoles jouissances qui coûtent si cher à l'humanité[844].

En examinant ce prologue, nous remarquons qu'il vise à instruire et à informer. C'est pour cette raison que Sylvie Chalaye affirme : « La pièce en opposant le mercantilisme du trafiquant insensible à l'humanité du capitaine compatissant, ne fait qu'installer le contexte politique et prépare la fin où l'on viendra annoncer l'abolition officielle de la traite[845] ». Si le discours est marqué par un élan d'humanité, le personnage littéraire incorpore de plus en plus les valeurs morales. La représentation de l'esclave, pendant la seconde moitié du XVIII[e] siècle,

---

[842] Jean Ehrard, *L'Invention littéraire au XVIII[e] siècle : fictions, idées, société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 223.
[843] Larivallière, *Les Africains ou le triomphe de l'humanité*, Paris, Chapitre.com, 2014. [1[re] édition 1794].
[844] Larivallière, *Les Africains ou le triomphe de l'humanité*, *op. cit.*, p. 6-7.
[845] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit.*, p. 114.

impressionne de plus en plus le lecteur, car il est souvent marqué par un sentiment de bonté, de sagesse ; il parle au nom de l'égalité et de la raison. Dans *Les Africains ou le triomphe de l'humanité* de Larivallière, Aga, l'un des personnages de la pièce, fait preuve de perspicacité et d'une grande élévation morale. Lors de ses adieux à son fils, il lui recommande : « Sois toujours vertueux, suis les lois de ton cœur et celles de la nature. Ne te laisse point abattre par le mépris ; songe que c'est l'arme des sots, qu'un homme en vaut un autre, et que le meilleur est celui qui rend les services à sa patrie[846] ». Au fil du temps, la représentation littéraire de l'esclave a subi une certaine métamorphose dans les textes littéraires.

Dans un monde dominé par les relations marchandes et régi par la loi du profit, la littérature a tenté de réformer l'image de l'esclave en la rapprochant de plus en plus de la norme et en l'éloignant de la caricature, comme les esclavagistes l'avaient injustement soutenue. Cette création imaginaire et ce déplacement de sens ont contribué à renforcer les positions morales et humanistes de certains intellectuels de l'époque. En dépit de discours parfois contradictoires et complexes sur la question de l'esclavage, la construction littéraire de l'esclave s'efforce d'affirmer la place du Nègre au sein du genre humain. Ce discours relève d'« une vision du monde éclatée et chaotique[847] », et veut montrer la vérité au-delà des apparences.

Ce chapitre nous a permis d'analyser la construction littéraire de l'esclave. Pour la comprendre, nous nous sommes appuyé sur le discours idéologique et les différentes formes de représentation de l'esclave inscrites chez certains auteurs du XVIII^{e} siècle, en montrant les positions ambivalentes des uns et des autres. À l'issue de cette étude, il en résulte que les écrivains du XVIII^{e} siècle, tiraillés entre les valeurs universelles et le phénomène de l'esclavage, ont lutté pour accorder aux Nègres leur humanité. Cette lutte contre la manipulation et la stigmatisation, contre le préjugé et la représentation du Noir flagellé et mis aux fers, muet et souffrant, a permis de dissiper les malentendus sur son caractère humain. Aussi avons-nous souligné la contradiction entre la possibilité de posséder et de surexploiter les Nègres et l'exigence de l'égalité et du droit naturel.

Nous avons également constaté que ces discours idéologiques étaient polyphoniques, car ils se caractérisent par des éparpillements et des contradictions avec les principes de cette époque. Ces discours idéologiques et les différents modes de représentations qui en découlent trouvent leur source, la plupart du temps, dans les récits de voyages et les témoignages de

[846] Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), *op. cit*., p. 38.
[847] Vincent Jouve, *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 52.

certains explorateurs. Nous avons aussi montré qu'à travers les champs de possibilité expressive, le Nègre, en tant que motif littéraire, a été construit et représenté selon l'évolution de la situation de l'esclavage. Nous avons constaté, que dans la première moitié du XVIII[e] siècle le personnage du nègre esclave occupe une place mineure sur la scène littéraire, alors que dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, jusqu'en 1789, il devient plus engagé et résolument déterminé pour la quête de sa liberté. Cette évolution converge avec les débats de l'époque sur la question de l'esclavage et le rêve de liberté.

IX.2- L'émergence d'un discours utopique

Dans ce sous-chapitre, nous examinerons le discours de l'esclavage après 1789 et nous montrerons comment les idéaux de la période révolutionnaire ont été perçus comme utopiques par certains écrivains. L'utopie est à la fois modèle discursif et mode de pensée, elle est bien différenciée pour qu'on puisse la saisir dans une définition satisfaisante.[848] Le terme utopie est un néologisme dérivé du latin « *utopia* », lui-même fondé sur les éléments grecs « *ou-topos* », terre de nulle part ; « *eu-topos* », terre du bonheur. Le mot utopie désigne l'endroit improbable de la félicité humaine. Et chaque impulsion utopique est guidée par une exigence de justice ou de réparation d'injustice que conditionne l'imaginaire égalitaire[849]. C'est cette perspective d'un imaginaire égalitaire en rapport avec la question de l'esclavage des Noirs que nous allons examiner.

Comme dans d'autres périodes de l'histoire, le XVIII[e] siècle a recouru à la littérature pour traduire certains phénomènes sociaux : ainsi, la question de l'esclavage n'était pas restée en marge. Dans la culture philosophique, politique et littéraire au XVIII[e] siècle, émergèrent des utopies narratives sur la liberté des esclaves et leur possible cohabitation avec leurs anciens maîtres. De ce fait, les romanciers et les dramaturges voulaient faire découvrir aux spectateurs ou aux lecteurs de leurs œuvres un monde idéal. Ils choisissaient souvent comme cadre spatial une île imaginaire. Dans cet espace clos et isolé, situé à une distance temporelle et/ou physique du *hic et nunc*, ils mettaient en place une situation fictive, mais non sans rapport avec des

[848] Bronislaw Baczko, « Introduction », dans *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, sous la direction de Bronislaw Baczko, al., Chêne-Bourg, [Suisse], Georg, 2016, p. 15.
[849] Bronislaw Baczko, « Introduction », dans *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, *op. cit.*, p. 16.

questions actuelles, et pour les résoudre, ils proposaient des solutions politiques et des relations socio-économiques inconnues en Europe[850].

Cependant, certains écrivains à la fin du XVIII[e] siècle, ne semblent pas toujours croire que l'égalité et la justice puissent un jour régner dans un univers où les Noirs sont obligés de se plier à la tyrannie des autres. Aussi ces îles sont-elles souvent soumises à des codes d'organisation et de gestion conçus pour assurer la domination politique, économique et sociale des Européens ou des colons blancs sur d'autres peuples et pays. Ainsi, le monde idéal, dans *Le Blanc et le Noir* et *Adonis ou le bon nègre* témoigne du devenir de cette utopie dans son rapport avec l'esclavage.

Mais avant de nous attarder sur ces deux œuvres, nous précisons que tout au long du XVIII[e] siècle, l'esclavage a habité la littérature utopique, soit au grand jour, soit de façon souterraine. Pour se libérer de cette situation, celle-ci devrait imaginer son abolition. Par la fiction, les écrivains voulaient prendre leurs distances par rapport au présent, tout en le critiquant indirectement, en évitant la censure. Certains textes littéraires reprenaient les idéaux de la Révolution française, en les reformulant et en les mettant en scène avec les contradictions que cela induit. Ainsi le personnage de l'esclave révolté s'est imposé comme figure de prédilection.

Avant de créer le « bon nègre » ou le nègre idéal après l'abolition de l'esclavage de 1794, les écrivains l'imaginaient violent et destructeur. À partir des années 1770 jusqu'à l'abolition de 1794, le personnage nègre fut souvent présenté par les écrivains comme un révolté. Denis Diderot, l'abbé Raynal et Mercier représentent le personnage noir par sa prétention à la vengeance. Certains comme Mercier prédisent un héros « vengeur du nouveau monde », d'autres, comme Raynal, prophétisent l'arrivée d'un « Spartacus noir », comme nous l'avons déjà évoqué plus haut dans le chapitre sur « La construction littéraire de l'esclave ». En un mot, on s'attendrait à rencontrer un héros courageux et intrépide qui mène ses compagnons de l'esclavage à la liberté, après les avoir aidés à prendre conscience de leurs droits et de leur dignité humaine.[851] Autrement dit, le rêve n'était pas exclu, mais autorisé dans le discours littéraire sur l'esclavage au XVIII[e] siècle. Mais cette représentation était la conséquence des

[850] http://iut.univ-reunion.fr/fileadmin/Fichiers/tropics/Numero2/I-Utopie/04-Cooper.pdf, consulté le 15 septembre 2017.
[851] Carminella Biondi, « Le héros noir dans le théâtre révolutionnaire », dans Daniel Droixhe et Klaus H. Kiefer, *Images de l'Africain de l'Antiquité au XX[e] siècle*, *op. cit.*, p. 104.

réflexions de la Révolution, et son épilogue dans l'abolition de l'esclavage de 1794. Cette période était fortement marquée par un discours à connotation pédagogique.

Ce petit rappel sur l'évolution du discours utopique et sur le personnage de l'esclave noir dans la littérature française à la fin du XVIII[e] siècle nous permet d'examiner l'utopie égalitaire et fraternelle chez Jean-Baptiste Picquenard et Charles-Antoine-Guillaume Pigault de l'Épinoy, dit Pigault-Lebrun.

Dans les œuvres qui abordent la question de l'esclavage après 1794, la présence du discours utopique sur l'esclavage et son abolition deviennent la prescription de l'espérance d'une nouvelle humanité chez l'esclave, mieux encore une projection de la métamorphose de son statut moral et social. Dans cette perspective, ces écrivains voulaient élargir le champ du possible et l'explorer.[852] Ils s'interrogent souvent sur la dimension concrète des valeurs des Lumières et les principes de la Révolution dans les colonies qui oscillent entre mythe et réalité. De là émerge une certaine utopie des valeurs, en l'occurrence celle qui maintient comme horizon des idéaux de l'universalisme, celle qui implique la paix, la liberté et la justice pour la terre entière[853].

Notre point de vue ne défait ni les certitudes des abolitionnistes ni l'intensité de leur engagement, bien au contraire, les abolitionnistes ne manquent ni de bonne volonté ni d'ambition. Les écrivains souhaitent construire un monde nouveau sur les ruines de l'esclavagisme et ils imaginent qu'un décret de loi peut suffire à mettre un terme à trois siècles de servitude forcée. Devant « l'autel de la République », présent dans l'acte 2 de la pièce *Le Blanc et le Noir*, maîtres et esclaves se découvrent frères. Ainsi anciens maîtres et anciens esclaves constituent cette communauté pastorale, cette utopie coloniale qui présente la plantation comme modèle industriel et social d'une communauté réconciliée[854]. C'est aussi cette perspective d'utopie égalitaire et fraternelle qui est mise en œuvre dans le roman *Adonis ou Le bon nègre* de Picquenard, et la comédie *Le Blanc et le Noir* de Charles-Antoine-Guillaume Pigault-Lebrun. La Déclaration de droits de l'homme en 1789 et le décret d'abolition de l'esclavage en 1794 ont favorisé l'usage du discours utopique de l'égalité et de la fraternité chez les écrivains de la fin du XVIII[e] siècle. Ainsi, la pièce de théâtre *Le Blanc et le Noir*, parue en l'an VI, est un drame en quatre actes et en prose. Ce drame a été représenté au Théâtre de la

[852] Christian Godin « D'une utopie à l'autre », dans *Magazine littéraire La Renaissance de l'utopie*, n° 387, mai, 2000, p. 42.
[853] Christian Godin « D'une utopie à l'autre », dans *Magazine littéraire La Renaissance de l'utopie op. cit.*, p. 42.
[854] Françoise Vergès, *Abolir l'utopie coloniale, les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, *op. cit.*, p. 89.

Cité le 14 Brumaire de l'an IV. Créé dans le contexte révolutionnaire, il avait pour toile de fond l'abolition de l'esclavage. Avec sa part de réalisme et d'utopie, il s'inscrit dans le sillon des œuvres qui ont mis en scène un héros noir pendant la période post-révolutionnaire.

L'intrigue se déroule à Saint-Domingue. Beauval père, mal conseillé par Mathieu, son commandeur (un esclave de l'habitation chargé de surveiller d'autres esclaves) persécute Télémaque et sa maîtresse Zamé qui refusent d'accepter leur condition de servitude. Le fils de Beauval est un jeune homme éclairé qui rêve d'émanciper les Noirs. Il est l'ami de Télémaque. Ce dernier croit que Zamé va être vendue à un Blanc qui la désire. La pièce montre des nègres et des négresses au travail, elle n'hésite pas à dresser de véritables réquisitoires contre les colons, et va jusqu'à admettre les velléités de révolte[855]. Mathieu est tué, et Beauval père est fait prisonnier et va être exécuté. Mais Télémaque cède aux prières de Zamé et de Beauval fils et laisse la vie sauve au vieux colon[856]. Ayant pris conscience de ses torts, Beauval propose aux esclaves révoltés de s'associer à lui pour cultiver librement une terre qui fait leur richesse à tous[857]. En tenant compte du contexte, la pièce de Pigault-Lebrun est plus osée car elle intervient après les premiers moments des tensions coloniales, notamment les événements révolutionnaires de la métropole, et la révolte des Noirs à Saint-Domingue qui, à partir du mois d'août 1791, bouleverse peu à peu les rôles, transformant en bourreaux, souvent très cruels, les anciennes victimes, sans que l'abolition de l'esclavage, décrétée en février 1794, réussisse à rétablir des rapports plus humains et stables[858].

Pigault-Lebrun se rend compte de cette complexité : c'est pourquoi l'esclave Télémaque incarne à la fois le nègre révolté et le bon nègre, et l'abolition est réduite à une vague rumeur entretenue dans le dialogue entre ses personnages, notamment Mathieu, qui explique aux autres qu'on assure que la traite est positivement abolie[859]. Le colon courtier Barthelemi collabore aussi à ce point de vue en précisant : « On assure que les gens de couleur obtiennent là-bas l'abolition de l'esclavage[860] ». Ces allusions à l'abolition de l'esclavage glissées dans ces tirades justifient la pérennité de cet acte. Pour mettre en scène cette utopie, il fait des Blancs des personnages lâches et cupides[861]. C'est à l'économe de la plantation, Beauval père, que revient le rôle du Blanc avide. L'utopie se trouve aussi chez Beauval fils : il a lu Raynal et

[855] Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre, l'image du noir au théâtre (1550-1960)*, *op. cit.*, p. 128.
[856] Léon François Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire obsession collective*, *op. cit.*, p. 112.
[857] *Idem*.
[858] *Ibid*., p. 104.
[859] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*, p. 59.
[860] *Ibid*., p. 60.
[861] Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre, l'image du noir au théâtre (1550-1960)*, *op. cit.*, p. 133.

Rousseau, c'est un jeune idéaliste qui est souvent en butte avec son père ayant fait fortune grâce au travail des esclaves. Le discours de Beauval fils est souvent marqué par l'empathie pour la condition des Nègres.

Dans l'acte I, et dès la première scène, il affirme : « Je suis homme, et je m'attendris sur les maux de mes semblables[862] ». On remarque que dès le premier acte de la pièce, l'auteur pose déjà les prémisses de cette utopie d'égalité et de fraternité par cette marque d'identification. Dans les dialogues que Beauval fils entretien avec Télémaque, l'esclave de son père, ce dernier le voit comme « un ami de l'humanité que les préjugés ont égaré […], dont l'active compassion a souvent séché les larmes du malheureux Africain[863] ». Dans cette relation et avec cette réciprocité, le rapport du maître et de l'esclave est toujours présent dans le discours de Beauval fils malgré les traits humanistes et le bon témoignage que lui adresse Télémaque. La conception d'égalité entre les deux personnages est plus ou moins irréelle, comme nous pouvons le voir dans ses propos adressés à Télémaque : « Sois modéré dans ta conduite, borné dans tes désirs, heureux de tes jouissances actuelles, plus heureux par l'espoir d'un autre avenir. Livre-toi aux impressions de l'amitié, elle effacera le souvenir de tes peines passées ; elle adoucira les désagréments de ta condition présente[864] ».

Un an après l'abolition de l'esclavage, Pigault-Lebrun montre que la liberté du Noir dépend toujours de son maître auquel il s'est voué. Cette représentation montre le rêve d'égalité et de justice qui n'a cessé de hanter et de désespérer les hommes[865]. C'est ce que traduisent les positions de Télémaque dans sa pièce lorsqu'il revendique sur scène sa pleine dignité humaine, en déclarant que ce qu'il veut c'est la liberté, pour lui et pour les siens, de disposer d'eux-mêmes de la possibilité de s'engager librement dans la vie politique, économique et sentimentale[866]. Mais son discours renvoie aussi à la vision du public de l'époque qui avait approuvé la révolution et, ponctuellement, l'abolition de l'esclavage, et demeurait peu enclin à reconnaître la liberté, l'égalité et la fraternité des Noirs[867]. Cette utopie s'interprète comme un signe des promesses non tenues et de la négation du principe qui fonde l'ordre et l'unité. Ce discours utopique s'explique également par les rapports paradoxaux entre Noirs et Blancs au

[862] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op*. *cit*., p. 12.
[863] *Ibid*., p. 13.
[864] *Ibid*., p. 15.
[865] Carminella Biondi, « Le héros noir dans le théâtre révolutionnaire », *op*. *cit*., p. 108.
[866] Léon François Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire obsession collective*, *op*. *cit*., p. 113.
[867] Roger Little « Introduction », dans Pigault Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op*. *cit*., p. xiv.

XVIII[e] siècle, qui prônaient souvent une abolition graduelle de l'esclavage pour éviter une réaction vive de la part des négriers, des habitants des colonies et des esclaves.

Ce point de vue trouve aussi tout son sens dans le dialogue de Télémaque et Beauval fils. Le premier est esclave et réclame la liberté, le second est fils de son propriétaire, et il lui répond : « Tu peux au moins l'attendre avec patience. Ton esclavage est supportable[868] ». À travers ce discours émerge un scepticisme sur les sens des mots « égalité » et « liberté » proclamés dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ils prouvent la mise en cause des valeurs. À la fin du XVIII[e] siècle, il y avait toujours les survivances de la traite et l'esclavage et d'immenses fortunes avaient été amassées[869]. Les écrivains n'ont pas renoncé à leur engagement et à ce rêve de voir l'égalité régner parmi les hommes. En faisant référence à l'abbé Raynal, Pigault-Lebrun déclare au début de sa pièce : « Quiconque s'efforce de justifier le système de l'esclavage, mérite du philosophe un profond mépris, et du nègre un coup de poignard[870] ».

La vision utopique chez Pigault-Lebrun montre une certaine clairvoyance lorsqu'il veut faire de Télémaque « un héros messianique de la liberté[871] », en lui prêtant un discours politique quand il évoque les révoltes menées par les Nègres à Sarmaca et en Jamaïque :

> Deux républiques nègres se sont élevées au milieu des Blancs et reposant aujourd'hui sur des bases inébranlables. […], élevant des remparts, livrant des batailles, se consolant d'une défaite par l'espérance d'une victoire, et voulant être libres enfin, n'ont-ils pas forcé les Blancs à dépouiller leur fierté, à traiter avec eux en égaux et à consacrer leur indépendance ? [872]

De ce point de vue, Télémaque envisage pour lui et ses compagnons une indépendance future, tout en s'appuyant sur le modèle des Nègres marrons de la Jamaïque et de Sarmaca. Mais ce discours est surtout un signe du désespoir d'une mesure qui reste peu applicable, d'une promesse vouée à un ajournement infini. Il montre que l'esclave noir n'est pas l'égal du colon et que sa liberté tant clamée n'était pas totalement acquise. Sous cet angle, Télémaque déclare aux siens : « […] repentons-nous, unissons-nous, et que le cri liberté se fasse entendre pour la

[868] Pigault Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*, p. 16.
[869] *Ibid*., p. xi.
[870] Guillaume Thomas Raynal cité par Pigault Lebrun dans *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*, p. 1.
[871] Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre, l'image du noir au théâtre (1550-1960)*, *op. cit.*, p. 131.
[872] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*, p. 84.

première fois sur ce rivage détesté[873] ». Autrement dit, liberté et égalité instaurées, on pouvait espérer que l'égalité allait suivre entre les habitants des colonies.

Pigault-Lebrun présente un Télémaque vertueux, sensible et parfois doté d'un certain esprit critique lorsqu'il parle avec Beauval fils : « Le véritable parricide est celui qui tue la liberté des nations. Consultez votre probité, les droits des hommes, la justice éternelle, interrogez votre conscience ; voilà le juge incorruptible qu'il faut seul écouter[874] ». Il fait des Blancs des personnages lâches et cupides à l'exception de Beauval fils, et les vraies valeurs sont du côté des Noirs[875]. Cette façon de présenter les Noirs au XVIII^{e} siècle relève d'une utopie, puisque dans le discours social dominant de cette époque les Noirs étaient considérés comme des êtres dépourvus de raison et de bon sens.

L'utopie des valeurs chez Pigault-Lebrun se voit aussi dans le dénouement de sa pièce. Bien qu'étant libre, Télémaque invite ses compagnons, pourtant aussi libres, à reprendre leur travail dans l'ancienne plantation : « Retournons dans la plaine, fertilisons ces champs que nous venons de ravager, et puisse l'exemple de Beauval, en éclairant les colons sur leurs véritables intérêts, les déterminer enfin à consolider leur fortune par la justice et l'humanité[876] ». Or, dans ce discours les Noirs retrouvent toujours leurs places habituelles, c'est à-dire à la plantation. De ce point de vue, l'équilibre social qui aurait pu être entièrement bouleversé, est partiellement rétabli en faveur des Blancs[877] ». On peut se demander si la pièce plaide la cause des Blancs ou celle des Noirs. Et cela justifie bien les vues utopiques de l'égalité dans la pièce. Pigault-Lebrun propose une œuvre dramatique qui s'inscrit dans le schéma de la littérature anti-esclavagiste et abolitionniste. Il admet pour les besoins de la cause une part nécessaire de fiction[878].

La condamnation du système de l'esclavage par la bouche du philosophe ami des Noirs, Beauval fils, et par l'esclave éclairé, Télémaque, la révolte des esclaves noirs, justifiée dans la pièce par des renvois à la philosophie des Lumières et par la description d'un système inhumain, démontrent l'une comme l'autre la volonté de bâtir une société égalitaire. Cette « utopie de la cohabitation égalitaire » grâce à la révolte des esclaves et à la proclamation de l'abolition de l'esclavage est reprise au niveau de la grande scène de fraternisation finale de la pièce de

[873] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op*. *cit*., p. 83.
[874] *Ibid*., p. 94.
[875] Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre, l'image du noir au théâtre (1550-1960)*, *op*. *cit*., p. 133.
[876] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op*. *cit*., p. 119.
[877] *Ibid*., p. xxvi.
[878] *Ibid*., p. xix.

Pigault-Lebrun[879]. Cette scène réunit, dans un même geste de générosité et d'optimisme, Télémaque, chef des esclaves révoltés de Saint-Domingue, Zamé, son amante, ancienne esclave, Beauval fils, un philosophe négrophile, et son père, planteur converti par le concours des circonstances et repenti après la violente révolte des esclaves[880]. Beauval père s'exclame dans la scène finale de la pièce :

> Oublions qu'il existât sur mon habitation un maître et des esclaves. Venez, mes amis, venez commencer votre fortune en m'aidant à relever la mienne. Mon fils, Télémaque, Zamé, oublions nos malheurs passés, au sein d'une aisance honnête, et d'une confiance réciproque, fondée sur l'estime, la reconnaissance, l'amour et l'amitié[881].

Malgré les profondes mutations au sein de la société française, la place du Noir dans la société coloniale demeure très complexe, d'où l'émergence du discours utopique après l'abolition de l'esclavage de 1794. Comme nous l'avons démontré chez Pigault-Lebrun, les valeurs égalitaires communes aux Blancs et aux Noirs n'étaient pas appliquées de façon conséquente. Pigault-Lebrun, comme la majorité des écrivains qui ont abordé la question de l'esclavage après l'abolition de 1794, tente, par une sorte de transfiguration de bons sentiments chez les Noirs, de les rendre également bénéficiaires de ces valeurs afin qu'ils soient admis dans la société. C'est aussi l'idée de la réconciliation des races, des sentiments naturels de bonté, d'amour, de concorde, qui finissent par triompher[882].

La construction de l'utopie chez Pigault-Lebrun s'apparente, à certains égards, au mythe biblique, du moins lorsqu'on se réfère à son personnage Télémaque, qui est porteur de la conscience de son statut minoritaire. Il est prêt à revendiquer la liberté pour sa communauté, en opposant sa propre violence meurtrière à celle des Blancs. Cela rejoint le récit fondateur du jeune Moïse triomphant de l'oppresseur égyptien pour mener son peuple vers la liberté. L'utopie égalitaire, telle que Pigault-Lebrun la conçoit, est une forme d'hypocrisie ou de pharisaïsme.

---

[879] Hans Jürgen Lusebrink, « Lexicologie et pragmatique historique du texte : questionnements à partir de l'Histoire des deux Indes de Raynal », dans *Traitements informatiques de textes du 18eme siècle*, Actes de la table ronde organisée par Anne-Marie et Jacques Chouillet, VIe Congrès international des Lumières, Bruxelles, 24-31 juillet, 1983, pp. 123-144.

[880] Hans Jürgen Lusebrink, « Lexicologie et pragmatique historique du texte : questionnements à partir de l'Histoire des deux Indes de Raynal », dans *Traitements informatiques de textes du 18eme siècle*, *op. cit.*, p. 126.

[881] Pigault-Lebrun, *Le Blanc et le Noir*, *op. cit.*, p. 119.

[882] Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale, les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, *op. cit.*, p. 108.

Dans la même perspective, nous examinons cette utopie égalitaire chez Jean-Baptiste Picquenard dans *Adonis ou Le Bon nègre*.

Si le bon sauvage a pratiquement disparu à la fin du XVIII[e] siècle, il est remplacé par le « bon Nègre », c'est-à-dire par le serviteur fidèle et reconnaissant du maître qui a su se montrer humain envers lui[883]. En revanche, ce n'est pas tant la représentation du bon nègre qui nous intéresse dans notre étude, mais la part de l'utopie des valeurs développée dans *Adonis ou Le Bon nègre*. Cette analyse nous permet de montrer comment le discours politique a favorisé l'émergence d'un discours utopique sur l'application des valeurs égalitaires dans les colonies, comment cette utopie a conduit aux révoltes, et plus tard à la naissance de la nouvelle république noire d'« Haïti » en 1804.

Comme la pièce théâtrale de Pigault-Lebrun l'intrigue du roman de Picquenard se déroule à Saint-Domingue. L'œuvre met en scène la révolte des esclaves conduite par Biassou qui capture le planteur Hérouville et le force à servir dans son état-major. Après plusieurs péripéties, l'esclave Adonis, son intendant, et les autres esclaves qui aimaient ce planteur jusqu'à refuser l'émancipation qu'il voulait leur accorder, risquent leur vie pour sauver Hérouville et les siens, devenus prisonniers de Biassou. S'inscrivant dans cette perspective, le roman évoque sur scène les événements historiques pour mieux exorciser l'image du monstrueux Biassou et laisser au contraire en mémoire celle du bon nègre qui donnerait sa vie pour sauver ses maîtres[884].

La situation politique et économique dans les colonies pendant la révolte des esclaves à Saint-Domingue a favorisé la mise à l'écart d'une certaine forme de civilisation et des valeurs telles que l'égalité ou la liberté. La loi ne protège plus le maître blanc, qu'il soit réformateur ou conservateur. L'esclave rebelle et guerrier échappe lui aussi à la loi. Dans cette perspective, l'utopie d'égalité chez Jean-Baptiste Picquenard a une double dimension, une dimension militaire ou sécuritaire et une dimension politique :

> Dès minuit, Biassou se mit en marche avec toutes ses troupes. Comme il connaissait parfaitement le degré de bravoure des différentes nations qui composaient son armée, il forma autour de son quartier général cinq cordons de soldats, qu'il plaça à une grande distance les uns des autres, en mettant toujours les plus intrépides en arrière et les moins braves en avant[885].

[883] Léon-François Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire obsession collective*, *op. cit.*, p. 138.
[884] Sylvie Chalaye, *Du noir au nègre, l'image du noir au théâtre (1550-1960)*, *op. cit.*, p. 138.
[885] Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis ou le bon nègre*, *op. cit.*, p. 47.

Cependant, cette égalité est acquise par la lutte à la fois contre le maître planteur blanc et le maître militaire. Dans cette perspective, on constate certaines similitudes avec Toussaint Louverture. Mais le maître blanc ne peut tolérer l'égalité sauvage que la violence des Nègres cherche à lui imposer. Pour montrer cette difficulté à réunifier les colonies avec l'égalité et la fraternité, Picquenard introduit la violence comme mode d'emploi pour imposer la liberté et l'égalité, et parvient à faire retrouver la liberté aux esclaves par le biais de cette révolte.

Le discours littéraire s'est illustré par l'admiration du Noir par l'homme blanc et le respect de l'homme naturel pour les valeurs de l'homme civil, comme l'illustre cette réplique : « Ce bon colon […] qui s'écrie avec enthousiasme : au bon Nègre Adonis, l'ami des blancs, de l'humanité et de la vertu[886] ». Mais le rapport entre maître et esclave persistait toujours. Alors qu'elle devrait être abolie, cette relation se fortifie au point de faire disparaître l'idée d'égalité et de fraternité, et de faire émerger la domination culturelle et idéologique du maître lettré sur l'esclave illettré.

Mais les valeurs utopiques, telles qu'elles sont présentées par Jean-Baptiste Picquenard, ne sont qu'une simulation d'égalité entre maître et esclave. On le voit dans le dialogue entre Adonis et Hérouville au bord de la fontaine. Lorsque le maître définit la condition de l'esclave comme « inférieure », on remarque une tentation d'établir un rapport d'égalité pour faciliter le dialogue et rétablir les rapports qui étaient jusque-là régis par l'idée de domination. Or, cette démarche n'est qu'un moyen utilisé pour permettre à l'esclave soumis de croire à cette égalité feinte. Cela se justifie par la suppression du marqueur de la supériorité du maître, comme le suggère Hérouville :

> J'exige d'abord que tu ne me donnes plus un nom qui m'afflige, celui de maître. L'homme est né libre et il n'y a qu'un esclave qui puisse avoir la bassesse d'appeler ainsi un autre homme. De même qu'il n'y a qu'un esclave qui puisse souffrir qu'on le nomme ainsi[887].

Repenser les rapports et les rendre plus harmonieux permet d'intégrer l'idée d'égalité. Ainsi, Hérouville réalise ce désir en appelant son esclave ami. Il affirme : « Il ne doit désormais exister entre Adonis, mes enfants, Zerbine mon épouse et moi, d'autres rapports que ceux de la plus douce, de la plus tendre et de la plus sainte amitié[888] ». Ce propos justifie l'idée de la fraternité chez Picquenard. De même, cette utopie d'égalité change de registre, et s'inscrit dans

[886] Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis ou le bon nègre*, *op. cit.*, p. 79.
[887] *Ibid.*, p. 64.
[888] *Idem*.

l'instruction d'Adonis, lui qui n'a jamais fréquenté les académies. Dorénavant, il doit acquérir le savoir auprès de son maître devenu son pédagogue. Par l'instruction, le maître veut faire de son esclave son égal, c'est-à-dire un homme doté de savoir. C'est ainsi qu'il apprend qu'il vit naturellement selon les principes de la morale et que cela permet de préserver les deux plus précieux sentiments qui honorent l'homme et qui l'élèvent au-dessus de tout sur la terre, la conscience et la sensibilité[889].

Sous cet angle, l'enseignement de HérouvilIe se réfère aux idées des philosophes éclairés et des Européens sensibles du siècle des Lumières. Cette utopie est contenue dans les valeurs morales qu'il enseigne à Adonis. Il voit dans la morale les principes de justice et d'égalité, mais aussi une égalité abstraite : « Elle ne reconnaît ni maîtres ni esclaves ni tyrans ni bourreaux, ni victimes : et conséquemment ni abus de pouvoir, ni arbitraire, ni vexation, ni pillage, ni crime, ni politique. [890] » L'utopie est incarnée par l'exaltation des bons sentiments, comme on le voit chez d'Hérouville. Mais ces réflexions qui constituent le fondement de son discours apparaissent comme des idées préconçues ou reçues. C'est pourquoi, dans la suite de son discours, il insiste sur la valeur intrinsèque de la justice. Il explique que la justice respecte la dignité de l'homme dans toutes les positions où le sort l'a fait naître ; elle ne souffre aucune de ces distinctions qui tendent à élever une partie de l'espèce pour dégrader, avilir l'autre[891]. Ce discours est le prototype même des idées utopiques sur l'égalité, la fraternité et la justice souvent développées dans le discours des abolitionnistes.

Au regard de l'engagement de l'auteur pour la cause de l'égalité et la liberté, l'utopie chez Picquenard, lui a permis de renoncer à une idée abstraite et fictive et d'œuvrer de manière concrète au côté du révolutionnaire et abolitionniste du nom de Félicité Sonthonax. Dans cette optique, Picquenard défend la cause d'une humanité universelle. Ainsi, l'insistance sur les pouvoirs de la sensibilité pour aller au-delà de la taxinomie raciale montre la fidélité de l'auteur à la vérité universelle de l'émancipation humaine. Son discours accompagne sa lutte révolutionnaire pour la justice sociale, soulignant avec raison « l'enjeu est si élevé, si absolu, qu'il exclut par avance la légitimité de l'esclavage, en moyen terme ou en faisant un compromis[892]. » Ici, Picquenard montre son attachement à des valeurs non-négociables et à la possibilité d'instituer cette justice. Parfois, cette détermination va jusqu'à endosser le rôle de

[889] Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis ou le bon nègre*, *op. cit.*, p. 67.
[890] *Ibid*., p. 71.
[891] *Idem*.
[892] Chris Bongie, « Introduction », dans Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis suivi de Zoflora*, *op. cit.*, p. xxxviii.

« l'Ami de l'Égalité[893] ». Dans l'avant-propos du roman, Picquenard précise qu'il a été inspiré par certaines valeurs éclairées et révolutionnaires. Il écrit :

> J'ai pensé qu'après le bouleversement général qui avait déplacé jusqu'aux idées les plus simples, il était utile de ramener les hommes à l'amour de l'ordre, de la justice et de l'humanité, par des exemples touchants, vrais, et qui pussent faire une profonde impression sur l'âme. J'ai voulu prouver surtout, que l'amitié, la bonne foi et la reconnaissance sont respectés même par les plus sauvages ; qu'une peau noire peut couvrir un cœur, et que, sans l'instruction, la liberté n'est qu'une chimère[894].

Ce point de vue justifie les séances d'apprentissage d'Adonis auprès de son maître d'Hérouville et cela décrit également l'utopie du discours abolitionniste qui réclame l'abolition de l'esclavage sans un véritable plan d'insertion et de réintégration dans cette nouvelle société. Pour combler ce manque, Picquenard, à la fin de son roman, fait d'Adonis un ancien esclave détenteur d'un titre foncier. Ce droit à la propriété lui permet de devenir autonome. Il affirme : « Adonis et toutes ces bonnes gens y vivent encore au milieu de la paix et à l'abri des besoins, et unis par les liens doux de l'amitié, de la franchise et de la reconnaissance[895] ».

Dans ce registre, le discours utopique représente une vision consensuelle et non conflictuelle de l'égalité, et le discours de Picquenard oscille entre réforme et projet émancipateur de l'humanité. À travers cette utopie, l'auteur veut aussi promouvoir l'idée de vivre dans une société parfaite, fondée sur l'espoir d'un monde à la mesure de l'attente des hommes qui ne renoncent pas[896].

Les écrivains inscrivent certains idéaux de la Révolution française dans leurs textes. En les formulant, en les mettant en scène dans leurs contradictions, le personnage de l'esclave devient une figure de prédilection. Les discours abolitionnistes, qu'ils relèvent de la fiction ou qu'ils aient été exprimés sur la scène politique au début de la Révolution et la rhétorique qui y est associée réapparaissent : une « rhétorique contrainte » cependant par la nécessité politique d'une représentation de l'abolition de la traite et non de l'esclavage[897].

---

[893] Ce qualificatif était réservé aux Jacobins qui défendaient les principes d'égalité et de la liberté. Pour plus de précisions, on peut se référer à leur organe de presse intitulé : *Journal des débats et de la correspondance de la société des Jacobins, amis d'égalité et de liberté, séance aux Jacobins à Paris*, Correspondance n° 138, 8 décembre, Paris, 1792.
[894] Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis ou le bon nègre*, *op. cit.*, p. 4.
[895] *Ibid*., p. 81.
[896] François Chirpaz, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 13.
[897] David Diop, *Rhétorique nègre au XVIII^e siècle. Des récits de voyage à la littérature abolitionnistes*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 353.

La Révolution a favorisé l'imaginaire utopique, qui en porte à la fois les espérances et les doutes. La croyance en l'avènement d'un avenir meilleur, le désir des femmes de participer à la vie politique, le souhait des esclaves noirs d'obtenir une liberté définitive, la destruction définitive du despotisme, l'espoir d'une plus grande égalité pour tous, mais aussi l'impossible conciliation entre liberté et égalité de conditions[898], ainsi que la difficulté à élaborer et à mettre en place une constitution stable. Chacun pouvait avoir le droit à l'égalité et à la liberté si tous les individus pouvaient être perçus comme fondamentalement semblables. L'égalité n'était qu'un « un concept abstrait »[899], et non une conviction profonde.

Le XVIII[e] siècle touchait à sa fin, les révolutions avaient ébranlé l'Amérique du Nord et la France, engendrant ainsi des mutations très profondes, non seulement en métropole, mais aussi dans les colonies antillaises, notamment à Saint-Domingue avec ses révoltes d'esclaves noirs. Ces transformations ont été marquées par l'émergence de certaines figures historiques. À Saint-Domingue, un nouveau leader fit son apparition parmi les nègres marrons : Bouckman Dutty. C'était un esclave marron et un prêtre vaudou au physique imposant et aux pouvoirs surnaturels. Il invoqua les esprits et prêcha la révolte au cours de réunions secrètes et de cérémonies vaudou. Il fut l'instigateur principal de la révolte du 22 au 23 août 1791. Il périt au combat à la tête de ses troupes le 7 novembre 1791[900]. D'autres chefs succédèrent à Boukman, à savoir : Jean-François, Georges Biassou ainsi que Toussaint Louverture. Dans le sous-chapitre suivant, nous nous intéressons à la trajectoire de Toussaint Louverture, de son vrai nom François-Dominique Toussaint de Breda.

IX.3- L'impact de la Révolution : des vies de Toussaint Louverture

S'il y a un personnage qui a marqué la révolution de Saint-Domingue, c'est bien Toussaint Louverture. Il est souvent décrit par de nombreux historiens comme celui qui a causé la perte de l'armée napoléonienne et vaincu l'esclavage colonial. Revenir sur ses vies en les plaçant dans leur temps et leurs contextes, ne doit pas être compris comme un psittacisme. L'aborder comme sujet historique résultant de l'esclavage des Noirs revêt un intérêt majeur, en raison de

[898] Anne-Rozen Morel, *Les fictions utopiques de la Révolution française enquête sur les interactions entre réalité révolutionnaire et modèles politiques imaginaires*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Rennes, 2007, p. 501.
[899] Lynn Hunt, *L'Invention des droits de l'homme, histoire, psychologie et politique*, traduit de l'anglais par Syvie Kleiman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2013, p. 34.
[900] Philippe R. Girard, *Ces Esclaves qui ont vaincu Napoléon, Toussaint Louverture et la guerre l'indépendance haïtienne (1801-1804)*, traduit de l'anglais par l'auteur, Bécherel, Perséides, 2013, p. 469.

son impact dans les colonies antillaises au XVIII[e] siècle. Parler des vies de Toussaint Louverture, c'est traiter la vie comme une histoire, c'est-à-dire comme un récit cohérent d'une séquence signifiante[901]. Autrement dit, interroger l'ensemble des événements de l'existence de Toussaint, c'est faire ce que Pierre Bourdieu qualifie de reconstruction des séquences d'une trajectoire, la trajectoire étant entendue comme une série de positions successivement occupées par un même agent dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations.[902]

Pour comprendre cette figure historique devenue un personnage littéraire, deux perspectives peuvent être envisageables. Soit comme « un objet scientifique livré à la sécheresse de l'histoire positiviste (antithèse nécessaire de la légende), soit comme un médiateur d'ouverture sur la connaissance et la compréhension des réalités humaines universelles et intemporelles[903] ». Mais comment « interpréter le plus objectivement possible, dans ses aspects politiques, idéologiques, l'action d'un personnage d'une extrême complexité ?[904] ». Quel est l'intérêt d'analyser les vies de Toussaint Louverture dans notre travail ? Qu'est-ce qui a fait de lui ce qu'il est devenu ? Notre travail va s'atteler à répondre à toutes ces interrogations. Nous évoquerons d'abord sa condition d'esclave, puis nous nous intéresserons à sa vie militaire et politique, enfin nous l'aborderons comme une figure littéraire.

Toussaint est un créole, né esclave sur l'habitation Bréda au Haut-du-Cap, en 1743. Il serait descendant du royaume d'Allada dans l'actuel Benin. Selon Jacques de Cauna, il aurait été instruit par son parrain, un vieux Noir libre formé par les jésuites, qui lui aurait appris à lire et à écrire[905]. L'habitation Bréda du Haut-du-Cap, et une autre dénommée Bréda, à la Plaine-du-Nord, sont alors propriétés de Pantaléon de Bréda, qui en a confié la gestion à Bayon de Libertat à partir du milieu de l'année 1772[906]. Bayon de Libertat fait de Toussaint son cocher, puis celui-ci devient surveillant des autres Noirs de l'exploitation[907].

---

[901] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », dans *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 62/63, juin, 1986, pp. 69-72.
[902] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *op. cit.*, p. 69.
[903] Jacques de Cauna, *Toussaint Louverture le grand précurseur*, Mayenne, Éditions Sud-Ouest, 2012, p. 12.
[904] *Ibid*., p. 10.
[905] Jacques de Cauna, *Toussaint Louverture le grand précurseur*, *op. cit.*, p. 12.
[906] Louis Élie Médéric Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue, avec des observations générales sur la population, sur le caractère et les mœurs de ses dives habitants, sur son climat, sa culture, ses productions, son administration, etc*, tome II, Paris, Dupont, 1798, p. 618.
[907] Notice bibliographique du *Grand dictionnaire universel du XIX[e] siècle : français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littérature, artistique, scientifique, etc*., tome 10, Paris, Pierre Larousse, 1873.

Toussaint Louverture demeura toujours esclave jusqu'à l'âge de 33 ans, mais les événements révolutionnaires changèrent le cours de son destin. Alors que la Révolution de 1789 promettait l'abolition de l'esclavage, les colons royalistes ne voulaient envisager aucune libération, ce qui amena des révoltes à l'île de Saint-Domingue. En 1791, Toussaint Bréda rejoignit l'armée des insurgés[908]. Il noua des relations avec Jean-François et Biassou, les chefs des Nègres insurgés contre les Blancs. Selon les informations contenues dans la *Notice biographique* de Pierre Larousse, Toussaint Louverture aurait eu des querelles avec Jean-François et il l'aurait fait prisonnier, mais ils se réconcilièrent puis se débarrassèrent de Biassou à cause de ses atrocités[909]. Il devint l'aide de camp de Jean-François qui négocia une alliance avec les Espagnols et qu'il servit jusqu'en 1794.

Ensuite, il se brouilla avec ses anciens alliés, sa carrière militaire commença avec son rapprochement avec Jean-François. Selon Jacques de Cauna, il aurait obtenu le titre du « Lieutenant-général des armées du roi et celui de médecin général, à la tête d'une troupe de 3000 à 4000 Noirs qu'il a su rendre d'une efficacité redoutable[910] ». Avec le décret de la convention qui proclame la suppression de l'esclavage, Toussaint Louverture négocie discrètement avec le gouverneur français qui lui promit le grade de général de brigade.

Une fois à la tête de ses troupes, Toussaint Louverture se met aux ordres du général français Étienne Laveaux. Selon Bernard Gainot, « il fut le correspondant privilégié de Toussaint Louverture[911] ». Il se retourna contre les Espagnols. Promu général français, il affronta les Anglais, puis se débarrassa de ses deux mentors, à savoir Étienne Laveaux et Léger-Félicité Sonthonax, qui avaient aussi l'estime des habitants de Saint-Domingue, surtout Sonthonax parce qu'il avait été le premier à proclamer l'abolition de l'esclavage dans le nord de la colonie, le 29 août 1793. Mais Louverture ne supporta plus leur compagnie. Il défit les mulâtres du sud conduits par le général Rigaud, son principal rival dans l'île, après de violents affrontements. Puis il réprima les derniers rebelles de l'île, y compris son neveu Moïse qu'il fit fusiller[912]. Il signa des traités commerciaux et diplomatiques avec les États-Unis et favorisa le retour des colons émigrés.

[908] Sylvie Chalaye, « L'aventure de Toussaint », dans *Africultures*, (n° 64), 2005, p. 88-88.
[909] Notice bibliographique, *op. cit.*, p. 13.
[910] Jacques de Cauna, *Toussaint Louverture le grand précurseur*, *op. cit.*, p. 13.
[911] Bernard Gainot, « Le général Laveaux, gouverneur de Saint Domingue, député néo-jacobin », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n°278, 1989. pp. 433-454.
[912] Jacques de Cauna, *Toussaint Louverture le grand précurseur*, *op. cit.*, p. 13.

Le 9 mai 1801, il promulgua une constitution qui lui permit d'être nommé gouverneur général à vie avec la possibilité de désigner son successeur. Cet acte ayant été adressé à Bonaparte à la veille du traité de paix d'Amiens, le Premier Consul envoya un corps expéditionnaire de 30000 hommes commandés par son beau-frère, le général Leclerc, pour restaurer l'autorité française dans la colonie et pour réintroduire l'ancien système esclavagiste[913].

Cette expédition suscita une forte résistance et fut d'une violence inouïe, marquée par l'incendie du Cap, puis la chute du fort de la Crête-à-Pierrot. Mais Christophe et Dessalines ses deux principaux lieutenants firent défection, et se soumirent à une trêve le 6 mai 1802. Un mois plus tard, Louverture fut arrêté à l'habitation Saint-Georges et déporté en France, où il mourut misérablement, le 7 avril 1803, dans un sinistre et glacial cachot du Fort de Joux, sans même avoir été jugé.

Après cette succincte présentation de Toussaint Louverture comme figure politique et militaire, nous nous intéresserons à la représentation littéraire de cette figure historique nègre. Toussaint Louverture est une figure historique devenue un personnage littéraire. De nombreux écrivains l'ont pris comme protagoniste : de manière implicite, Victor Hugo dans *Bug-Jargal*[914], Alexandre Dumas dans *Georges* publié en 1843, Alphonse de Lamartine dans *Toussaint Louverture* publié en 1850, puis Édouard Glissant dans *Monsieur Toussaint* publié en 1961, et récemment, Jean Métellus dans *Toussaint Louverture le précurseur* publié en 2004. Dans notre analyse, nous nous intéresserons exclusivement à *Bug-Jargal* de Victor Hugo. Ce choix se justifie par la réactualisation de l'insurrection de Saint-Domingue et des survivances de l'esclavage des Noirs dans d'autres colonies, parce qu'Hugo est aussi l'un des rares auteurs français après l'indépendance d'Haïti en 1804 à réécrire l'histoire de l'insurrection de Saint-Domingue de 1791.

Considéré comme le premier roman de Victor Hugo, *Bug-Jargal* fut écrit en 1818 et fut publié dans sa première version en mai-juin 1820 dans le *Conservateur littéraire*, puis dans une version remaniée et augmentée, en volume sous l'anonymat à Paris chez Urbain Canel en février 1826. *Bug-Jargal* est un roman d'aventures, visionnaire dans le cadre d'un sujet historique : la révolte des Noirs de Saint-Domingue en 1791. S'agissant du personnage de Toussaint Louverture, Victor Hugo transpose un bon nombre de traits puisés à des sources

[913] Jacques de Cauna, *Toussaint Louverture le grand précurseur*, *op. cit.*, p. 14.
[914] Victor Hugo, *Bug-Jargal*, Paris, Urbain Canel, [1re édition 1818],1826.

historiques connues de la vie du personnage de Louverture, qu'il réunit dans son personnage principal, en faisant de lui l'un des chefs de la révolte auquel il donne le nom de Pierrot. Celui-ci est comme Louverture, d'origine royale, il parle plusieurs langues et il a l'ascendant sur les troupes noires qu'il organise. Comme Toussaint Louverture, son personnage principal protège la famille de son maître pendant la révolte des Noirs. Louverture émeut et intéresse, tout comme le personnage le Bug Jargal de Victor Hugo. À ce propos, Léon-François Hoffmann écrit :

> Le principal personnage de *Bug-Jargal* émeut et intéresse. Pourtant on ne peut guère se familiariser avec un nègre de Congo, représenté comme un modèle de grandeur, d'héroïsme, de sensibilité et revêtu d'un caractère pour ainsi dire chevaleresque. C'est reconnaître à la race africaine une capacité de haute civilisation qu'elle ne possède en aucune manière[915].

Les traits saillants du personnage d'Hugo sont similaires à ceux de Toussaint Louverture en tant que personnage historique. Joseph-Élisée Peyre-Ferry présente Louverture comme une personne ayant une physionomie très mobile, écoutant beaucoup ayant l'air doux lorsqu'il veut persuader[916]. Ce portrait enrichit Toussaint Louverture en tant que personnage littéraire chez l'écrivain précité. Le Bug-Jargal de Victor Hugo est un être de lumière, qui s'oppose aux êtres de l'ombre. Seul parmi les chefs rebelles, qui rivalisent de cruauté, il sait faire preuve de clémence et de magnanimité envers ses ennemis[917].

Tandis que Boukmann et Biassou inventaient mille genres de mort pour les prisonniers qui tombaient entre leurs mains, Bug-Jargal s'empressait de leur fournir les moyens de quitter l'île, Colas de Maigné et huit autres colons distingués furent détachés par ses ordres de la roue où Boukmann les avait fait lier. Cette générosité, du reste, est chez Bug-Jargal une vertu autant politique que morale : « Ne soyons pas moins cléments [que les Blancs], c'est aussi notre intérêt[918] », conseille-t-il à Biassou. Victor Hugo s'inspire ici de la vie et plus encore de la légende de Toussaint Louverture : celui-ci avait, en effet, sauvé la vie de Bayon de Libertat, l'intendant de son maître. Héros parfait, Bug-Jargal emprunte à Toussaint Louverture son génie politique, sa clémence, son sang royal, à Boukmann sa force herculéenne et à Macandal, l'art de l'écriture et l'ascendant magique qu'il exerce sur ses troupes. Le personnage de Bug-Jargal

---

[915] Léon-François Hoffmann, « Victor Hugo, les Noirs et l'esclavage », dans *Francophonia*, n° 16, 30, 1996, pp 47-90.
[916] Joseph-Élisée Peyre-Ferry, *Journal des opérations militaires de l'Armée française à Saint-Domingue pendant les années X-XI et XII (1802 et 1803)*, Port-au-Prince, Deschamps, 2005, p. 188.
[917] Jullien Dominique, « *Bug-Jargal* : la Révolution et ses doubles », dans *Littérature*, n°139, 2005, Marges, pp. 78-92.
[918] Victor Hugo, *Bug-Jargal*, *op. cit.*, p. 190.

est doté du sens de l'organisation. Selon Jacques de Cauna, « c'est une synthèse des principales qualités physiques et morales des premiers chefs de l'insurrection, une sorte d'image idéale du chef réunissant ce qu'ils eurent chacun de meilleur[919].

Au-delà de cette représentation, Hugo pose aussi la question de l'ascension de l'esclave africain au statut de personne autonome. Bug-Jargal, comme Toussaint Louverture, n'a pas de complexe, il refuse d'admettre la supériorité des Blancs. Bug-Jargal aime Marie, une blanche, même en sachant que cet amour est impossible. De même, il qualifie le Blanc d'Auverney de « frère ». Bug-Jargal ne se considère pas comme un esclave, même si les Blancs ont pu posséder son corps, ils n'ont pas réussi à faire de lui une bête obsédée par la soif d'une vengeance aveugle. Selon Léon-François Hoffmann « Bug-Jargal est Noir comme Hernani est Espagnol […]. Comme chez tout héros romantique, l'important est moins son ethnie que son goût du malheur, sa solitude et son cheminement vers une mort tragique[920] ». Cette vision du personnage héroïque romantique est incarnée par Louverture dans les derniers instants de sa vie au Fort de Joux. Bug-Jargal comme Toussaint Louverture se situe au cœur de la dynamique des événements et de l'action, il participe au processus de conceptualisation, d'appropriation et de transformation du réel historique et politique en Haïti.

Par rapport à la représentation de l'esclave dans son schéma classique, la fiction présente le personnage de Bug-Jargal sous un angle différent, parce qu'il ne se trouve pas dans une idéalisation négative de l'esclave, mais il est orienté et décrit par une certaine héroïsation positive. C'est aussi cette marque que l'on retrouve chez Toussaint Louverture en tant que personnage historique. À ce sujet, Ali Chibani écrit : « Dans ce roman historique, faits réels et faits imaginaires s'imbriquent de telle façon que la frontière entre les deux est généralement ténue et l'on se demande souvent où s'arrête l'histoire et où commence la légende[921] ». Cette perception duale suivie d'admiration et parfois de répulsion symbolisée par le personnage littéraire, le projette dans le monde blanc par l'irruption du noir esclave. Abandonné par son destin, trahi par les siens, Toussaint Louverture fait son entrée dans la tragédie à la fois comme héros et comme victime.

---

[919] Jacques de Cauna, « Les sources historiques de Bug-Jargal : Hugo et la révolution haïtienne », dans *Conjonction, Revue franco-haïtienne*, n° 166 juin, 1985, pp. 31-32. Voir aussi *Bug-Jargal ou la révolution haïtienne, Victor Hugo ; les deux versions du roman (1818-1826)*, présentées et annotées par Roger Toumson, Fort-de-France, Désormeaux, 1979.
[920] Léon-François Hoffmann, *Le Nègre romantique, personnage littéraire et obsession collective*, *op. cit.*, p. 211.
[921] Ali Chibani, « Jean Métellus : Toussaint Louverture est le « précurseur de toutes les causes universelles » *https://la-plume-francophone.com/2016/01/10/3972/*, consulté le 28 août 2018.

Bug-Jargal est un personnage romanesque, certes, mais l'analogie avec son modèle historique, Toussaint Louverture, paraît évidente. Hugo lui-même nous fournit deux notes dans la version de 1826 éclairant sur ce personnage de l'histoire, dont il a emprunté des expédients et des caractéristiques pour ses propres personnages. La reconnaissance historique et le respect de l'Autre dans sa dignité font de ce personnage un homme hors du commun ; entre conflits politiques et trahisons, Toussaint Louverture figure historique a su s'imposer. Il parvint à fonder la première république noire. Son action a eu un impact sur les destinées de tout un peuple et sur l'évolution de l'histoire mondiale ; ainsi il devint le père de tous les sauveurs providentiels de la Caraïbe. Serait-il le « vengeur du Nouveau Monde » que Louis Sébastien Mercier avait prédit ou le « Spartacus noir » que Raynal avait prophétisé ?

La transformation de l'image du Nègre en 1790 et 1810, qui perdit ses traits positifs (opprimé, bon nègre, etc.), redevient, à travers la perception des insurrections haïtiennes, une figure caractérisée par une barbarie profonde, l'excès de cruauté[922]. Paradoxalement cette image alla de pair avec son apparition comme sujet historique et comme héros des biographies littéraires. Les longs multiples récits de sur les vies de Toussaint, et de Dessalines en constituent les premiers et éclatants exemples. Ce sous chapitre nous a permis de comprendre les relations complexes entre événement historique, évolution politique et discours littéraires autour de la figure de Toussaint Louverture.

CONCLUSION PARTIELLE

En définitive, notre étude sur l'héritage des Lumières et l'abolition de l'esclavage, et le discours politique et anthropologique qui y est associé, nous a permis, dans un premier temps, de cerner le discours sur l'esclave africain et sa place dans la société coloniale pendant et après l'abolition de l'esclavage. À ce sujet, nous avons montré que certaines valeurs, telles que la tolérance et l'égalité, ont été mises en avant pour bâtir un socle autour de l'universalisme et favoriser l'acception de l'esclave africain dans la famille humaine. En nous interrogeant sur les textes de certains écrivains, nous avons démontré que le discours centré sur les valeurs morales était aussi indispensable pour redéfinir l'esclave africain porteur des attributs de l'être humain dans la grille de la fraternité humaine. Nous l'avons fait en relevant aussi les complexités et contradictions de l'universalisme européen souvent constatées après l'abolition de l'esclavage.

[922] Hans-Jürgen Lüsebrink, « Mise en fiction et conceptualisation de la Révolution haïtienne : genèse d'un discours littéraire (1789-1848) », dans *General problems of litterary history*, Ed. Douwe w. Fokkema, New York, Garland Publishers, 1985, pp. 228-233.

Pour le comprendre, nous nous sommes intéressé aux mesures politiques préconisées après l'abolition de l'esclavage pour insérer les hommes nouvellement libérés dans la sphère politique. Au-delà de la volonté des uns et des autres, nous avons souligné que ces mesures se sont parfois heurtées à certaines pesanteurs liées aux héritages sociaux et historiques des hommes nouvellement libres. Aussi avons-nous examiné l'héritage des Lumières dans le discours littéraire à la fin du XVIII^{e} siècle. Sous cet angle, nous avons exploré la question en scrutant la représentation de cet héritage dans les œuvres littéraires de la période post-révolutionnaire jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle.

Nous avons retenu que la figure de l'esclave représentée dans tous les textes littéraires de la fin du XVIII^{e} siècle qui ont abordé la question de l'esclavage présente un double aspect : l'aspect idéalisé, utopique de l'esclave, et une vision impersonnelle, lénifiante de l'enfant de la nature. Dans nos analyses, nous avons démontré que ce visage idéalisé, vertueux, sensible et édulcoré de l'esclave a été transformé par l'esclave révolté incarné par les insurrectionnels de Saint-Domingue et des personnages comme Toussaint Louverture et Dessalines. Nous avons évoqué ces événements pour montrer l'influence des valeurs des Lumières dans la quête des libertés individuelle et collective. Notre travail a montré aussi que cet héritage a permis de repenser le phénomène de l'esclavage à nouveau dans son rapport à l'altérité et dans sa spécificité coloniale. Enfin, nous avons observé qu'à côté d'un discours négatif sur l'esclave noir révolté, nous percevons, dans le sillage de la Révolution haïtienne, l'émergence d'un nouveau discours anthropologique qui s'enracine dans la spécificité de la situation esclavagiste. Face à bon nombre de textes, souvent issus des planteurs antillais, qui prenaient la brutalité de la révolte de Saint-Domingue comme preuve « d'infériorité morale innée de la race noire », des hommes politiques et écrivains comme Clarkson, Grégoire ou Geoffroy de Villeneuve insistèrent sur les facultés d'évolution intellectuelles d'anciens esclaves ; ils expliquèrent en même temps la violence brutale de l'insurrection par le caractère oppressif du système de l'esclavage[923]. Les valeurs reprises dans les œuvres littéraires pour sauvegarder cet héritage présentent souvent des tensions entre humanisme et intérêt, entre liberté et servitude, montrant ainsi toute la complexité d'assumer cet héritage dans les sociétés coloniales.

[923] Hans-Jürgen Lusebrink, « Les chaînes de l'esclavage. Perceptions et formes de conceptualisation de l'esclavage des noirs, des Lumières à la Révolution française », dans *Slavery in the Americas*, édité par Wolfgang Binder, Wüzburg, 1993, pp. 205-224.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de notre étude, nous retenons que la réflexion sur le discours et la représentation de l'esclavage au XVIII[e] siècle comprend des dimensions philosophique, religieuse, politique, anthropologique, juridique et littéraire. En questionnant les textes divers sur le sujet, nous avons appris que l'esclavage des Nègres se pose sous différents angles. La particularité du *Code noir* nous a permis de comprendre que la légalisation de l'esclavage des Noirs a propulsé l'institution au rang du commerce et à une production légalement connue. En réglementant le mode de vie et le statut de l'esclave noir dans les colonies, la monarchie française a créé une situation ambivalente. À cet effet, nous avons souligné que l'esclave, selon cette loi, a connu divers statuts, un homme à convertir en un bien meuble dont le maître peut disposer. Dans nos analyses, nous avons aussi montré que la monarchie n'est jamais parvenue à imposer des lois aux Antilles, parce que le système de contrôle des esclaves et la production coloniale étaient régis par la police privée des maîtres et construits sur la base de la différence anthropologique. Dans la législation et les recommandations, qu'elles soient royales ou ministérielles, la métropole a dirigé les colonies sans appliquer la vision exacte qu'elle se faisait de l'esclavage.

La première partie nous a servi de cadre pour montrer le statut juridique complexe de l'esclave dans les colonies antillaises. Sa valeur anthropologique était muable et soumise à une réification prévue par le *Code noir*. Nous avons montré que le discours juridique de l'esclavage était marqué par des tensions internes liées au système esclavagiste. Ce discours était codifié pour assurer la domination et maintenir les stratifications sociales dans les colonies. La particularité juridique du *Code noir* demeure dans l'antinomie absolue du statut qu'il réserve à l'esclave. L'examen de certaines dispositions du *Code noir* a permis d'observer que l'officialisation de ce texte juridique a favorisé l'arbitrage entre les décisions du conseil souverain, les propositions administratives et les intérêts des colons, en mettant en relief la prévalence économique de l'esclave. Un autre aspect qui sous-tend ce texte et qui a retenu notre attention est la dimension idéologique, qui s'incarne dans le processus de marginalisation de l'esclave et de la ségrégation qui en résulte. Des règles nouvelles et spécifiques ont été inventées pour cette catégorie particulière d'êtres vivants, qui relèvent de l'humanité par leur apparence physique et non par leur essence juridique. Nos analyses ont montré que le *Code noir* définit un « droit de l'esclavage fondé sur le non-droit de l'esclave », un système où l'homme, « sujet

de droit », n'est plus qu'un objet de droit. L'existence de cette législation coloniale dans une civilisation qui pose en principe le respect de la dignité souveraine de tout être humain, créature de Dieu et dépositaire de droits naturels que nulle entité ne saurait dénier. En tenant compte de cette perspective, nous avons souligné le caractère paradoxal de ce texte pendant cette époque. Dans nos investigations, nous avons observé que les textes qui réglementaient l'esclavage, lorsqu'ils protégeaient l'esclave, étaient tenus en échec par le pouvoir des maîtres. Devant cette réalité, nous avons déduit que le *Code noir* paraît inefficace, pour le pouvoir royal, pour maîtriser les pratiques esclavagistes. La réalité de l'esclavage des Noirs était toutefois bien pire que les dispositions réglementaires du *Code noir*. Même les hommes politiques de la Révolution française de 1789 ont cédé partiellement devant le lobby colonialiste, représenté par les riches planteurs des Antilles. Mais le discours juridique a dépassé le simple cadre réservé à l'esclavage au XVIII^{e} siècle. Les deux décrets d'abolition de l'esclavage de 1794 et de 1848 révèlent des contradictions qui se sont traduites par un système d'inégalités et dans la représentation ambiguë de l'altérité. La survivance de ce discours a été présente dans les théories scientifiques racistes du XIX^{e} siècle jusqu'au XX^{e} siècle. Ses avatars les plus actuels et ses formes les plus inhumaines ont été manifestes dans le régime de l'apartheid en Afrique du Sud et la ségrégation raciale aux États-Unis d'Amérique jusqu'au XX^{e} siècle.

Malgré la complexité de la situation de l'esclavage des Noirs, nous avons souligné que certains intellectuels épris d'humanisme et garants de la morale se sont penchés sur la question en dénonçant ce système inique. Certains se sont regroupés au sein de la Société des Amis des Noirs pour réclamer la suppression de l'esclavage des Noirs dès 1788.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons évoqué la question de l'esclavage des Noirs et de sa représentation en mettant l'accent sur des textes variables. Ainsi dans l'ordre de l'histoire des discours de l'esclavage et de sa sensibilité, l'esclavage des Noirs renferme des réalités multiples. Le discours est double et révèle des positions controverses. En nous appuyant sur la représentation de l'esclavage des Noirs, nous avons démontré que ce discours a construit les dispositifs polyphoniques dans les différents textes que nous avons analysés. Dans les récits de voyages, le discours des philosophes, les réflexions des encyclopédistes et les textes littéraires, nous avons fait émerger à la fois la singularité des expériences et les prises de positions. Pour montrer aussi bien l'évolution du discours sur la question de l'esclavage que la représentation du Noir, d'une part, et, d'autre part, certains auteurs reprenaient aussi la vision classique que l'on se faisait du Noir et l'adaptaient au XVIII^{e} siècle pour favoriser le maintien

de l'esclavage des Nègres. Dans notre étude, nous avons constaté que le Noir est un individu différent, qu'il s'agissait de l'Autre, qui ne correspondait pas aux critères de l'humanité qui se sont construits sur le continent européen. Nous avons déduit que la question était au-delà du préjugé de couleur, car le commerce des Nègres exacerbait le préjugé propre à l'eurocentrisme. Le Noir s'opposait au Blanc.

Les auteurs éduqués des Lumières prennent position au cœur de la monarchie négrière. Certains, sans demander l'abolition de l'esclavage des Noirs, tiennent compte de tous les paramètres de cette pratique. Sans posséder d'esclaves, certains intellectuels jouissaient des produits coloniaux et profitaient du confort que pouvaient procurer les débouchés commerciaux. Conscients de cette dualité, nous avons révélé qu'il y avait une confrontation entre raison commerciale et raison morale. L'esclavage des Noirs a fait naître les révoltes et les contestations. À la question de savoir si ce système devait être aboli en 1789, certaines idées se sont focalisées sur une phase intermédiaire d'amélioration des conditions de vie des Nègres en attendant son éradication. Le discours juridique et le discours littéraire se sont accompagnés du discours politique. L'avènement du mouvement révolutionnaire en France et des révoltes de 1791 en Haïti ont apporté un souffle nouveau à la lutte contre l'esclavage. En effet, le débat politique a contribué à l'abolition de ce système qui paraissait presque inébranlable. Si dans la deuxième partie nous avons insisté sur la dimension morale du discours sur l'esclavage des Nègres jusqu'avant la révolution, dans la troisième partie, nous avons pris en compte l'héritage du discours des Lumières et ses manifestations pendant la période révolutionnaire avec la Déclaration des droits de l'homme. Le discours de la fin du XVIII^{e} siècle se réfère de plus en plus aux droits de l'homme. Mais nous avons révélé les difficultés liées au combat mené par Condorcet, Grégoire ou Brissot et leurs amis pour la libération des Noirs. Ce que ces hommes ont connu dans leur combat, ce n'est pas seulement l'affrontement des idées, mais emportés par la bataille politique, ils ont affronté aussi la coalition des intérêts matériels et des préjugés racistes et certains lobbies puissants dans la société civile. Dans la littérature de l'esclavage de la fin du XVIII^{e} siècle, certains écrivains ont repris ces principes en appelant de leurs vœux à l'extension de ces principes aux esclaves noirs, d'autres ont relevé la dimension utopique des principes pourtant novateurs dans une Europe en pleine mutation.

Ces positions sont révélatrices des tensions de l'époque. Ainsi, le discours de l'esclavage ne peut se lire de manière homogène et unilinéaire, sa compréhension nécessite une prise en compte de la polyphonie des discours et des acteurs qui ont contribué à sa mise en scène. La

complexité de la question de la traite, et la variété des acteurs et les différentes aires géographiques et culturelles qui ont servi de lieux d'expérimentations renferment des réalités variables et controversées. Le discours de l'esclavage tel que nous l'avons envisagé est un grimoire où s'incruste chaque singularité.

Le discours et la représentation de l'esclavage ont engendré de nouvelles structures économiques, politiques et sociales, et ils ont fait émerger une nouvelle conception des rapports de l'homme avec son prochain. L'ancien esclave est devenu le colonisé, et le « *Code noir* » qui a réglementé l'esclavage des noirs a été remplacé par le *Code d'indigénat*. L'esclavage des noirs a engendré l'« engagisme » et le travail forcé dans les colonies européennes aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. Au regain d'obscurantisme, au ressentiment, à la division raciale, au mépris total de l'Autre, il nous paraissait indispensable de ré-questionner l'histoire pour comprendre les enjeux d'antan et d'aujourd'hui sur la question de l'esclavage. La relecture du discours de l'esclavage des Noirs au XVIII^{e} siècle permettait de l'éclairer dans ses divers enjeux et ses multiples significations, aussi de favoriser l'intercompréhension du monde, des États et des peuples dans leur obligation à prendre acte de cette histoire, et de mobiliser leur circonspection quant au spectre de la résurgence de cette pratique dans le monde actuel et à venir. Notre étude se voulait aussi une relecture de l'histoire pour éclairer nos incertitudes actuelles dans notre rapport à l'Autre. Aussi vise-t-elle à éviter les « abus de mémoires » et ses conséquences néfastes dans la légitime et nécessaire transmission du souvenir de la traite négrière.

À l'issu de ce travail, nous suggérons qu'une cohérence de l'information scientifique sur la question de l'esclavage des Noirs soit examinée pour éviter toute tentative du révisionnisme, du négationnisme, et du réductionnisme.

Dans nos investigations, nous avons constaté que très peu des travaux portaient sur les pratiques socio-juridiques réelles, notamment les actes notariés, les registres paroissiaux, les registres des matricules des esclaves, les éléments d'état civil, et les actes d'affranchissements. De même les sources judiciaires dites primaires qui renferment les témoignages des observateurs, des esclaves eux-mêmes ou des acteurs sociaux notamment les juges, les procureurs de l'époque pour bien déterminer la norme juridique scientifique et officielle recèlent d'autres faits insoupçonnés de l'esclavage des Noirs. Dans ce domaine qui reste très peu exploré, nous souhaitons que des investigations soient menées.

Nous proposons également que les recherches soient menées de manière approfondie par les Africains et les descendants d'Africains eux-mêmes, avec un regard critique, autocritique, « acquis par la neutralité axiologique » des analyses, pour garantir la fiabilité du discours. Il serait souhaitable de créer une banque des données en Afrique, de construire des analyses fiables, de les réévaluer, de les recouper, et de les réactualiser. Dans la même perspective, il conviendrait de poser avec rigueur et pertinence le problème des chiffres, des dates et des bibliographies autorisées, des méthodes fermes et des éléments quantitatifs au sujet des descriptions imputées à ce sujet. Enfin la question de l'esclavage des Noirs doit être enseignée dans toutes les disciplines en Afrique, en Europe et en Amérique, parce que l'esclavage des Noirs n'est pas seulement greffé à histoire, il concerne aussi la sociologie, la psychologie, anthropologie, la géographie, la religion, la philosophie, le droit, la politique et l'économie.

Il s'agira de regarder froidement dans la cruauté de l'esclavage des Noirs, son avènement, son organisation, son déroulement. Relire cette question au XXI^{e} siècle est une aubaine pour l'inter-compréhension du monde, dans son obligation à prendre acte des « monstruosités » commises par les États contre les êtres humains en tant que « races », en tant que groupes humains stigmatisés dans leurs différences anthropologiques et culturelles. La relecture de cette pratique odieuse devrait aussi apprendre aux hommes le refus de toute résurgence cette pratique inhumaine. La mise en esclavage des Noirs africains en Libye révélée par la chaîne américaine CNN, le 14 novembre 2019 vient renforcer l'idée de la nécessité de protéger les droits fondamentaux des êtres humains, de condamner ses actes barbares et criminels au sein des États et des continents, et de les proscrire de la mémoire des peuples, afin de favoriser le vivre-ensemble planétaire.

L'immensité de la question de l'esclavage des Noirs, et les contre-vérités qu'elle véhicule, les corrections qu'elle exige, les zones d'ombres qu'elle recèle, ses flux et ses reflux idéologiques, représentent une interrogation incessante.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES ARCHIVISTIQUES ET OUVRAGES DES XVII^{E} ET XVIII^{E} SIÈCLES

I.1 TEXTES ARCHIVISTIQUES ET ANONYMES

Archives Parlementaires. Première série. Tome 26, Assemblée Nationale, 13 mai 1791.

Archives Parlementaires. Première série. Tome 26, Assemblée Nationale, 15 mai 1791.

Archives Parlementaires. Première série. Tome 31, 28 septembre 1791.

Archives Parlementaires. Première série. Tome 40, Assemblée Nationale, 24 mars 1792.

Archives Nationales, série D/XXV/1

Archives Nationales série D/XXV/1

Archives Nationales, série COL F^{3} 68, *Instruction que le roi a ordonné être mise en main du Sieur de Vaucresson, Intendant des Isles*, 10 juin 1705.

Archives Nationales, série COL F^{3} 68, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur Silvecanne intendant des Isles du Vent,* le 15 mars 1718.

Archives Nationales, série COL F^{3} 69*, Mémoire du roi pour servir d'instructions à Blondel de Jouvancourt, intendant des Isles du vent*, 4 janvier, 1723.

Archives Nationales, série COL F^{3} 69, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur de Larnage, gouverneur et lieutenant général pour sa majesté aux Isles sous le Vent de l'Amérique*, 10 juin, 1737.

Archives Nationales, série COL F^{3} 71, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction aux Sieurs comté de Nozières maréchal de camp commandant général et le président Tacher intendant des Isles du Vent*, 30 novembre, 1771.

Archives Nationales, série COL F^{3} 72, *Mémoire du Roy pour servir d'instruction au Sieur marquis de Bouillé maréchal de camp gouverneur de la Martinique et au Sieur Tascher intendant de la même colonie*, 7 mars, 1777.

Archives Nationales, série COL F^{3} 90, *Extrait de la lettre du Ministre à M. Bégon, Intendant des Isles, sur la proposition de rendre les nègres eunuques pour le marronnage à la 3e fois*, 27 mai, 1705.

Archives Nationales, série COL F^{3} 90, *Mémoire sur les deux questions suivantes*, 10 mai 1742.

Archives Nationales, série COL F^{3} 250, *Code de la Martinique, Extrait de la lettre du Ministre à M. de Vaucresson*, 25 juillet 1708.

Archives Nationales, série COL F[3] 264, *Code de Saint-Domingue, Ordonnance de nosseigneurs de l'amirauté de France touchant les gens de couleur*, 7 juillet, 1777.

Archives Nationales, série COL F[3] 274, *Code de Saint-Domingue, Lettres patentes qui ordonnent la surséance du jugement des procès pendant les amirautés en France concernant l'état des nègres*, 3 septembre 1776.

Archives Nationales, série COL F[3] 280, *Code de Saint-Domingue, Lettre du Ministre à M*[essieu]*rs de Vincent et de Marbois*, 11 juillet 1788.

Code Noir, ou Edit du roy servant de règlement pour le gouvernement, l'administration de la justice,& la police des îles françaises de l'Amérique & la discipline & le commerce des Nègres et d'esclaves dans ledit pays, Paris, Saugrain, 1718. [1re édition mars 1685].

Lettre de convocation aux séances de C. B. Wadström, Paris, le 6 floréal an VI, [25 avril 1798], qui figure en *Règlement de la Société des Amis des Noirs et des colonies adopté dans sa séance* à Paris le 30 frimaire an VII, [20 novembre 1798], Paris De l'Imprimerie des Sciences et Arts, An VII.

Journal des débats et de la correspondance de la société des Jacobins, amis d'égalité et de liberté, séante aux Jacobins à Paris, Correspondance n° 138, 8 décembre, Paris, 1792.

Code noir, ou Recueil des Reglemens rendus jusqu'à présent, Concernant le Gouvernement, l'Administration de la Justice, la Police, la Discipline & le Commerce des Nègres dans les Colonies Françoises, Et les Conseils et Compagnies établis à ce sujet, (Réédition de ATILLON Marcel), Paris, Prault, 1767.

Code de la Martinique, Saint-Pierre, Imprimerie Pierre Richard, 1767.

Code de la Martinique, Lettre du Ministre à M[essieu]*rs le M*[arqu]*is de Caylus et Ranché*, 8 juillet 1745.

Tableau précis de la malheureuse condition des Nègres dans les colonies de l'Amérique, traduit de l'anglais, Paris, Regnault, 1788.

Réflexions d'un cultivateur américain, sur le projet d'abolir l'esclavage et la traite des Nègres, traduit de l'anglais, Paris, Lagrange, 1788.

I.2 OUVRAGES DES XVIIE ET XVIIIE SIÈCLES

ABEILLE Louis-Paul, *Corps d'observations de la société d'agriculture, de commerce & des arts, établie par les États de Bretagne (1757-1758*), Rennes, Jacques Vatar, 1760.

ADANSON, Michel, *Voyage au Sénégal*, texte présenté et annoté par Denis REYNAUD et Jean SCHMIDT, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, [1re édition 1757].

BARRÈRE, Pierre, *Dissertation sur la cause physique de la couleur des nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la génération de l'un et de l'autre*. Paris, P. G. Simon, 1741.

BARRÈRE, Pierre, *Traité de la couleur de la peau humaine en général, de celle des nègres en particulier, et de la métamorphose de l'une de ces couleurs en l'autre. Essai sur l'histoire naturelle de la France équinoxiale*, Paris, 1741.

BEHN, Aphra, *Oronoko, ou Le prince nègre*, traduction de l'anglais de Behn par Antoine-Pierre LA PLACE, éditée et préfacée par Dhuicq Bernard, postface de Vergès Françoise, Paris, La Bibliothèque, 2008. [1re édition 1688].

BERNARDIN SAINT-PIERRE, Jacques-Henri (de), *Voyage à l'île de France, un officier du roi à l'île Maurice, 1768-1770*, Paris, La Découverte, 1983. [1re édition 1773.].

BERNARDIN SAINT-PIERRE, Jacques-Henri (de), *Paul et Virginie*, Paris, Fernand Roches, 1930. [1re édition, 1788.].

BONNEMAIN, Antoine-Jean-Thomas, *Régénération des colonies, ou moyens de restituer aux hommes leur état politique, et d'assurer la prospérité des nations, et les moyens pour rétablir promptement l'ordre dans les colonies françaises*, Paris, Imprimerie du Cercle Social, 1er mars 1792.

BRISSOT, Jean-Pierre, *Réplique de J. P. Brissot, à la première et dernière lettre de Louis-Marthe Gouy, Défenseur de la Traite des Noirs et de l'Esclavage*, 10 février, Paris, Belin, 1791.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, *Histoire naturelle*, textes choisis et présents par VARLOOT Jean, Paris, Gallimard, 1984, [1re édition 1749].

CA'DA MOSTO, Alvise, *Voyages en Afrique noire (1455-1456)*, relations traduites de l'italien et présentés par Frédérique Verrier, Paris, Chandeigne/Unesco, 2003 [1re édition 1457].

CHAUMETTE ANAXAGORAS, Pierre-Gaspard, *Discours sur l'abolition de l'esclavage*, Paris, Patris, l'An deuxième de la République. [1792].

CLAVIÈRE, Etienne, *Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée Nationale*, Paris, l'Imprimerie du patriote François, mars, 1791.

CONDILLAC, Étienne Bonnot, *Le commerce et le gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre*, présentation de Romeyer-Dherbery, Paris, Letellier, Maradan, « coll. ressources », 1980. [1re édition 1776].

DIDEROT, Denis, LE ROND D'ALEMBERT Jean, (Dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, Paris, Briasson, 1751.

DIDEROT, Denis, *Le Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher les idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, Paris, Pocket, 2007. [1re édition 1772.].

DUPRÉ, Joseph, *Mémoires sur le commerce en général et celui du Languedoc dans ses rapports avec les Echelles du Levant, la Compagnie des Indes & la Traite des Noirs*, Paris, Imprimerie nationale, 1790.

DUTRÔNE LA COUTURE, Jacques-François (de), *Vues générales sur l'importance du Commerce des Colonies, sur le caractère du Peuple qui les cultive, & sur les moyens de faire la Constitution qui leur convient*, Paris, [s.é.], 1790.

DUTRÔNE LA COUTURE, Jacques-François (de), *Adresse aux François contre la Société des Amis des Noirs*, Paris, [s.é.], 1790.

FEBUE, (l'abbé), *Essai philanthropique sur l'esclavage des Nègres*, Berne, La Société Typographique, 1778.

FORBONNAIS, François Véron Duverger (de), *Elémens du commerce*, tome II, Paris, Briasson, 1754.

FROSSARD, Benjamin-Sigismond, *La Cause des esclaves Nègres et des habitants de la Guinée portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique, ou Histoire de la traite & de l'esclavage des Nègres ; preuves de leur illégitimité, moyens de les abolir sans nuire aux colonies ni aux colons*, tome I, Genève, Slatkine Reprints, 1978. [1re édition 1789].

GENTY, Louis Abbé, *L'Influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain*, Paris, Nyon l'aîné et fils, 1788.

GOUGES, Olympe (de), *L'Esclavage des Nègres*, Paris, L'Harmattan, 2006. [1re édition 1789].

GOUGES, Olympe (de), *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, opinions de femmes*, Paris, Côtés-femmes éditions, 1989. [1er édition 1791].

GRÉGOIRE, Henri Jean-Baptiste (Abbé), *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlés de St-Domingue et des autres îles françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée Nationale*, Paris, Belin, 1789.

GRÉGOIRE, Henri Jean-Baptiste (Abbé), *épître aux philanthropes sur les malheurs, les droits et les réclamations des gens de couleur de Saint-Domingue*, Paris, 1790.

GRÉGOIRE, Henri Jean-Baptiste (Abbé), *Lettre aux citoyens de couleur et nègres libres de Saint-Domingue*, s.l., 1791.

GOULY, Louis Marthe, Lettre parue dans le *Moniteur de la Gazette universelle*, Paris, 16 juin 1791.

HAFFNER, Isaac, *De l'Éducation littéraire ou Essai sur l'organisation d'un établissement des hautes sciences*, Strasbourg, Librairie Académique, 1792.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'esprit*, Paris, Fayard, 1988. [1re édition 1758.].

HILLIARD AUBERTEUIL, Michel-René (de), *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, tome I, Paris, Grangé, 1776.

HILLIARD AUBERTEUIL, Michel-René (de), *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue, ouvrage politique et législatif*, tome second, Paris, Grangé, 1777.

ISERT, Paul Erdmann, *Voyages en Guinée et dans les Caraïbes en Amérique*, (traduit de l'allemand), Paris, Maradan, 1793.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et préfacé par Michel Foucault, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011. [1re édition 1798].

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, (seconde préface et réédition de Thisse-André Mireille), Paris, Magnard, 1999. [1re édition 1781].

LABAT, Jean-Baptiste, *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome I, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1731.

LABAT, Jean-Baptiste, *Voyages du chevalier des Marchais en Guinée, îles voisines et à Cayenne*, tome III, Amsterdam, 1731.

LABORIE, Pierre-Joseph, *Réflexions sommaires adressées à la France et à la colonie de S*aint-*Domingue*, Paris, Chardon, 1789.

LABORIE, Pierre-Joseph, *The Coffee planter of Saint-Domingue*, London, Cadell & Davies, 1798.

LA HARPE, Jean-François (de), *Abrégé de l'histoire générale des voyages, contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile et de mieux avéré dans les pays où les voyageurs ont pénétré ; les mœurs des habitants, la religion, les usages, Arts et sciences, commerce, manufactures*, tome III, Paris, Hôtel de Thou, 1780.

LAFFON DE LADEBAT, André-Daniel, *Discours sur la nécessité et les moyens de détruire l'esclavage dans les colonies*, Bordeaux, Michel Racle, 1788.

LAMIRAL, Dominique Harcourt, *L'Affrique et le peuple affriquain, considérés sous tous leurs rapports avec notre Commerce & nos Colonies*, Paris, Dessenne, 1789.

LARIVALLIÈRE, *Les Africains ou Le Triomphe de l'humanité*, Paris, chez Meurant, 1794.

LAVALLEE, Joseph, *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, Paris, L'Harmattan, 2014. [1re édition 1789].

LE CAMUS, Jean, « Acte de notoriété du Châtelet de Paris, portant que les nègres attachés à la culture à Saint-Domingue sont meubles », rédigé le 13 novembre 1705.

LEVAILLANT, François, *Voyage de monsieur Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de bonne espérance*, tome I, Paris, Leroy, 1790.

LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société*, Paris, Fayard, 1984. [1re édition 1767].

MAILHOL, Gabriel, *Le Philosophe nègre et les secrets des Grecs : ouvrage trop nécessaire, en deux parties*, présentation de FONKOUA Romuald, Paris, L'Harmattan, 2008. [1re édition 1764].

MALOUET, Pierre-Victor, *Mémoire sur l'esclavage des nègres, dans lequel les motifs proposés pour leur affranchissement, ceux qui s'y opposent, & les moyens praticables pour améliorer leur sort*, Neufchâtel, [s.é.], 1788.

MALOUET, Pierre victor, *Projet de Loy sur le traitement et la police des negres serfs dans les colonnies*, s. l, 1789.

MARMONTEL, Jean-François, *Les Incas ou La Destruction de l'empire du Pérou*, tome I, Lacombe, Paris, 1777.

MERCIER, Louis-Sébastien, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, Paris, La Découverte et Syros, 1999. [1re édition 1771.].

MONTESQUIEU, Louis Charles Secondat (de), *De L'Esprit des lois*, Volume II, livre XV, Paris, Garnier Flammarion, 1979. [1re édition 1748.].

MOREAU SAINT-MÉRY, Louis élie Médéric (de), *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent* tome II, Paris, L'Auteur, 1750.

MOREAU SAINT-MÉRY, Médéric Louis élie (de), *Loix et constitutions dans les colonies françoises sous le Vent*, tome IV, Paris, Chez l'Auteur, 1785.

MOREAU SAINT-MÉRY, Louis Élie Médéric(de), *Description topographique, physique, civile politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue, avec des observations générales sur la population, sur le caractère et les mœurs de ses dives habitants, sur son climat, sa culture, ses productions, son administration*, tome II, Paris, Dupont, 1798.

PÉTION, Jérôme, *Discours sur la traite des Noirs*, Paris, Desenne, avril, 1790.

PETIT, émilien, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises d'après les loix faites pour ces pays*, Paris, Paul Geuthner, 1911. [1re édition 1771].

PETIT, émilien, *Traité sur le gouvernement des esclaves*, tome I, Paris, Knapen, 1777.

PETIT, émilien, *Dissertation sur le droit public des colonies françaises, espagnoles et anglaises, d'après les loix des trois nations comparées d'entr'elles*, Paris, Knapen, 1778.

PICQUENARD, Jean-Baptiste, *Adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale*, Paris, Didot, 1798.

PLASSE, Jean-Pierre, *Journal de bord d'un négrier*, adapté du français du XVIIIe siècle par PLASSE Bernard, préface de PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, Marseille, Éditions Le Mot et l'Esprit, 2005, [1re édition 1762].

PRÉVOST, Antoine François, *Le Pour ou contre*, Tome VI, Paris, Didot, 1735.

PRÉVOST, Antoine-François, *L'histoire générale de voyages*, tome II, Paris, Chez Didot, 1746.

RAYNAL, Guillaume-Thomas François, *Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Leonard, 1780.

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale Française, 1996. [1re édition 1755.].

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris Garnier, 2012. [1re édition 1761.].

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Nathan, 1998. [1re édition 1762.].

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, 2009. [1re édition 1762.].

SACY, Claude-Louis-Michel (de), L'Esclavage des Américains et des Nègres, Paris, Demonville, 1775.

SAINT-LAMBERT, Jean-François (de), *Ziméo*, dans Contes de Saint-Lambert, Paris, Librairie des bibliophiles, 1883. [1re édition, 1769.].

SANADON, David Duval, *Réclamation et observation des colons sur l'idée de l'abolition de la traite et de l'affranchissement des nègres,* Paris, [s.é.], 1789.

SIBIRE, Sébastien-André, *L'Aristocratie négrière, ou réflexions philosophiques et historiques sur l'esclavage et l'affranchissement des Noirs*, Paris, Lesclapart et Desdray, 1798.

SNELGRAVE, William, *Journal d'un négrier au XVIIIe siècle. Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d'esclaves qu'on y fait (1704-1734)*, Paris, Gallimard, 2008. [1re édition 1734].

VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, tome I, Paris, Garnier Frères, 1963. [1re édition 1756.].

VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Candide ou l'optimisme*, Paris Nathan, 1997. [1re édition 1759].

VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1989. [1re édition 1767.].

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1984. [1re édition 1764].

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX, ÉTUDES ET ARTICLES

II.1 OUVRAGES GÉNÉRAUX

AMIDOU, Ibrahim, *Évolution de la représentation de l'Afrique et des Africains dans l'Encyclopédie de Diderot et au cours du siècle des Lumières, Le Roman d'un Sphi de Pierre Loti et Voyage au Conga de Gide, humanisme, exotisme et colonialisme*, United States of America,[Morrisville], Lulu Press, 2008.

AMOSSY, Ruth, *Les Idées reçues, sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991.

ARISTOTE, *La Politique*, livre I, chapitre IV et VII, traduit par Tricot, Paris, Vrin, 1995.

BADINTER, Élisabeth, BADINTER Robert, *Condorcet un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988.

BARRIÈRE, Pierre, *La Vie intellectuelle en France du XVI^e^ siècle à l'époque contemporaine*, Paris, Albin Michel, 1961.

BARTHES, Roland, *Le bruissement de la langue, essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984.

BARTHES, Roland, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985.

BENOT, Yves, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970.

BENTOUHAMI-MOLINO Hourya, *Race, cultures, identités, une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

BERTY, Valérie, *Littérature et voyage un essai de typologie narrative des récits de voyages français au XIX^e^ siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.

BÉSUCHET DE SAUNOIS, Jean-Claude, *Précis historique de l'ordre de la Franc-maçonnerie […]. Suivi d'une biographie des membres les plus célèbres et d'un choix de discours et de poésies*, Paris, Rapilly, tome II, 1829.

BILLIARD, Auguste, *Projet de Code noir pour les colonies françaises, présenté à son Excellence le ministre de la Marine*, Paris, Brière, 1829.

BLANC Olivier, *Olympe de Gouges des droits de la femme à la guillotine*, Paris, Tallandier, 2014.

BLANCHARD, Jean Claude, *Le Modèle nègre, aspects littéraires du mythe primitiviste au XX^e^ siècle chez Apollinaire, Cendras, Tzara*, Dakar-Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1981.

BOURGEOIS, Muriel, et GUERRIER, Oliver, *Littérature et morale 16-18^e^ siècle de l'humaniste au philosophe*, Paris, Armand Colin, 2001.

BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e^-XVIII^e^ siècle*, tome 3, Paris, Armand Colin, 1979.

BUCHEZ, Philippe-Joseph-Benjamin et ROUX PROSPER Charles, *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'à 1815*, tome XXXII, Paris, Paulin, 1835.

BUFFON, Bertrand, *La Parole persuasive, Théorie et pratique de l'argumentation rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

BUSSON, Henri, *Littérature et théologie, Montaigne, Bossuet, La Fontaine, Prévost*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

BWEMBA-BONG, Rigobert, *Quand l'Africain était l'or noir de l'Europe*, Paris, Anibwe, 2010.

CAMUS, Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

CANTU César, *Histoire universelle*, traduit de français par Eugène Aroux, tome XIII, Paris, Firmin Didot, 1847.

CASTORIADIS, Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, séminaire 1986-1987, la création humaine I*, Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay, Paris, Seuil, 2002.

CAUNA, Jacques (de), *Toussaint Louverture le grand précurseur*, Mayenne, Éditions Sud-Ouest, 2012.

CERTEAU, Michel (de), *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CÉSAIRE, Aimé Fernand David, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1956. [1re édition 1939.].

CÉSAIRE, Aimé Fernand David, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004. [1re édition 1950.]

CHALAYE, Sylvie, *Du Noir au nègre l'image du noir au théâtre (1550-1960*), Paris, L'Harmattan, 1998.

CHALIAND, Gérard et MOUSSET, Sophie, *L'Héritage occidental*, Paris, Odile Jacob, 2002.

CHAMOISEAU, Patrick, *L'Esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997.

CHARARA, Youmna, *Roman et politique, approche sérielle et intertextuelle du roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2004.

CHARARA, Youmna, *Fictions coloniales du XVIIIe siècle, Lettres africaines, Adonis ou le bon nègre, anecdote coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2005.

CHIRPAZ, François, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Africaine, 2004. [1re édition 1950],

COHEN, William Benjamin, *Français et Africains, les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, traduit de l'anglais par Garnier Camille, Paris, Gallimard, 1981.

COUSIN D'AVALLON, Charles-Yves, *Histoire de Toussaint Louverture, chef des insurgés de Saint Domingue, précédé d'un coup d'œil politique sur cette colonie*, Paris, Pillot Frères, 1802.

DAGEN, Jean, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

DANBLON, Emmanuelle, *La Fonction persuasive, anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité*, Paris, Armand Colin, 2005.

DANON Rachel, *Les Voix du marronnage dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

DEBBASCH, Yvan, *Couleur et liberté, le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, tome I, Paris, Dalloz, 1967.

DEBIEN, Gabriel, *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution. Essai sur le Club de Massiac (Août 1789-Août 1792)*, Paris, Armand Colin, 1953.

DELACAMPAGNE, Christian, *Histoire de l'esclavage de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

DESCHAMPS, Léon, *Histoire de la question coloniale en France*, Paris, Plon, 1891.

DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes tome III politique*, (édition établie par VERSINI Laurent), Paris, Robert Laffont, 1995.

DIAKITÉ, Tidiane, *La Traite des Noirs et ses acteurs africains*, Paris, Berg international, 2008.

DIOP, David, *Rhétorique nègre au XVIII^e siècle. Des récits de voyage à la littérature abolitionniste*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

DIRKX, Paul, *Sociologie de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2000.

DORIGNY, Marcel et GAINOT, Bernard, *La Société des Amis des Noirs 1788-1799, contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Éditions Unesco, 1998.

DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995. [1re édition 1971].

DUCHET, Michèle, *Essais d'anthropologie espace, langues, histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

DUCOEURJOLY, (S. J.), *Manuel des habitants de Saint-Domingue : contenant un précis de l'histoire de cette l'île*, Paris, Lenoir, an X (1802).

DUMONT, Jean, *La Vraie controverse de Valladolid, premier débat de droit de l'homme*, Paris, Critérion, 1995.

EHRARD, Jean, *L'Invention littéraire au XVIII^e siècle : fictions, idées, société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

EHRARD, Jean, *Lumières et esclavage, l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille, 2008.

ESTÈVE, Laurent, *Montesquieu, Rousseau, Diderot, du genre humain au bois d'ébène les silences du droit naturel*, Paris, Unesco, 2002.

FANON, Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959.

FANON, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FANOUDH-SIEFER, Léon, *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, Paris, Klincksieck, 1968.

FINLEY, Moses Issac, *Esclavage antique et idéologie moderne*, traduit de l'anglais par D. Fourgous, Éditions Minuit, 1981.

FLACELIÈRE, Robert, *En Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, 1959.

FORSTER, Josiah, *Adresse aux nations de l'Europe, sur le commerce homicide appelé traites des Noirs*, publiée par Société des Amis des Noirs, communément nommé Quakers, résidant dans la grande Bretagne et l'Irlande, traduit de l'anglais, Paris, imprimerie L.T. Cellot, 1822, p. 10. [Ce texte a été signé le 25 mai par FORSTER Josiah qui était secrétaire de l'assemblée en 1822.].

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

GARNSEY, Peter, *Conception de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*, traduit de l'anglais par Alexandre HASNAOUI, Paris, Belles Lettres, 2004.

GASPARIN, Agénor, *De L'Affranchissement des esclaves et de ses rapports avec la politique*, Paris, Joubert, 1839.

GIRARDIN, Jean-Claude, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, (Dir.) Isabel Castro Henriques & Louis Sala-Molins, Paris, UNESCO, 2002.

GISLER, Antoine, *L'Esclavage aux Antilles françaises (XVII^e^-XIX^e^ siècle), contribution au problème de l'esclavage*, Fribourg, [Suisse], Éditions Universitaires Fribourg, 1965.

GLISSANT, Édouard -*Monsieur Toussaint*, Paris, Seuil, 1961.

GLISSANT, Édouard, *Le Quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964.

GLISSANT, Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997. [1re édition 1981].

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

GRÉGOIRE, Henri Jean-Baptiste (Abbé), *De la traite et de l'esclavage des noirs et des blancs par un ami des hommes de toutes les couleurs*, Paris, A. Egron, 1815.

GRÉGOIRE, Henri Jean-Baptiste (abbé), *De la noblesse de la peau, ou du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang mêlés*, Paris, Baudouin, 1826.

GROULT, Benoîte, *Ainsi soit Olympe de Gouges*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2013.

GUIGUE, Bruno, *Les Raisons de l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2001.

HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, [1re édition 1988.]

HERMON-BELOT, Rita, *Henri GRÉGOIRE. Écrits sur les Noirs I : 1789-1808*, présentation de HERMON-BELOT Rita, Paris, L'Harmattan, coll. « Autrement mêmes », 2009.

HOFFMANN, Léon-François, *Le Nègre romantique personnage littéraire obsession collective*, Paris, Payot, 1973.

HUISMAN, Denis, (Dir.), *Histoire de la philosophie française*, Paris, Perrin, 2002.

HUNT, Lynn, *L'Invention des droits de l'homme, histoire, psychologie et politique*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2013.

IYAY, Kimoni, *Une Image du Noir et de sa culture*. *Esquisse de l'évolution de l'idée du Noir dans les lettres françaises du début du siècle à l'entre-deux guerres*, Neuchâtel, Messeiller, 1980.

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

JALABERT, Laurent, *Littérature et sociétés coloniales (1850-1960)*, Paris, Les Indes savantes, 2017.

JOUHAUD Christian, SCHAPIRA Nicolas, al., *Histoire Littérature Témoignage*, Paris, Gallimard, 2009.

JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

JUILLERAT, Bernard, *Penser l'imaginaire, essai d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Éditons Payot-Lausanne, 2001.

KAY, George, *La Traite des Noirs*, Paris, Robert Laffont, 1968.

KHELIL, Hédi, *Figures de l'altérité dans le théâtre de Jean Genet, lecture des Nègres et les Paravents*, Paris, L'Harmattan, 2001.

LACHARRIÈRE, André, *Réflexions sur l'affranchissement des esclaves dans les colonies françaises*, Paris, Guiraudet, 1838.

LACROIX, François Joseph Pamphile (de), *Mémoires pour servir à l'histoire de Saint-Domingue*, tome 1, Paris, Pillet Ainé, 1819.

LAFONTANT, Julien Joseph, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans L'Esprit des lois*, Québec, Sherbrooke, Naaman, 1979.

LAGARDE, André, MICHARD Laurent, *Les grands auteurs français du XVIII^e siècle*, Paris, Bordas, 1976.

LAPEYRE, Françoise, *Quand les voyageuses découvraient l'esclavage*, Paris, Payot, 2009.

LAPLANTINE, François, *La Description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 2015.

LARA, ORUNO Denis, *La Guadeloupe dans l'histoire. La Guadeloupe physique, économique, agricole, commerciale, financière, politique et sociale. 1492-1900*, Paris, L'Harmattan, 1999. [1re édition 1922].

LEFROU, Gustave Cyrille Pierre, *Le Noir d'Afrique, anthropo-biologie et raciologie*, Paris, Payot, 1943.

LEIRIS, Michel, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

MAINGUENEAU, Dominique, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours : problèmes et perspectives*, Paris, Librairie Hachette, 1976.

MALOUET, Pierre-Victor, *Collection de Mémoires et Correspondances officielles sur l'administration des Colonies*, tome II, Paris, Baudouin, an 10, [1801].

MANCERON, Gilles, *Marianne et Les Colonies*, Paris, La Découverte, 2003.

MARI, Pierre, *Humanisme et Renaissance*, Paris, Ellipses, 2000.

MARTINEAU, François, *Petit traité d'argumentation judiciaire et de plaidoirie*, Paris, Dalloz, 2015.

MARZAGALI, Silvia, *Comprendre la traite négrière atlantique*, Bordeaux, Centre régional de documentation pédagogique d'Aquitaine, 2009.

MASSON, Nicole, *Histoire de la littérature française au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2003.

MATESO, Locha, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, A.C.C.T et Éditions Karthala, 1986.

MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MEILLASSAUX, Claude, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

MERCIER, Roger, *L'Afrique noire dans la littérature française, les premières images (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Publications de la section de langues et littératures, n° 1, Université de Dakar, Dakar, 1962.

MILLER, Christopher, *Triangle atlantique. Littérature et culture de la traite négrière*, traduit de l'anglais par Thomas Van Tuymbeke, Bécherel, Éditions Perséides, 2011.

MONTAUBAN, Jean-Gabriel, (Dir.), *Esclavage et servitude aux Antilles, l'héritage antique et médiéval-XVII^e-XX^e* siècles, Paris, L'Harmattan, 2015.

MORÉNAS, Joseph-Alzéar, *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*, Paris, Firmin Didot, 1828.

MORRIS, Madeleine. F., *Le Chevalier de Jaucourt un ami de la terre (1704-1780)*, Genève, Librairie Droz, 1979.

MPISI, Jean, *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2008.

NEIERTZ, Patrick, *Voltaire et l'économie politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

NIORT, Jean-François, *Du Code noir au Code civil : jalons pour l'histoire du droit en Guadeloupe. Perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*. Actes du colloque de Pointe-à-Pitre du 1^er au 3 décembre 2005, préface Henri BANGOU, publiés par Jean-François NIORT, Paris, L'Harmattan, 2007.

NIORT, Jean-François, *Le Code Noir. Idées reçues sur un texte symbolique*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2015.

NIORT, Jean-François, *Esclavage et Droit. Du Code noir à nos jours*, études réunies par Tanguy LE MARC'HADOUR et Manuel Carius (Actes du colloque de la Faculté de Droit de Douai, 20 décembre 2006), Arras, Artois Presses Université, 2010.

NONONE, Josette, *L'Ambivalence identitaire dans la société martiniquaise, essai psychanalytique d'une aliénation*, Paris, L'Harmattan, 2015.

OGOT, Bethwelle Allan, (Dir.), *Histoire générale de l'Afrique, tome V, l'Afrique du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, Paris, Éditions UNESCO, 1999.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Les Traites négrières essaie d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

PÉTRÉ-GRÉNOUILLEAU, Olivier, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014.

PEYTRAUD Lucien, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 :d'après des documents inédits des archives coloniales*, Paris, Hachette, 1897.

PINEAU, Gisèle, ABRAHAM Marie, *Femmes des Antilles. Traces et voix cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*, Paris, Stock, 1998.

PLINE, l'Ancien, *Histoire naturelle*, texte traduit, présenté et annotés par Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard, 2013.

PLUCHON, Pierre, *Nègres et Juifs au Siècles des Lumières*, Paris, Tallandier, 1984.

POMMIER, René, *Défense de Montesquieu sur une lecture absurde du chapitre « De l'esclavage de nègres »*, Paris, Eurédit, 2014.

POUTHAS, Charles-Henri, *Histoire de l'Égypte depuis la conquête ottomane*, Paris, Hachette, 1948.

QUENUM, Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique, du XV^e^ au XIX^e^ siècle*, Paris, Karthala, 1993.

REBOUL, Olivier, *Introduction à la rhétorique théorie et pratique*, Paris, Quadrige, 2013.

REDIKER, Marcus, *A Bord du négrier une histoire atlantique de la traite*, traduit de l'anglais par BLANCHARD Aurélien Paris, Seuil, 2013.

RENAUD, Jules, Nancy en 1790. *Esquisse des commencements de la période révolutionnaire, in Mémoires de l'Académie Stanislas*, 1875, 4^e^ série, VIII, Nancy, Imprimerie Berger-Levrault et c^ie^, 1876.

RENOUVIER Charles, *Uchronie*, Paris, Fayard, 1988.

ROCHMANN, Marie-Christine, (Dir.), *Esclavage et abolitions, mémoires et système de représentation*, Paris, Karthala, 2000.

RUSSELL, Jameson Persons, *Montesquieu et l'esclavage, étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e^ siècle*, Paris, Hachette, 1911.

SALA-MOLINS, Louis, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, Paris, Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1987.

SALA-MOLINS, Louis *L'Afrique aux Amériques le Code noir espagnol*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

SARGA, Moussa, (Dir.), *Littérature et esclavage, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Desjonquères, 2010.

SARTRE, Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1990.

SERMET, Laurent, *Une Anthropologie juridique des droits de l'homme, les chemins de l'Océan indien*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2009.

SKIRDA, Alexandre, *La Traite des slaves. L'esclavage des Blancs du VIII^e au XVIII^e siècle*, Paris, Vèche, 2016, [1re édition 2010].

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle*, Paris Gallimard, 1971.

TANGER, Margaret, *Les Juridictions coloniales devant la cour de cassation (1828-1848)*, Paris, Economica, 2007.

TATIN-GOURIER, Jean Jacques, *Lire les Lumières*, Paris, Dunod, 1996.

TESTART, Alain, *L'Institution de l'esclavage, une approche globale*, Paris, Gallimard, 2018.

THORKILD, Hansen, *Les Bateaux négriers*, roman-document traduit du danois par LE BRAS Jacqueline, [Le Méjan, Arles], Actes Sud, 1996.

TINLAND, Franck, *L'Home sauvage homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, Payot, 1968.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres*. *La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

TODOROV, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006.

TOUMSON, Roger, *Bug-Jargal, ou la révolution haïtienne, Victor Hugo ; les deux versions du roman (1818-1826)*, Fort-de-France, Désormeaux, 1979.

TUSSAC, François Richard, *Cri des colons contre un ouvrage de l'évêque et Sénateur Grégoire, ayant pour titre De la littérature des Nègres ou Réfutations des inculpations calomnieuses faites aux colons par l'auteur, les autres philosophes tels que Raynal, Valmont de Bomare*, Paris, Delaunay, 1810.

VERGÈS, Jacques, *Justice et littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

VERGÈS, Françoise, *Abolir l'esclavage. Une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel, 2001.

VISSIÈRE, Isabelle, VISSIÈRE Jean-Louis, *La traite des Noirs au siècle des Lumières, témoignages des négriers*, Paris, A.M. Métailié, 1982.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Capitalisme et économie-monde, (1450-1560)*, tome 2, Paris, Flammarion, 1980.

WILBERFORCE, William, *Lettre à son excellence Monseigneur le prince de Talleyrand Périgord, Ministre et Secrétaire d'État au département des affaires étrangères et son plénipotentiaire au Congrès de Vienne, au sujet de l'esclavage des Nègres*, traduit de l'anglais, Londres, Schulze et Dean, octobre 1814.

II.2- ARTICLES ET REVUES

Cahier du centre de recherche sur le surréalisme, *Mélusine*, n° X Amour-humour, l'Age d'homme, 1988.

Allier, Raoul, « Une énigme troublante, la race nègre et la malédiction de Cham. », dans *Les Cahiers Missionnaires*, n° 16. Paris, Sociétés des missions évangéliques, 1930, pp. 34-67.

ANNEQUIN, Jacques, « L'esclavage : la question de l'homme, histoire, religion, philosophie », dans *Revue Dialogues d'histoire ancienne*, vol 37, n° 2, 2011, pp. 173-181.

AVARÈS, Pierre-Franklin, « Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française. », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n°293-294, 1993, Révolutions aux colonies. pp. 491-509.

BEHANZIN, Yolande, « Femmes esclaves dans les Amériques (XVI^{e}-XIX^{e} siècles). Infériorité imposée, résistance assumée », *dans Cahiers des Anneaux de la mémoire*, n° 5, Nantes, 2003, pp. 30-41.

BIONDI, Carminella, « *De la littérature des nègres* de l'abbé Grégoire : un plaidoyer manqué ? », dans *Cromohs*, 10, 2005, pp. 1-6.

BIONDI, Carminella, « L'Afrique des philosophes : lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises ? », *dans L'homme des Lumières et la découverte de l'Autre*, sous la direction de Daniel Droixhe et Pol-Pierre Grossiaux, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 191-197.

BOUINEAU, Jacques, « Personne, persona et contrat social », dans *L'idée contractuelle dans l'histoire de la pensée politique*, Actes du colloque international de l'AFHIP, 6 & 7 septembre 2007, Aix-Marseille, PUAM, 2008, pp. 188-202.

BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », dans *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 62/63, juin, 1986, pp. 69-72.

BOURGEOIS, Franck, « Ottobah Cugoano, premier auteur antiesclavagiste noir », dans *Études théologiques et religieuses*, tome 85, no. 1, 2010, pp. 1-22.

BOYER, Alain-Michel, « Présentation : La littérature à la source de l'ethnographie », dans *Littérature et ethnographie*, sous la direction de Alain-Michel BOYER, Nantes, DEFAUT Cécile, 2011, p. 20-45.

BRETON, Jean-Marie, « Du *Code noir* à la pérennisation du statut servile, l'exemple des Antilles françaises et de la Guadeloupe » dans *Servitudes et oppression dans les Amériques : de la période coloniale à nos jours*, sous la direction de Alain YACOU, Paris, Karthala, 2000, pp. 35-59.

BUSSON, Charbit Yves, « Antoine Gisler l'esclavage aux Antilles françaises (XVI^{e}-XIX^{e} siècles). Contribution au problème de l'esclavage. », dans *Population*, 40^{e} année, n°6, 1985, p. 1004.

CARBONNIER, Jean, « Scolie sur le non sujet de droit. L'esclavage sous le régime du *Code civil* », dans *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, [1er édition 1969] LGDJ, éd. 2001, pp. 247-254.

CHALAYE, Sylvie, « L'aventure de Toussaint », dans *Africultures*, (n° 64), 2005, pp. 88-88.

CHRISTIAN, Godin, « D'une utopie à l'autre », dans *Magazine littéraire Dossier La Renaissance de l'utopie*, n° 387, mai, 2000.

CHARLIN, Frédéric, « Une forme de résistance judiciaire à l'esclavage : les actions en affranchissement devant les juridictions françaises au XIX^{e} », dans *Revue histoire de la justice*, n° 26, 2016, pp. 5-56.

CHARTIER, Roger, « Le monde comme représentation », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44^{e} année, N°6, 1989. pp. 1505-1520.

CHAULEAU, Liliane, « Quelle histoire possible de l'esclavage ? Quelle parole de l'esclave ? », dans *Esclavage et abolitions, mémoires et système de représentation*, sous la direction de Marie-Christine ROCHMANN, Paris, Karthala, 2000, pp. 21-44.

COMPPER, Gaëlle, « Le modèle officiel de la famille et les pratiques familiales à la Guadeloupe : quelques pistes de recherches », dans *Du Code noir au Code civil : jalons pour l'histoire du droit en Guadeloupe. Perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*. Actes du colloque de Pointe-à-Pitre du 1er au 3 décembre 2005, sous la direction de Jean-François NIORT, préface d'Henri BANGOU, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 159-186.

CORCUFF, Philippe, « Présupposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales », dans *Raisons politiques*, vol. 43, no. 3, 2011, pp. 193-210.

CUSSAC, Hélène, « Aux sources du discours de Bernardin de Saint-Pierre sur l'esclavage et la colonisation », dans *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan Indien*, études réunies par Jean-Michel RACAULT, Chantale MEURE, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 52-67.

CUSSAC, Hélène, « Bernardin de Saint-Pierre lecteur de récits de voyages, ou la circulation de quelques savoirs sur l'Afrique du 17^{e} siècle au 18^{e} siècle », dans *Dix-huitième siècle*, vol. 44, no. 1, 2012, pp. 201-219.

DAGET Serge, « Les mots esclave, nègre, Noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845. », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°221, 4e trimestre, 1973, pp. 511-548.

DEBIEN, Gabriel, « Aux origines de l'abolition de l'esclavage », dans *Revue d'histoire des colonies*, tome 36, n° 125, premier trimestre 1949, pp. 24-55.

DEBIEN, Gabriel, « La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 20(4), 1967, pp. 469-511.

DELESALLE, Simone et VALENSI, Lucette, « Le mot nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime ; histoire et lexicographie », dans *Revue Langue française*, n°15, 1972. Numéro thématique Langage et histoire. pp. 79-104.

DORIGNY, Marcel, « Mirabeau et la Société des Amis des Noirs : quelles voies pour l'abolition de l'esclavage ? », dans *Les abolitions de l'esclavage de L. F. Sonthonax à V. Schoelcher. 1793, 1794, 1848,* sous la direction de Marcel DORIGNY, Actes du colloque (Université de Paris VIII 1994), Paris, Saint-Denis, Unesco/ Presses Universitaires de Vincennes, 1995, 153-164.

DUCHET, Michèle, « L'histoire des Voyages : originalité et influence », dans *L'Abbé Prévost* actes de colloques d'Aix-en-Provence, 20et 21 décembre 1963, publications des annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence, nouvelle série n°50, 1965, pp 149-175.

DUPRAT, Annie, « Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n°285, 1991. pp. 387-393.

DURELLE-MARC, Yann-Arzel, « Sur la question coloniale durant la Constituante (1789-1791) : l'idéal libéral à l'épreuve des colonies », dans *Les Colonies la Révolution français la loi*, sous la direction de Fréderic RÉGENT et Jean-François NIORT, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 51-67.

EHRARD, Jean, « L'*Encyclopédie* et l'esclavage colonial », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française(1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone, et hispanophone, images et résonnances,* Actes du colloque international pluridisciplinaire 26-30 novembre 1986. Fort-de-France / Point-à-Pitre, présenté par Roger TOUMSON Roger et Charles PORSET, Paris, CNRS, 1986, pp. 229-239.

EHRARD, Jean, « Lumières et esclavage », dans Revue *Droits*, vol. 51, no. 1, 2010, pp. 27-42.

ÉLISABETH, Léo, « Gens de couleur et la révolution dans les îles du Vent, 1789, janvier 1793 », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 282, 1989, pp. 75-95.

FAESSEL, Sonia, « Entre récit de voyage et littérature, le cas de Tahiti », dans *Miroirs de textes récits de voyage et intertextualité*, Études réunies et présentées par Sophie LINON-CHIPON, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaine de Nièce, nouvelle série n° 49, Nice, 1998, pp. 305-322.

FITTE-DUVAL, Anne, « Entre inclusion et exclusion : cadre juridique et pratique de l'esclavage dans les îles d'Amérique (de 1664 à 1789) », dans *Les Traits et les esclavages perspectives historiques et contemporaines*, sous la direction de Myriam COTTIAS., al, Paris, Karthala, 2010, pp. 125-135.

FLORENNE, Yves, « Anthropologie et colonialisme, Gérard Leclerc », dans *Le Monde diplomatique*, mai, 1972, p. 23.

GAUDEMET, Jean, « *Membrum, persona, status* », dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris,* n° LXI, 1995, pp. 1-16.

GIRARDIN, Jean-Claude, « De la liberté politique des Noirs : Sonthonax et Toussaint Louverture », dans *Déraison, esclavage et droit, les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, sous la direction d'Isabel CASTRO HENRIQUES et Louis SALA-MOLINS, Paris, Éditions Unesco, 2002, pp. 213-238.

GOGGI, Gianluigi, « Diderot-Raynal, l'esclavage et les Lumières écossaises », dans *L'Esclavage et la traite sous le regard des Lumières, Lumières*, 1re semestre 2004, n° 3, pp. 53-94.

GOLLIAU, Catherine, « À la conquête du monde », dans *Le Point, Ces voyages qui ont changé le monde*, septembre-octobre, 2014, p. 6-7.

GROSSIN, William, « Les représentations culturelles du temps comme condition de l'histoire », dans *Technologie, idéologies et pratiques*, n° 14, vol. 8, 1988, p. 297-302.

HALPERN, Jean-Claude, « Les Africains au XVIIIe siècle, à travers les recueils de récits de voyage », dans *Les Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n° 4, Nantes, Les Anneaux de la Mémoire de Nantes, 2002, pp. 123-138.

HEIDMANN VISCHER, Ute, « La descente dans les cavernes et l'expérimentation symbolique de la peur de la mort. À propos de quelques récits de voyages au XVIIIe siècle », dans *La Peur au XVIIIe siècle discours, représentations, pratiques*, études réunies et présentées par BERCHTOLD et Michel PORRET, Genève, Droz, 1994, pp. 181-192.

HESSE, Philippe, « Le *Code noir* : de l'homme et de l'esclave », dans *De la traite à l'esclavage du XVIIIe au XIXe siècle*, tome II, actes du colloque international sur la traite des noirs, Nantes, 1985, (éditeur Serge DAGET), Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique/ Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1988, pp.185-191.

HOLTZ Masse Vincent, Grégoire, « Étudier les récits de voyage : Bilan, questionnements, enjeux. », dans *Arborescences* 2 (2012), pp. 1-30.

HUIGEN, Siegfried, « Les aventures d'un Créole du Surinam en Afrique : le récit ethnographique de François Le Vaillant », dans *L'Afrique et les Africains au siècle des Lumières : savoirs et représentations*, sous la direction de David DIOP, Gérard LAHOUATI, Michèle BOCQUILLON et Catherine GALLOUËT, Oxford, Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009. pp. 77-88.

JAENEN, Cornelius John, « Réflexions sur l'image de l'autre : l'Amérindien », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone, et hispanophone, images et résonnances*, Actes du colloque international pluridisciplinaire 26-30 novembre 1986. Fort-de-France / Point-à-Pitre, présenté par Roger TOUMSON et Charles PORSET, Paris, CNRS, 1986, pp. 343-354.

JURT, Joseph, « Louis Sébastien Mercier et le problème de l'esclavage et des colonies », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone, et hispanophone, images et résonnances*, Actes du colloque international pluridisciplinaire 26-30 novembre 1986. Fort-de-France / Point-à-Pitre, présenté par Roger TOUMSON et Charles PORSET, Paris, CNRS, 1986, pp. 94-107.

LAHOUATI, Gérard, « Un Lapon au Sénégal ? Chamfort lecteur de Levaillant », dans *Dix-huitième siècle*, vol.44, n°1, 2012, pp. 221-235.

LE MARC'HADOUR, Tanguy, « L'autrui et l'ailleurs », dans *Esclavage et droit, du code noir à nos jours*, études réunies par Tanguy LE MARC'HADOUR et manuel CARIUS, Arras, Artois Presses Université, 2010, pp. 9-14.

LESTRINGANT, Frank, « L'exotisme en France à la Renaissance, de Rabelais à Léry », dans *Littérature et exotisme XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, conférences réunies par Dominique De COURCELLES, Paris, École des Chartes, 1997, pp. 5-16.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Lexicologie et pragmatique historique du texte : questionnements à partir de l'Histoire des deux Indes de Raynal », dans *Traitements informatiques de textes du 18^eme^ siècle*, Actes de la table ronde organisée par Anne-Marie et Jacques CHOUILLET, VI^e^ Congrès international des Lumières, Bruxelles, 24-31 juillet, 1983, pp. 123-144.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Mise en fiction et conceptualisation de la Révolution haïtienne : genèse d'un discours littéraire (1789-1848) », dans *General problems of litterary history*, Ed. Douwe w. Fokkema, New York, Garland Publishers, 1985, pp. 228-233.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Grégoire et la *Littérature des Nègres* : trajectoires d'une perception culturelle d'Haïti et de la Révolution haïtienne », dans *La période révolutionnaire aux Antilles dans la littérature française (1750-1850) et dans les littératures caribéennes francophone, anglophone et hispanophone, images et résonnances*,

Actes du colloque international pluridisciplinaire 26-30 novembre 1986. Fort-de-France / Point-à-Pitre, présenté par Roger TOUMSON et Charles PORSET, Paris, CNRS, 1986, pp. 453-464.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Les Chaînes de l'esclavage. Perception et formes de conceptualisation de l'esclavage des Noirs, des Lumières à la Révolution française », dans *Slavery in the Americas*, édité par Wolfgang Binder, Wüzburg, 1993, pp. 205-224.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Les nouveaux mondes au siècle des Lumières entre la référence à l'Antiquité et l'imaginaire des Révolutions », dans *Lumières et histoire*, sous la direction de Tristan Coignard, Peggy Davis & Alicia C. Montoya, avec une préface de Marc André Bernier et une postface de Hans-Jürgen Lüsebrink, Paris, Honoré Champion, 2010, pp. 323-335.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Controverses transatlantiques : contenus, enjeux et impact international de la Letter to the abbé Raynal(1782) de Thomas Paine », dans *Raynal's Histoire des deux Indes colonialism, networks and global exchange*, Edited by Cecil Courney and Jenny Mander, Oxord, Voltaire Foundation, University of Oxford, 2015, pp. 235-246.

MALAURIE, Philippe, « Les exigences contraires de la littérature et du droit », dans *Imaginer la loi : le droit dans la littérature*, sous la direction d'Antoine GARAPON et Denis SALAS, Paris, Edition Michalon, 2008, pp. 287-288.

MARCHAND-THÉBAULT, Marie-Louise, « L'esclavage en Guyane française sous l'ancien régime », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 47, n° 166, premier trimestre 1960, pp. 5-75.

MARIENSTRAS, Elise, « Les Lumières et l'esclavage en Amérique du nord au XVIII^e siècle », dans *Les abolitions de l'esclavage de Léger-Félicité Santhonax à Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, sous la direction de Marcel DORIGNY, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1995, pp. 111-132.

MBEMBE, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », dans *Esprit*, n° 330, 2006, pp. 117-133.

METTAS, Jean, « Honfleur et la traite des Noirs au XVIII^e siècle », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 60, n°218, 1^er trimestre 1973, pp. 5-26.

MOLINA, Gérard, « Journal de bord d'un négrier », dans *Le Monde diplomatique*, août, 2005, p. 27.

MOURALIS, Bernard, « Le même et l'autre réflexion sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines », dans *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs, Afrique, Caraïbe, Canada*, conférences du séminaire de la littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, textes réunis par Jean BESSIÈRE et Jean Marc MOURA, Paris, Honoré Champion, 1999, pp 11-28.

OBERLÉ, Gérard, « Un Noir, héros de roman en 1789 », dans *L'express*, 25 mai, 2011, p. 13.

OUDIN-BASTIDE, Caroline, « La dialectique entre justice domestique des maîtres et justice publique du roi (Guadeloupe, Martinique, XVII[e]-XIX[e] siècles) », dans *Revue Droits*, vol. 51, no. 1, 2010, pp. 75-90.

OUELLET, Réal et BOUCHARD, Emmanuel, « Nègres, Caraïbes, et sauvages du Canada dans les relations de voyages au XVII[e] siècle », dans *Littérature et dialogue interculturel*, sous la direction de Françoise TÉTU DE LABSADE, Québec, Presses Universitaires de Laval, 1997, pp. 211-231.

PATURET, Arnaud, « L'individu entre l'homme et la chose. Note sur l'esclave en droit romain », *Droits*, vol. 51, no. 1, 2010, pp. 3-26.

PROUST, Jacques, « L'image du peuple au travail dans les planches de l'*Encyclopédie* », dans *Images du peuple au XVIII[e] siècle*, Paris Armand Colin, 1975, p. 65-85.

PRUD'HOMME, Claude, « l'Église catholique et l'esclavage : une aussi longue attente », dans *Esclavage et abolitions dans l'océan indien (1723-1860)*, textes réunis par Edmond MAESTRI, Saint-Denis, L'Harmattan, 2002, pp. 67-78

PRUVOST, Hubert, « La traite et le *Code noir* », dans *Écrits de Paris Revue des questions actuelles*, n° 200, janvier 1962, pp. 51-59.

PUJOL, Stéphane, « L'humanisme et les Lumières », dans *Dix-huitième siècle*, n°30, 1998. La recherche aujourd'hui, pp. 271-279.

QUENUM, Alphonse, « Regard chrétiens sur l'esclavage et la traite des Nègres, l'action des Papes au XIX[e] siècle », dans *Déraison, esclavage et droit Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, sous la direction d'Isabel CASTRO HENRIQUES et Louis SALA-MOLINS, Paris, Éditions Unesco, 2002, pp. 203-214.

RICHARD, Jérémy, « Le statut juridique de l'esclave aux Antilles sous l'empire du Code civil (1805-1848) : d'un effort de « civilisation » à la réticence du parti colon », dans *Du Code noir au Code civil, jalons pour l'histoire du droit en Guadeloupe perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*, sous la direction de NIORT Jean-François, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 107-140.

REICHLER, Claude, « De la représentation à l'interaction comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire », dans *Littérature et ethnologie*, Fribourg, Frankreich-Zentrum, 2003, p. 32-33.

SALAZAR, Philippe-Joseph, « Académiciens et Africains : une contre naissance de l'anthropologie, 1710-1750 », dans *Afriques et imaginaires regards réciproques et discours littéraires 17[e]-20[e] siècles*, sous la direction de Anny WYNCHANK et Philippe-Joseph SALAZAR, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 19-30.

TARDIEU, Jean-Pierre, « L'affranchissement des esclaves aux Amériques espagnoles (XVI[e] -XVIII[e] siècles) », dans *Revue Historique*, Tome 268, Fasc. 2, 1982, pp. 341-364.

TARIN, René, « L'esclavage des noirs ou la mauvaise conscience d'Olympe de Gouges », dans *Dix-huitième siècle*, n°30, 1998, La recherche aujourd'hui, pp. 373-381.

THOMSON, Ann, « Grégoire et l'unité de l'espèce humaine », dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 87, n°328-329, 2e semestre 2000. Dossier thématique, Grégoire et la cause des Noirs. Combats et projets (1789-1831) sous la direction de Yves BÉNOT et Marcel DORIGNY, pp. 11-23.

VERGE-FRANSCESCHI, Michel, « Gouverneur et Intendant des colonies françaises », dans *Dictionnaire d'histoire maritime*, tome II, Paris, Robert Laffont, 2002, pp. 681-685.

VERNON, Valentine Palmer, « Essai sur les origines et les auteurs du *Code Noir* », dans *Revue internationale de droit comparé*, vol 50 n°1, Janvier-mars, 1998, pp. 111-140.

III. - DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES, ANTHOLOGIES, THÈSES ET MÉMOIRES

III.1 DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES ET ANTHOLOGIES

Dictionnaire de l'Académie françoise, Paris, Coignard, 1694.

Dictionnaire de l'Académie française, quatrième édition, tome I, Paris, Bernard Brunet, 1762

Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, contenant la Signification & la Définition des mots de l'une & et de l'autre Langue, avec leurs différens usages ; les termes propres de chaque Etat & de chaque Profession ; La Description de toutes les choses naturelles et artificielles ; leurs figures, leurs espèces, leurs propriétés ; L'explication de tout ce que renferment les Sciences & les Arts, soit Libéraux, soit Méchaniques, &. Avec des remarques d'érudition et de critique ; Le tout tiré des plus excellens Auteurs, des meilleurs Lexicographes, Etymologistes & Glossaires, qui ont paru jusqu'ici en différentes Langues, tome II, Paris, Compagnie des libraires associés, nouvelle édition, 1771.

ALIBERT, Jean-Louis, BRECHET Jean-Louis, *Encyclopédie des sciences médicales ou Traité général, méthodique et complet des diverses branches de l'art de guérir*, volume 2, Paris, Maison de L'Encyclopédie, 1841.

ALLAND, Denis & RIALS Stéphane, (Dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Quadrige/Lamy-Presses Universitaires de France, 2003.

AUROUX, Sylvain, (Dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques dictionnaire*, tome 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

BERGIER, Gaston, (Dir.), *Encyclopédie française*, tome XIX, 1957.

BERGIER, Nicolas-Sylvestre, *Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*, tome III, Paris, Éditeur aux ateliers catholiques du petit Mont-Rouge, 1831. [1re édition 1780].

BÉLY, Lucien, (Dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime, royaume de France XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

BLAY, Michel, (Dir.), *Grand dictionnaire de philosophie*, Paris, Larousse, 2003.

BAUDEAU, Nicolas, *Encyclopédie, méthodique, commerce*, tome I, Paris, Panckoucke, 1783.

BRETEAU, Jean, LANCELIN, Marcel, *Des Chaînes à la liberté, anthologie de textes sur les traites négrières et l'esclavage aux 18^e^ et 19^e^ siècles*, Apogée, Rennes, 1998.

BRONISLAW Baczko, al., (Dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, [Suisse], Georg, 2016.

CADIET Loïc, (Dir.), *Dictionnaire de la justice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

CHARAUDEAU, Patrick et MAINGUENEAU, Dominique, (Dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.

CHOMEL, Noël & ROGER, Pierre, *Supplément au Dictionnaire économique, Contenant divers Moyens d'augmenter son bien, et de conserver sa santé*, tome I, Commercy, Henry Thomas & Compagnie, 1741.

DELON, Michel, (Dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

DIDEROT Denis et Le Rond D'ALEMBERT Jean, (Dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome 3, Paris, Briasson, 1753.

DIDEROT, Denis et LE ROND D'ALEMBERT Jean, (Dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1753.

DORTIER, Jean-François, *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004.

FERRÉOL, Gilles, JUCQUOIS, Guy, (Dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003.

FERRIÈRE, Claude-Joseph, *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'Ordonnances, de Coutumes & de Pratique. Avec les Juridictions de France*, tome I, Paris, Veuve Brunet, 1740.

FROMAGEAU, Germain, PONTAS Jean, LAMET Adrien Augustin de Bussy, *Dictionnaire de cas de conscience, décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes et la jurisprudence du royaume*, tome II, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard fils, 1733.

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, Contenant tous les mots français tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, tome I, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

GUINCHARD, Serge (Dir.), *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 2007.

GUYOT Joseph Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, tome 3, Paris, chez Visse, 1784.

LA CURNE SAINT-PALAYE, Jean-Baptiste (de), *Dictionnaire historique de l'ancien langage français ou glossaire de la langue française depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, tome VI, Niort, Louis Favre, [1er projet publié en 1756], 1875. [Ce dictionnaire ne fut publié en dix tomes, que de 1875 à 1882].

LAROUSSE, Pierre, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, tome IV, Paris, Pierre Larousse, 1869.

LITTRÉ, Émile, *Le Dictionnaire de la langue française*, tome III, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1882.

MESURE, Sylvie, (Dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines et sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, (Dir.), *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 2010.

PRÉVOST, Antoine François, *Supplément à la première édition du Manuel lexique, ou Dictionnaire portatif des mots français dont la signification n'est pas familière à tout le monde*, 2 tomes en 2 volumes, Paris, Didot, 1755.

PHILIBERT Myriam, *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Maxi-Livres, 2002.

PREZEL, Lacombe (de), *Dictionnaire du Citoyen, ou Abrégé historique, théorique et pratique du Commerce*, tome I, Paris, Grangé, 1761.

RENÉ-ROBINET, Jean-Baptiste, *Dictionnaire Universel des Sciences morale, économique, politique et diplomatique ; ou bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, Londres, chez les Libraires associés, 1777.

ROBERT, Etienne, *Dictionnaire français-latin, autrement dict les mots françois, avec les manières d'user d'iceulx, tournez en latin*, Paris, R. Estienne, 1549.

SPECTOR, Céline, Le *Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001.

SAVARY DES BRUSLONS, Jacques, *Dictionnaire universel de commerce : contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde, par terre, par mer, de proche en proche, & par des voyages de long cours, tant en gros qu'en détail*, tome I, Paris, Veuve Estienne, nouvelle édition, 1741.

III.2 THESES

CHABRIER, Amélie, *Les Genres du prétoire : chroniques judiciaires et littérature du XIXe siècle*, thèse de doctorat, soutenue à l'Université Paul Valéry de Montpellier III, 2013.

CHAULEAU, Félix, *Essai sur la condition servile à la Martinique (1685-1848). Contribution à l'analyse de l'ineffectivité Juridique*, Thèse de droit, Paris, 1964.

DEGACHI, Souad, intitulé *Barnave, rapporteur du Comité des colonies (1789- 1791)*, mémoire soutenu à l'Université Paris VII Denis Diderot en 2003.

LARCHER, Silyane, *L'Autre citoyen, Universalisme civique et exclusion sociale et politique au miroir des colonies post-esclavagistes de la Caraïbe française (Martinique, Guadeloupe, années 1840-années 1890)*, thèse soutenue au Collège de France, 2011.

LE GUERN, Erwann, *Une chose baptisée ? Le statut juridique de l'esclave des colonies françaises sous l'Ancien Régime*, mémoire de DEA d'histoire du droit, soutenu à l'Université de Rennes I, 2002.

MENU, Bernadette, *Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le Papyrus Wilbour*. Thèse soutenue *à* Lille en 1970.

MOREL, Anne-Rozen, *Les fictions utopiques de la Révolution française enquête sur les interactions entre réalité révolutionnaire et modèles politiques imaginaires*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Rennes, 2007.

MUSCARDIN, Josué, *La Représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaire poitevin. Le père Joseph Auzanneau à Kibouendé (Congo français) 1926-1941*, thèse soutenue à l'Université de Poitiers, 2011.

NAUDILLON, Françoise, *Littérature et médias*, thèse de doctorat, Cergy Pontoise, 1993.

REY, Emmanuel, *Le Monde noir dans l'œuvre romanesque d'Alejo Carpentier*, thèse de doctorat de 3e cycle, soutenue à l'Université de Paris X, 1981.

RICHARD, Jeremy, *L'Esclavage des noirs : discours juridique et politique français, (1685-1794)*, thèse, Université Aix Marseille III, 2009.

RONSSERAY, Céline, *Administrer Cayenne Sociabilités, fidélités et pouvoirs des fonctionnaires coloniaux en Guyane française au XVIIIe siècle*, thèse soutenue à l'Université de la Rochelle, 2007.

IV SOURCES ÉLECTRONIQUES

ARON, Paul, « Littératures judiciaires », dans *Textyles* [En ligne], 31 | 2007, mis en ligne le 15 septembre 2010, consulté le 09 février 2017. URL : http://textyles.revues.org/337, ; DOI : 10.4000/textyles.337

BERTRAND, Jean-Pierre, « *Sur la sociologie de la littérature : héritage, succession et placements (Billet d'humeur périphérique)* », dans *Crises de vers* [en ligne]. Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée, 2000 (généré le 25 juin 2018). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pulm/124>. ISBN : 9782367810454. DOI : 10.4000/books.pulm.124.

BRUHAT, Jean, « Abolitionnisme, *histoire de l'esclavage* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 juillet 2016. URL :*http://www.universalis.fr/encyclopedie/abolitionnisme*,

MIGNOT, Dominique Aimé, « Le fait religieux aux Antilles et la règle fondamentale de la catholicité », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], 15 | 2007, mis en ligne le 06 mai 2011, consulté le 03 décembre 2017. URL : http://plc.revues.org/200 ; DOI : 10.4000/plc.200

NIORT, Jean-François, « Les chantiers de l'histoire du droit français de l'esclavage », dans *Revue électronique de l'histoire du droit*, n° 4, 2011, pp.1-16 *http://www.cliothemis.com/Les-chantiers-de-l-histoire-du*, consulté le 28 mars 2016.

GAINOT, Bernard, « L'abbé Grégoire et la place des Noirs dans l'histoire universelle », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 20 février 2017. URL : http://gradhiva.revues.org/1477 ; DOI : 10.4000/gradhiva.1477

PEMANGOYI LEYIKA, Aubain, « Représentation de l'Autre : étude des rapports entre les négriers et le peuple autochtone en Afrique au XVIII[e] siècle dans le Journal de bord d'un négrier au XVIIIe siècle de William Snelgrave », dans *Multilinguales*, En ligne, 8/2017, mis en ligne le 01 juin 2017, consulté le 19 mars. URL: http://journals.openedition.org/multilinguales/278 ; DOI : https://doi.org/10.4000/multilinguales.278

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Spartacus/145021,

http://www.jeuneafrique.com/433230/societe/chronologie-dates-cles-de-lhistoire-de-lesclavage-france/,

http://iut.univ-reunion.fr/fileadmin/Fichiers/tropics/Numero2/I-Utopie/04-Cooper.pdf,

http://lesabolitions.culture.fr/medias/engagements/5parlement/documents/cite-loi-du-18-juillet-1845,

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE..... 8

PREMIÈRE PARTIE : LES PERSPECTIVES DE DÉFINITION DU *CODE NOIR* ET LA NATURE JURIDIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE DE L'ESCLAVE...... **29**

Chapitre I.- Les aspects définitionnels et formels du Code noir et statut juridique de l'esclave..... *33*

I.2- La structure du *Code noir*..... 37

I.3-Le discours ambigu du *Code noir*..... 42

Chapitre II- Le statut juridique de l'esclave et les présupposés anthropologiques..... *49*

II. 1- La vision anthropologique de l'esclave dans le *Code Noir*..... 49

II.2- Une tentative de la socialisation de l'esclave..... 53

II.3- Les modalités d'accès à la liberté..... 64

Chapitre III - Le statut de l'esclave dans d'autres dispositions juridiques coloniales..... *73*

III.1- Les décisions des juridictions coloniales..... 74

III.2- Les mémoires et les instructions sur l'esclavage dans les colonies..... 80

II.3- La réinvention de l'esclave noir dans la législation coloniale..... 91

CONCLUSION PARTIELLE..... 101

DEUXIÈME PARTIE : LE DISCOURS DES LUMIÈRES SUR LA QUESTION DE L'ESCLAVAGE : REPRÉSENTATION, POSITIONS ET CONTROVERSES..... **104**

Chapitre IV-Discours propagandistes de l'esclavage dans les récits de voyage..... *108*

IV.1- Les idées reçues héritées du monde grec..... 108

IV.2- La perception de l'esclavage dans les récits de voyageurs..... 115

IV.3- Les journaux de bord des négriers et leurs témoignages..... 130

IV.4- Les philosophes et la pratique de l'esclavage..... 144

Chapitre V. L'Encyclopédie et la réflexion sur l'esclavage..... *175*

V.1- Représentation anthropologique du nègre esclave..... 176

V.2- L'*Encyclopédie* et la tentative de protection des intérêts économiques..... 185

V.3- Condamnation d'une pratique sauvage et barbare..... 187

Chapitre-VI. La critique de l'esclavage..... *198*

VI.1- Chez Olympe de Gouges et Joseph Lavallée..... 198

VI.2- Un style littéraire aux affinités juridiques..... 205

VI.3- La représentation religieuse de l'esclave..... 210

CONCLUSION PARTIELLE..... 218

TROISIÈME PARTIE : L'HÉRITAGE DES LUMIÈRES ET L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE : LE DISCOURS POLITIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE...... **220**

Chapitre VII. discours anthropologique et l'idée d'égalité..... *223*

VII.1- Égalité et tolérance anthropologiques : Joseph Lavallée et Olympe de Gouges 223
VII.2- Le discours de l'abbé Henri Grégoire sur les Noirs 233
Chapitre VIII- L'abolition et l'émancipation politique des Noirs 244
VIII.1- De la liberté politique des Noirs 244
VIII.2- Discours humaniste et statut des Nègres 253
VIII.3- Argumentaire philanthropique et projets abolitionnistes 257
Chapitre IX- La fictionnalisation du nègre esclave et l'apparition nouvelle figure de l'esclave 269
IX.1- Construction littéraire de l'esclave. 269
IX.2- L'émergence d'un discours utopique 279
IX.3- L'impact de la Révolution : des vies de Toussaint Louverture. 291
CONCLUSION PARTIELLE 297
CONCLUSION GÉNÉRALE 300
BIBLIOGRAPHIE 305
TABLE DES MATIÈRES 332