

De l'esclavage à la servitude

Le cas des Noirs de Tunisie

Inès Mrad Dali



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15058>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.15058](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.15058)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 décembre 2005

Pagination : 935-956

ISBN : 978-2-7132-2049-4

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Inès Mrad Dali, « De l'esclavage à la servitude », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15058> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.15058>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_179&ID_ARTICLE=CEA_179_0935

De l'esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie

par Inès Mrad DALI

| Editions de l'EHESS | Cahiers d'études africaines

2005/3-4 - 179

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220491 | pages 935 à 956

Pour citer cet article :

— Dali I., De l'esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie, Cahiers d'études africaines 2005/3-4, 179, p. 935-956.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Inès Mrad Dali

De l'esclavage à la servitude

Le cas des Noirs de Tunisie

Aujourd'hui en Tunisie, une relation de mésestime plus ou moins franche constitue l'essentiel des relations entre « Blancs » et « Noirs »¹. Des représentations stéréotypées de la part des premiers alimentent une forme de racisme ordinaire envers les seconds en général, maintenant ainsi cette frange de la population dans une position d'infériorité sociale. En effet, les Noirs doivent supporter une double tare : la première, liée à leur phénotype, provoque une discrimination raciale quasi-inévitable car elle renvoie immédiatement à ce qu'elle est supposée indiquer : un passé servile ; l'autre handicap réside dans le fait tout aussi important que, dans cette société lignagère, ils ne puissent pas remonter très loin dans leurs origines, peu connues, peu certaines et, en même temps, peu valorisantes.

La première abolition de l'esclavage, en mai 1846, ne suffira pas à éradiquer l'achat d'esclaves noirs que le commerce transsaharien importait du Soudan, puisqu'elle sera suivie, en 1890, d'un second décret d'abolition. À partir de cette période, l'esclave affranchi verra son statut évoluer très progressivement. Il connaîtra une période ambiguë de marche vers la liberté, liberté qui ne cessera d'être marquée du sceau de la dépendance. L'affranchi restera un exclu, tout en se voyant concéder à titre précaire certains droits : droits sur les produits de son travail et droits familiaux. En effet, en Tunisie où l'affranchissement ne supposera que rarement liberté totale, l'affranchi — ainsi que ses descendants — partagera bien souvent le même statut que l'esclave « établi » : ne vivant plus chez son maître en tant que domestique, il lui devra cependant une part des fruits de son travail et une partie de son temps pour la réalisation de certains travaux.

Au cours du xx^e siècle, l'esclavage sous sa forme traditionnelle a fini par disparaître et, avec les indépendances et la mise en place de l'État-nation, toute différence de statut ou d'origine est juridiquement effacée,

1. La distinction entre « Blancs » (*Biodh, ahrar*) et « Noirs » (*Oucfan, k'halech, shuashin*, etc.) est toujours de mise dans le vocabulaire courant ; et ce, même si l'apparence physique ne correspond pas toujours : il est en effet parfois difficile, de par le métissage, de distinguer un *shushan* d'un *horr*.

faisant de ces personnes des citoyens tunisiens à part entière². Malgré cela, la vision du Noir, comme originairement esclave, n'a ni vraiment disparu ni positivement évolué. Ces personnes appartiennent en général aujourd'hui aux couches sociales les plus défavorisées³, et la pratique de l'isogamie apparaît de manière flagrante dans toutes les régions du pays. C'est pourquoi cette minorité⁴ garde, parce qu'on le lui impose, les traces indélébiles d'un passé servile ; ce passé ne lui est, bien souvent, épargné ni dans les discours, ni dans les pratiques quotidiennes, comme pour perpétuer malgré tout une forme de domination. Nostalgie d'un temps révolu.

Parmi les formes de résistance et de séquelles de ce temps passé, on évoquera ici le cas du *khamessat* et celui des *mrubbin*. Le *khamessat*, pratique préislamique de métayage, est devenu au fil du temps le propre des descendants d'esclaves. Le cas des enfants *mrubbin*, mis au service de familles blanches, nous paraît également pertinent pour traiter des formes nouvelles d'asservissement apparues pour esquiver les interdits des abolitions et combler les besoins en main-d'œuvre. Enfin, en étudiant le caractère particulier des relations qu'entretiennent aujourd'hui certaines familles du sud du pays avec les descendants de leurs anciens esclaves — relation imprégnée par la mémoire encore très vive du temps de l'esclavage —, nous évoquerons une tradition pré-islamique, étrangement semblable : le *wala'* ou « patronat », recommandée au demeurant par les textes du *fikh*. Ces phénomènes qui ne nous paraissent pas tout à fait identiques aux formes d'esclavage dit « classique », parce qu'on n'y est plus la « propriété » mais l'« obligé » d'une autre personne, nous semblent, *a priori*, correspondre parfaitement aux formes d'asservissement qualifiées par le Bureau international du travail (BIT) d'« esclavage moderne ».

C'est donc à partir de ces considérations se référant à un contexte arabomusulman, ayant en outre la particularité d'avoir connu un esclavage domestique, que l'on tentera de saisir en quoi il est pertinent, ou non, d'appeler communément « esclavage » ces différentes formes d'asservissement.

-
2. L'instauration d'un État-nation, suite à l'indépendance du pays, a introduit un discours politique unitaire et les instruments d'unification correspondants. On tentera alors d'éviter les particularismes de tout type. Ainsi devait-on voir, selon une perspective « unioniste », toutes les catégories d'hommes dans un seul et unique paysage, celui de l'État.
 3. De par la volonté de l'État, au nom de l'égalité des citoyens, de ne pas opérer de distinctions entre Arabes, Berbères, Noirs ou Juifs, il n'existe pas aujourd'hui de statistiques officielles permettant de relever le taux d'alphabétisation ou le type d'emplois occupés par cette tranche de la population. On peut cependant aisément constater, par exemple, que le pourcentage de Noirs tunisiens au sein des universités n'est aucunement proportionnel au pourcentage de la population noire du pays, mais de très loin inférieur.
 4. Si les Noirs demeurent visiblement minoritaires quant à leur nombre mais aussi quant à la place qu'ils occupent dans la société, ils constituent cependant un groupe suffisamment important démographiquement pour correspondre au statut de minorité. Certains chercheurs avancent le chiffre approximatif de 50 000 habitants noirs en Tunisie (BAHRI 1992 : 205).

L'esclave tunisien, les abolitions et leurs lendemains

L'exemple tunisien nous permet de constater que des esclaves pouvaient, dans une même société, remplir des rôles extrêmement différents, voire opposés. Dans la régence de Tunis, la différence de traitement et surtout de destinée entre « esclaves chrétiens » et « esclaves noirs » fut importante. Les mamelouks captifs d'origine européenne avaient, bien que de petite naissance selon l'opinion commune, de fortes chances d'être investis d'une *khutta*, ou fonction honorifique, d'un *mansib*, ou rang, dignité, place, d'une *rutba*, ou rang, grade, puisqu'ils étaient le plus souvent destinés à des postes de ministres : aghas⁵, trésoriers, et bien d'autre dignité de Cour⁶. Parallèlement, les *'abid* ou esclaves noirs, étaient soumis à des travaux manuels parfois assez rudes⁷. Ils avaient néanmoins la particularité de ne pas être soumis à des travaux de force nécessitant de grands rassemblements de population servile, mais étaient généralement destinés aux travaux domestiques, avec peut-être cette particularité d'occuper des fonctions polyvalentes. Ils étaient donc principalement présents dans les grandes villes, où ils servaient comme domestiques dans les familles les plus fortunées (Valensi 1967 : 1286). Leur présence, bien que faible dans le monde rural, est cependant incontestable. Là, ils devaient entretenir à la fois l'espace domestique et travailler les terres agricoles du maître.

Au cours de la première moitié du XIX^e siècle⁸, les tentatives de mettre fin à la pratique de la Course et de dissoudre l'esclavage des mamelouks finiront par aboutir. Ces derniers continueront longtemps cependant à être visibles dans les champs social, politique et militaire, puisque même affranchis ils resteront des fonctionnaires encore fortement dépendants. Aussi, faut-il rappeler qu'à partir de la fin des années 1850, lorsqu'on associera les mamelouks à leurs fils âgés de plus de 15 ans, on instaurera en fait l'hérédité du statut de mamelouk, perpétuant ainsi non plus la condition de dépendance mais un statut de serviteur (Oualdi 2005).

Différemment, nous constatons à propos des esclaves noirs, dans ce cadre maghrébin, que ni les abolitions officielles et les affranchissements

5. Le terme correspond à un grade militaire.

6. En effet, dans le cas des mamelouks du bey, les « anoblissements » étaient courants. Ainsi, les beys de Tunis anobliront certains mamelouks en les rattachant à leur propre famille : Mustapha Khaznadar sera marié à la sœur d'Ahmed bey, le général Ahmed Zarrouk, esclave affranchi, à la sœur des beys M'hammed et Sadiq. L'un ou l'autre bey donnera sa fille à un mamelouk. Hassan Bey aura ainsi comme gendres : un mamelouk qui l'avait averti d'un complot, un mamelouk géorgien, un mamelouk circassien, un autre dont l'origine n'est pas indiquée. D'autres mamelouks seront mariés à des filles de ministres de haut rang, comme Mustapha Khaznadar et Khereddine.

7. Un proverbe djerbien exprime bien l'idée que, même au repos, l'esclave devait s'occuper : « Repose-toi Barka, casse les dattes » (*Erteh ya Barka doq adh-dhoui*).

8. La suppression de la Course en mer et l'abolition de l'esclavage des chrétiens datent de 1819.

qui suivirent, ni les lois de l'islam (*el fikh*) ne constituent un indicateur révélateur de la réalité. Ainsi, la première abolition de l'esclavage des Noirs en Tunisie ne représente pas une date déterminante pour l'acquisition d'une liberté sociale, voire morale. Il en va de même pour l'abolition de 1890. Les documents d'archives mettent en évidence un fait manifeste : l'émancipation des esclaves sera longue à s'effectuer, d'une part pour des raisons liées à la structure de la société, à son imaginaire, d'autre part, et surtout, pour des raisons d'ordre politique et historique.

La traite des 'abid ou « esclaves noirs » est officiellement abolie une première fois, le 23 janvier 1846, à la suite d'une multitude d'autres décisions tendant à limiter l'esclavage⁹. S'avérant insuffisant ou inefficace, ce premier grand décret¹⁰, dans lequel l'esclavage est globalement décrit comme licite dans son principe, mais dangereux d'un point de vue politique dans ses conséquences¹¹, sera suivi, en 1890, environ un demi-siècle plus tard, lors du protectorat français¹², d'une autre abolition¹³. Entre ces deux grands décrets, quelques circulaires et arrêtés beylicaux contribuèrent également à la lutte contre l'esclavage¹⁴. Cependant, on trouve encore dans les documents d'archives, après 1890, des traces de pratiques esclavagistes tout à fait similaires à celles qui existaient avant l'abolition, provoquant ainsi de nouvelles mesures gouvernementales¹⁵.

9. Plusieurs décisions précèdent le décret de 1846. Ainsi, le 29 avril 1841, sous la pression de l'Angleterre, Ahmed bey interdit d'exporter des esclaves (on les exportait, à partir de Tunis, vers l'Empire ottoman) ; le 6 septembre 1841, il interdit la vente des esclaves sur tous les marchés de la Régence ; en avril 1842, il interdit toute importation d'esclaves et décide que tout esclave qui mettrait le pied dans la Régence « devient libre » ; et, en août 1842, il promulgue un décret annonçant que tous les enfants d'esclaves nés après cette date deviennent libres.
10. Il n'était prévu aucune pénalité contre les possesseurs d'esclaves. Il s'agissait plus précisément de punir ceux qui faisaient le commerce d'esclaves.
11. L'argument-clé était qu'il fallait éviter que les esclaves aient recours à la protection des autorités étrangères.
12. Le protectorat français durera de 1881 à 1956.
13. Malgré les faits, il semblait difficile peut-être autant pour la partie française que tunisienne, de reconnaître pleinement l'existence de l'esclavage. Curieusement, en effet, on lit ceci dans l'article premier de ce second décret d'abolition de l'esclavage : « L'esclavage n'existe pas et est interdit dans la Régence ; toutes créatures humaines, sans distinction de nationalités ou de couleurs, y sont libres et peuvent également recourir, si elles se croient lésées, aux lois et aux magistrats. » (« *Lé 'ouboudia bi mamlakatouna wa la yajouzou wouqou'iha fiha fakolli insanin biha horr mahma yakon jinsouhou wa lawnihl [...]* »). (Archives nationales de Tunisie, série historique, carton 230, dossier 421).
14. Le 19 juillet 1875, Sadok bey prend un nouvel engagement international de faire disparaître l'esclavage (art. 37 du traité anglo-tunisien) ; le 29 mars 1887 (5 rajeb 1304), une circulaire adressée par le Premier ministre aux gouverneurs et caïds demande de rechercher tous « les nègres et négresses qui seraient signalés sur l'étendue de leur commandement et de leur notifier leur affranchissement en présence de leur maître et du cadhi ».
15. Le 23 avril 1891, une circulaire prescrit de remettre aux esclaves affranchis leur acte d'affranchissement et non de le garder comme le faisaient certains maîtres jusque-là.

De fait, les habitudes et les occupations de l'esclave tunisien à partir du moment où il fut affranchi ne connurent pas d'importants changements. Dans la majorité des cas, et ceci surtout en ce qui concerne les femmes, les affranchis restèrent, par choix ou par contrainte, chez leurs maîtres. Il leur était en effet difficile de trouver une situation matérielle préférable à celle dont ils jouissaient en tant qu'esclaves, alors nourris et logés. Les documents d'archives¹⁶ abondent, montrant des cas d'affranchies revenues au foyer du maître après s'être échappées et réfugiées auprès des autorités anglaises ou françaises. Ces femmes se retrouvaient en effet sans ressources et dans un cadre hostile. Dans nombre de cas d'ailleurs, les maîtres ne remettaient pas la lettre de manumission à leurs esclaves ; cela leur permettait de les garder en servitude malgré l'interdiction, tout en pouvant affirmer en cas de contrôle ou de dénonciation que ces esclaves avaient bien été affranchis mais qu'ils désiraient rester auprès de leur « ancien maître ». Au demeurant, beaucoup de ces documents révèlent que certains esclaves ignoraient même leur affranchissement¹⁷.

Par ailleurs, d'autres textes exposent comment des esclaves affranchis ont dû abandonner tout espoir de récupérer leur enfant resté, lui, chez « l'affranchisseur ». Ce dernier refusait de rendre l'enfant aux parents si ceux-ci ne remboursaient pas la totalité de la somme qu'il prétendait avoir dépensée pour le nourrir depuis sa naissance. Autant dire qu'il fut dans la plupart des cas impossible pour les affranchis de rembourser cette somme.

Ces données démontrent une fois encore, contrairement à ce que l'on a pu souvent penser, que les décisions politiques et les décrets visant à faire cesser l'esclavage n'impliquaient aucunement une évolution dans le même sens des mentalités et des mœurs.

Situation du Noir et séquelles aujourd'hui

En raison de ce contexte historique relativement récent, on imagine aisément les conséquences et les séquelles qu'il a dû engendrer. À partir des abolitions jusqu'à aujourd'hui, l'ambiguïté en ce qui concerne l'état de l'individu noir, entre statut d'esclave et statut d'homme libre, s'est perpétuée de manière évidente et notamment dans la façon de (se) nommer et de (s'auto-)désigner. Ainsi, la difficulté à s'adapter aux nouvelles conditions provoquées par les abolitions n'était pas seulement le propre de la population blanche, mais touchait également les anciens esclaves eux-mêmes. On a constaté, parmi d'autres faits, que certains des Noirs affranchis continuaient à signer leurs lettres du terme « esclave » ou « serviteur ». Et en effet, dès la période qui

16. Ici les Archives nationales tunisiennes (ANT).

17. ANT, série A, carton 281, dossier 1/15 (1887-1892), doc. 30 ; carton 287, dossier 1.

suit le second décret d'abolition, la différenciation entre l'esclave et l'affranchi pose problème¹⁸. Le changement de statut reste peu visible et la limite entre libre et esclave est si peu claire qu'elle ne permet pas de faire une véritable distinction entre les deux. On peut même avancer que la différence a été pendant longtemps uniquement nominale. Tel homme est désormais déclaré « libre » (*horr* en arabe)¹⁹ et en possède la preuve : sa lettre de manumission ; mais dans la réalité sociale rien ne vient confirmer cette liberté.

Car, en effet, même libre, l'affranchi ne l'est pas de naissance : il restera donc jusqu'à aujourd'hui l'*'abid* (l'esclave), le *mouch horr* (le non-libre) et sa descendance sera désignée sous le terme générique de *ouled 'abid* (enfants d'esclaves) ou '*abid* de telle ou telle fraction. C'est ainsi qu'il existe encore en Tunisie des fractions de tribus dont le nom même sous-entend la « possession » et exprime encore explicitement la référence à une condition servile passée²⁰. De ce fait, même libre, l'affranchi ne l'est que dans une sous-catégorie, celle qui le maintient dans une certaine misère et qui perpétue toujours la trace de ses origines serviles.

Le phénomène se trouve encore accentué du fait qu'au sortir de l'esclavage, l'affranchi n'hérite le plus souvent que d'un prénom suivi du nom de l'ancien maître. Même libre, on reste « l'affranchi d'un tel ». Une telle dénomination met ainsi l'accent sur l'absence de *nasab*, de patronyme, l'absence d'ascendance et, par conséquent, sur le défaut d'appartenance réelle et légitime à la société dans laquelle on vit. Or, il n'est pas nécessaire de rappeler ici l'importance de l'affiliation et de la parenté dans le Maghreb et donc en Tunisie. Se voir infligé du nom du maître, n'est-ce pas se voir accabler de ce que l'on a été, se voir condamné à être son obligé et le rester aussi longtemps que la mémoire du groupe nous fera, ainsi qu'à nos descendants, porter son nom ?

Les *Mrubbin*

Autre phénomène apparu à la suite de l'abolition de l'esclavage, celui des enfants *mrubbin* ou « adoptés ». Il ne touchera certes pas uniquement les

18. Cette difficulté d'adaptation à une nouvelle situation qui met fin à une pratique ancestrale ne sera pas la caractéristique de la population civile tunisienne seule, mais aussi de l'administration coloniale. On remarque sur certains documents, par exemple sur la marge d'un brouillon d'une lettre qui devait être adressée par le Résident général français au consul de Grande-Bretagne, des notes écrites par le résident, recommandant à ce que son administration n'écrive plus les mots « esclaves » et « affranchissement ». Sur ce brouillon de lettre on déchiffre les mots « tickets d'affranchissements » barrés et remplacés par le terme « tiskaret de liberté », et le mot « esclave » rayé pour ne plus mentionner que le nom de la personne en question.

19. Aujourd'hui la nomination *horr* est toujours utilisée pour désigner, par les Noirs eux-mêmes, les Blancs, comme s'il fallait encore faire une distinction avec eux, sous-entendu avec des non-libres.

20. Voir, plus loin, le cas des '*Abid* Ghbonton.

Noirs, mais nous pensons qu'il a concerné un pourcentage important d'entre eux. Ainsi, il n'est pas exceptionnel de rencontrer aujourd'hui des personnes, principalement des femmes, qui, très jeunes²¹, ont été « confiées » en échange d'une modique somme d'argent à des familles plus aisées. Ces enfants dits *mrubbin* (« élevés », « adoptés », pour marquer la différence avec l'enfant naturel) sont, malgré les discours qui cherchent à adoucir une certaine réalité, souvent destinés à la domesticité, car leur vécu, et ce qu'on leur impose au sein de la famille « adoptive », est beaucoup plus proche de ce qu'on exigerait d'un domestique que de l'enfant biologique²². C'est ainsi qu'ils restaient dans la famille jusqu'à leur mariage sans recevoir aucun salaire. En contrepartie, ils étaient nourris, logés et aidés, dans le meilleur des cas, pour la préparation d'un trousseau convenable. Ce phénomène a connu une forte augmentation à partir de la dernière décennie du XIX^e siècle, « période particulière où le marché de la domesticité n'était pas favorable, l'abolition de l'esclavage en ayant tari la principale source » (Blili 1999 : 168)²³ ; or, il semble subsister encore aujourd'hui bien que de manière exceptionnelle. En effet, alors qu'il était courant d'« adopter » de jeunes enfants pour les destiner à la servitude, il est plus fréquent aujourd'hui d'engager comme « bonne » des jeunes filles un peu plus âgées (à partir de 13 ans), ou bien encore des femmes de ménage qui ont déjà une certaine expérience. Celles-ci reçoivent un salaire, mais dans le premier cas il est directement remis aux parents.

Il est vrai que ce phénomène des *mrubbin* n'est pas sans nous rappeler ce que le BIT (1995) nomme aujourd'hui « esclavage d'enfants ». On peut se demander s'il y a en définitive une grande différence entre la condition matérielle de ces *mrubbin* et celle des esclaves, puisqu'il semble que dans le cas tunisien l'asservi joue les mêmes rôles, exécute les mêmes tâches que dans le cadre d'un esclavage de type domestique. Est-ce un jeu de mots qui brouille à sa façon ces jeux de rôles ? Le terme « *mrubiya* » fait-il réellement référence à une nouvelle condition ou bien vient-t-il tout simplement se substituer sous forme d'« abolition sémantique »²⁴ à celui devenu politiquement incorrect d'« *abid*, « esclave » ?

21. Certaines des personnes rencontrées lors des entretiens, âgées aujourd'hui de 35 à 50 ans, avaient cinq ou six ans au moment où elles ont été « confiées » à une famille adoptive (soit entre 1955 et 1970).
22. Une de ces femmes vivant à Sousse (région du Sahel) nous raconte lors d'un entretien que, contrairement aux autres femmes de la famille, elle sortait dans la rue non voilée, pour effectuer certains achats. Elle devait également parfois faire le voyage jusqu'à Tunis, seule, pour effectuer certaines courses pour le père de la famille.
23. On y cite ce cas, de décembre 1897, puisé dans les archives : « Ahmed ibn Hasine al S'idani reconnaît avoir cédé son droit de paternité sur sa fillette Mahbouba, âgée de 10 ans, au Sheikh Hasan ibn al Sheikh Muhamad al 'Arbi al Hishri qui s'occupera d'elle, l'élèvera et la gardera sous son autorité. Il l'a en outre autorisé à la marier à qui il veut, quand il veut, avec n'importe quelle dot, sans demander son avis ni son accord. S'il décide de récupérer sa fille, il devra rembourser tout ce que le Sheikh a dépensé pour l'entretien de la fillette. » Autant dire que ce paysan ne pourra plus jamais reprendre sa fille.
24. Nous empruntons cette expression à R. BOTTE (2000 : 29).

Le *Khamessat*

Un autre phénomène permet de rendre compte des séquelles de l'esclavage et de son évolution vers d'autres formes non moins intéressantes d'un point de vue anthropologique : c'est le cas du *khamessat*. Qu'en est-il ? Et pourquoi l'associe-t-on parfois à l'esclavage ? (Bedoucha 1984 ; Valensi 1977, 1986). Qu'est-ce qui permet d'identifier dans cette pratique une forme d'asservissement alors que, par définition, le *khamessat* est un procédé de culture des terres par l'intermédiaire d'individus associés, ce qui n'implique logiquement ni patrons ni maîtres ?

Le *khammès* (pl. *khamessa*) est le plus souvent un homme qui a besoin de se procurer dans l'immédiat une certaine somme d'argent pour rembourser une dette ou effectuer un achat urgent²⁵. Il contacte alors un propriétaire terrien et, selon un engagement réciproque qui demeure le plus souvent verbal et qui est réglé par la coutume du lieu dans le détail de son fonctionnement, demande cette somme. En échange, il s'engage à travailler pour ce propriétaire terrien. À partir de ce moment, le *khammès* ne peut plus quitter ce travail sans s'être acquitté de sa dette.

Le propriétaire lui fournit un terrain déterminé et lui avance des semences, les animaux de labour et du numéraire. Ces avances constituent la « *sarmia* » et grossissent d'autant la dette du *khammès*. Pour s'en acquitter il est tenu d'effectuer tous les travaux de culture sur le terrain qui lui a été concédé, sauf la moisson, pour laquelle le maître doit lui fournir des auxiliaires. Le propriétaire prélève sur la récolte le montant de la *sarmia*, dette privilégiée payable avant toute autre contractée par le *khammès*. Une fois le prélèvement opéré, le *khammès* perçoit à son tour, une partie de la récolte, à titre de rémunération de son travail (généralement un cinquième). Ces deux parts attribuées, le fellah reste propriétaire du surplus de la récolte.

Le métayer recevait parfois une *sarmia* importante, supérieure les mauvaises années à la récolte elle-même. Cela pouvait le pousser à abandonner les travaux agricoles qu'il devait accomplir pour s'engager chez un autre fellah, et annuler ainsi, sans la rembourser, la première dette. Il arrivait parfois que le second fellah remboursât au premier le montant de la *sarmia* ; mais, le plus souvent, le *khammès* prenait la précaution de s'engager chez un propriétaire habitant une autre région, sans l'avertir de l'existence d'une dette contractée auparavant. Il recevait alors du second propriétaire une nouvelle *sarmia* qu'il essaiera encore, en cas de mauvaise année, de ne pas rembourser en usant du même procédé.

Pour remédier à ces agissements, il était permis aux propriétaires d'emprisonner le *khammès* afin de le contraindre à finir le travail commencé et

25. Un document d'archives l'indique : « Les seuls en effet qui s'engagent comme *khammès*, sont ceux qui n'ont aucune ressource et sont obligés pour vivre de solliciter les avances des propriétaires » (ANT, série E, carton 233, dossier 11/1, 1891-1921).

ainsi se solder. Cela s'appelle la « contrainte par corps »²⁶. À cet égard, jusqu'au début du xx^e siècle, le *khammès* préférait, lorsqu'il en avait la possibilité, se mettre au service d'un propriétaire européen auquel la coutume musulmane n'était pas opposable²⁷. La « contrainte par corps » impliquait qu'à partir du moment où le *khammès* s'engageait en recevant une somme d'argent et la *sarmia*, il se retrouvait à la merci du propriétaire, parfois pour un certain nombre d'années. Sur ce sujet, les lettres de plainte de ces travailleurs abondent dans les documents d'archives de la première partie du xx^e siècle : elles réclament que cesse l'abus de pouvoir qu'exercent sur eux les propriétaires terriens, qui les menacent de prison et les traitent « comme l'esclave que l'on possède » (« *mithl al 'abd al mamlouk* »)²⁸.

Souvent également, propriétaires terriens, cheikhs et caïds faisaient montre d'abus à l'égard des *khamessa* en les assignant à des tâches autres, comme les travaux gratuits d'amélioration des routes, sous peine de prison ou d'amendes élevées. En effet, alors que légalement le *khammès* ne devait effectuer que les travaux de culture pour lesquels il était payé, il apparaît selon les documents d'archives qu'ils étaient assignés à « des travaux obligatoires sur les routes publiques ».

On constate à lire ces textes, concernant les *khamessa* — par définition des sortes de colons partiariaires, des associés des propriétaires terriens —, que le vocabulaire utilisé pour exposer leur situation est tout à fait similaire à celui qui décrirait un rapport maître-esclave. On parle ainsi de « maître » « entré en *possession* » d'un *khammès* pour mentionner l'engagement avec le propriétaire terrien ; on évoque ces métayers en termes de « prix de leur *achat* » pour faire référence à la somme avancée (*sarmia*) ; lorsqu'il s'agit de décrire l'acte par lequel le *khammès* change de lieu de travail en s'engageant avec un autre agriculteur, il est mentionné qu'until « a été acheté par

26. Il s'agit d'un travail obligatoire sur les terres que le *khammès* avait commencé à labourer, et ce pendant toute la durée nécessaire pour parvenir à rembourser ses dettes. En cas de mauvaise récolte, le *khammès* devait travailler une année supplémentaire (ce qui implique un surplus de dettes) et ce jusqu'à une récolte assez bonne pour couvrir la totalité des dettes.

27. Excédés de ne pouvoir user de la contrainte par corps, comme les propriétaires musulmans, les colons réclamèrent en 1904 le droit de jouir du même type de contrat de *khamessa* reconnu aux propriétaires indigènes par le décret du 13 avril 1874. Ce droit leur fut refusé car cela ne « tiendrait à rien moins qu'au rétablissement officiel du servage », opposèrent les autorités coloniales (ANT, série E, carton 233, dossier 11/1).

C'est seulement à partir de juin 1907 que l'article 257 du code tunisien des contrats et des engagements mettra sur le même pied d'égalité *fellahas* colons et indigènes. Ces derniers ne pouvaient désormais plus contraindre le *khammès* à travailler au moyen de l'emprisonnement, mais seulement le poursuivre juridiquement et le faire condamner aux dommages et intérêts pour inexécution des conventions. Cette mesure provoqua de nombreuses contestations au sein de la population agricole.

28. ANT, série E, carton 233, dossier 11/1, (1891-1921), doc. 152.

X » et donc n'« appartient plus à Y », « son ancien maître », alors qu'il est dans l'illégalité s'il quitte la terre, « avant sa complète libération », etc.²⁹.

Tout cela laisse perplexe quant à une éventuelle différence de statut avec les esclaves pour dettes ou ceux soumis à un travail forcé, et *a fortiori* vis-à-vis de certaines pratiques que l'ONU³⁰ et le BIT (1993) tendent à englober aujourd'hui sous l'appellation d'« esclavage moderne ». Au fil du temps, et jusque récemment, le *khamessat* semble être devenu le propre des descendants d'esclaves. C'est ainsi que ce mode de production est devenu une source de subsistance pour une frange non négligeable de la population des oasis. Cependant, à partir des années 1970, et ce suite aux grandes vagues d'émigration vers les grandes villes du pays et vers l'Europe, des changements importants ont bousculé certains faits liés à cette pratique. Non seulement l'émigration a contribué à diminuer la main-d'œuvre agricole — ce qui permet à celle-ci, devenue rare, d'être plus exigeante quant aux conditions de travail — mais elle a également permis à cette frange de la population d'accumuler des capitaux et donc des biens fonciers et immobiliers. Ainsi, devenus propriétaires, un nouveau rapport économique s'est instauré entre certains *shuashines* et *ahrar*, engendrant d'une certaine manière une sorte d'équilibre hiérarchique. C'est pourquoi aujourd'hui la tendance consiste bien plus à émigrer lorsque cela est possible, plutôt que de quémander une place de *khammès* et de subir l'humiliation de la soumission, et la perpétuation d'une histoire déjà bien lourde à porter.

Néanmoins, dans les oasis du Sud, ceux parmi les Noirs qui œuvrent encore aujourd'hui comme *khamessa* semblent représenter les éléments non affiliés au groupe pour lequel ils travaillent. Par exemple, chez les Hmerna, une grande tribu maraboutique, ce ne sont pas les Noirs « Hmerna » affiliés à la tribu (parce que descendants des esclaves de ce lignage) qui exercent cette fonction, mais d'autres n'appartenant pas au groupe lignager. Les Noirs Hmerna ou *shuashin*³¹ possèdent leur propre terre (cependant, toujours en

29. Ainsi, dans une lettre du 3 décembre 1891 adressée par la Société agricole et immobilière franco-africaine au commandant Catroux, contrôleur civil à Tunis, lui reportant un fait arrivé à Sidi Thabèt : « [...] pour différentes raisons, quelques *khammès* (six sur quarante-neuf) ont jugé à propos de se sauver de notre domaine sans avoir payé la somme qu'ils devaient non seulement comme prix de leur achat de *khammès*, mais encore les avances qui leur ont été faites aux époques où, sous le coup de la famine, ils n'avaient rien pour se nourrir. Le nommé Belgacem ben Ahmed el Hamami prétend deux choses [...]. Il a été acheté par le nommé Naceur Bouboucha et qu'en conséquence il n'appartient plus à la Société franco-algérienne [...] et de plus il n'a pas le droit de s'engager nulle part avant sa complète libération [...]. Il passe à cet effet devant le notaire un acte qui ne lui est rendu que du jour où il est complètement libre [...]. J'ai l'honneur de déposer entre vos mains, afin de me faire rentrer en possession de ce *khammès* dont le travail à cette époque de l'année me serait fort utile » (ANT, série E, carton 233, dossier 11/1, (1891-1921), doc. 100).

30. En 1974, l'ONU a créé un Groupe de travail sur les formes contemporaines de l'esclavage au sein de la commission des droits de l'Homme.

31. Pluriel de « *shushan* », terme faisant référence aux descendants d'esclaves affranchis.

proportion inférieure à celle des Hmerna blancs) et travaillent pour leur compte. Ainsi, c'est l'étranger, l'élément non tribal, qui est soumis à ce type de servitude et non les Noirs du groupe. Cette affiliation des Noirs Hmerna, même si elle est marquée par le sceau de l'esclavage passé, leur donne une place relativement privilégiée dans la hiérarchie sociale, du moins par rapport aux autres Noirs de la région.

Pourtant, ces mêmes éléments tribaux noirs ne sont pas épargnés par la stigmatisation puisque dans les cas des Hmerna, par exemple, ce sont les *shuashin* qui sont les musiciens de la tribu, les *ghannaya* ou sorte de « griots », auxquels les habitants du gouvernorat de Gabès font appel lors des cérémonies importantes. Aux alentours de Médenine, autre ville du Sud du pays, ce sont cette fois les 'Abid Ghbonton qui remplissent cette fonction de musiciens. Dans une étude portant sur cette fraction du lignage Ghbonton, Ben Abdeljelil (2003 : 107-108) explique pourquoi ce sont les Noirs qui remplissent cette fonction : ils « n'ont pas d'autorité sociale et morale qui les empêche d'exécuter toute pratique musicale ; par contre les [autres] se sentent et se montrent au-dessus de la pratique de la musique "populaire" qui contient, d'une part des valeurs de serviteur et, d'autre part, elle est selon certains, interdite par l'Islam [...] ». Cela situe parfaitement la place allouée aux Noirs tunisiens sur l'échelle sociale.

Clientélisme

Considérons à présent le caractère particulier de la relation qu'entretiennent aujourd'hui certaines familles blanches avec les descendants de leurs esclaves — reconnaissables notamment au fait qu'ils portent le même patronyme³² —, relation extrêmement révélatrice d'une mémoire encore vive du temps de l'esclavage.

Le cas de familles ou de fractions composées de deux groupes, « noirs » et « blancs », portant le même nom, s'observe dans la quasi-totalité de la région sud du pays, y compris dans l'île de Jerba. Tant à Mareth (40 km de Gabès), qu'à Douz³³ ou Jerba³⁴, quasiment toutes les grandes familles sont scindées en deux : un groupe de Blancs (ahrar)³⁵ et un groupe de Noirs (*shuashin*) qui lui est rattaché ; le maintien d'une scission au sein de ces « familles » rappelle à ceux qui l'ignoreraient, qui est descendant de maîtres et qui est descendant d'esclaves. Par exemple, les 'Abid Ghbonton, « esclaves » des « Ghbonton », forment une sous-fraction d'une tribu du sud-est tunisien : ils ne constituent pas une fraction indépendante mais un sous-groupe

32. L'esclave affranchi portait comme nom celui de son ancien maître.

33. Dans la région du Nefzaoua.

34. Rappelons que ce sont principalement les habitants du sud de la Tunisie, et notamment les Jerbiens, qui ont été les plus fervents opposants à la première abolition de l'esclavage en 1846 (IBN ABI DHIAF 1963-1965, IV : 100).

35. Étym., « libres ».

de l'une de ses branches puisque, après 1890, ils furent annexés à la fratrie de leurs anciens maîtres. À leur sujet, Mahfoudh ben Abdeljelil (2003 : 101-102) explique que « le rapport avec l'autre continue aussi à déterminer l'univers des 'Abid Ghbonton. En effet, les Ghbonton, qui étaient dans le passé leurs maîtres et qui habitent aujourd'hui au village de Sidi Makhlouf et ses alentours, portent encore beaucoup de préjugés sur les 'Abid (serviteurs ou esclaves) d'El Gosba [...] », la bourgade où habitent les 'Abid Ghbonton, et qui « est essentiellement une bourgade pauvre »³⁶. Certaines familles jerbiennes — pas nécessairement les plus aisées, mais celles qui avaient une importante activité agricole — sont également réputées pour avoir conservé jusqu'à aujourd'hui des liens très solides avec les descendants de leurs anciens esclaves qui, dans certains cas, les ont suivis lors de leur exode vers la capitale. Ainsi, il est possible d'observer dans certains commerces appartenant à des personnes originaires de Jerba, la présence d'une main-d'œuvre composée des descendants noirs de la « famille ».

Par ailleurs, en étudiant la composition de ces groupes et les liens « familiaux » qui les caractérisent, on constate qu'ils continuent d'être marqués, à des degrés plus ou moins importants, par la dépendance originelle. Les Noirs continuent à offrir leurs services dès que la famille blanche en éprouve le besoin, sans qu'il y ait nécessité de réciprocité, perpétuant de cette façon l'inégalité du rang, voire du statut. Ainsi, aujourd'hui encore, on fait appel à ses « parents » noirs pour leur déléguer toutes sortes de tâches nécessaires à l'organisation, par exemple, d'une fête de mariage ou d'un deuil³⁷. Dans certaines régions, c'est encore souvent une *shushana*, engagée moyennant une rétribution, que l'on désigne comme responsable de tout ce qui se rapporte à la mariée. Ainsi, plus qu'une mère, elle seule peut pendant toute la période des fêtes prendre des décisions concernant la mariée. À Mareth, on lui donne le nom de « *dhahara* ». C'est aussi elle qui, lors des cérémonies, procède au rituel du « *rachqan* » : moment pendant lequel elle doit chanter les louanges de la future épouse, et de tous les invités qui font offrande d'une somme d'argent.

Bien entendu, le mariage entre ces deux groupes demeure formellement prohibé et est perçu comme scandaleux, car malgré leur longue cohabitation d'énormes préjugés continuent à régler les rapports entre Blancs et Noirs. C'est ainsi que la manière et le vocabulaire qui permettent aux membres des deux groupes de s'interpeller ne semblent pas s'être modifiés depuis l'abolition de l'esclavage. Dans certaines familles, le Blanc appelle encore le Noir « *bac* » — nomination particulièrement dépréciative — ou « *baba* »,

36. Voir également EJOULI (1994).

37. Lors d'un travail de terrain effectué à El Mdou (gouvernorat de Gabès), un Hamrouni du lignage des R'hamna m'explique : « Dans les grandes occasions, on est ensemble [...]. Là, ce sont "eux" qui font tout, et "nous" rien ou presque. Ce sont toujours les *shuashin* qui préparent tout pour nous, et quand on peut les aider à notre tour on le fait, mais il y a encore des traces du passé : un dominant, un dominé [...]. »

et la Noire « *déda* » ; tandis que le Noir appelle les Blancs — parfois même quel que soit leur âge — « *sidi* » ou « *sac* » (dans la région de Gabès) et « *lella* » ou « *lelleti* » (c'est-à-dire « ma dame » ou, plus justement, « ma maîtresse »), termes de révérence qui marquent bien la supériorité de l'élément blanc de la « famille ». On observe actuellement cependant une atténuation de cette ségrégation verbale grâce au nouveau statut de propriétaire de certains *shuashin*. Ainsi, même s'ils continuent d'être rattachés et « fidèles » au groupe blanc de la « famille », certains acceptent de moins en moins ces dénominations empreintes de mépris. Il reste que cette relation de « clientèle », et non moins de « paternalisme », constitue l'un des phénomènes, aujourd'hui observable, le plus caractéristique de la relation entre descendants d'esclaves et descendants de maîtres.

Al-wala' ou le « patronat »

Le « patronat » exprime bien une perception des Noirs tunisiens marquée de l'empreinte de l'esclavage³⁸. Le lien (*eqtiran*) qui reliait le destin de l'esclave à son maître se maintient même après l'affranchissement, créant ainsi une dépendance qui se perpétue au fil des générations. Lorsque l'on examine les liens ambigus qui se sont tissés dans le contexte tunisien, et donc arabo-musulman, entre descendants d'esclaves et descendants de maîtres, il convient de s'interroger sur la nature de cette évolution : est-elle le produit du hasard (naturelle) ou s'agit-il en fin de compte d'une application, non reconnue à ce jour, des textes du *fikh*³⁹, antérieurs aux abolitions⁴⁰.

En effet, toutes les Écoles de l'islam s'accordent pour dire — et en font d'ailleurs une recommandation — que même une fois acquise la liberté, l'affranchi (*'atik*, *mu'tak*) demeure, ainsi que ses descendants par les mâles à perpétuité, lié à l'affranchisseur (*mu'tik*), soit homme ou femme, et à la famille de celui-ci par un lien de « clientèle » ou *wala'*⁴¹, terme qui désigne également un autre aspect de l'institution : le « patronat ».

38. Même lorsque cela n'a pas lieu d'être. Nous avons en effet constaté qu'une partie non négligeable de la minorité noire de Tunisie est arrivée dans le pays bien après les abolitions, ce qui exclut l'hypothèse qu'ils sont descendants d'esclaves « tunisiens ». Une importante immigration de Tripolitains, de Soudanais et de Ghadamèsiens a en effet eu lieu à partir des années 1892-1893, puis tout au long des deux premières décennies du xx^e siècle.

39. L'exégèse islamique.

40. On sait que les Arabes pré-islamiques pratiquaient l'affranchissement avec une clause appelée *paramonê* par les Grecs, exigeant que l'affranchi restât avec son ancien maître pendant un certain nombre d'années ou jusqu'à la mort de ce dernier. L'affranchi soumis à la *paramonê* devenait seulement un membre de la maison du maître mais non de sa famille (CRONE 1987 : ch. v).

41. Le terme vient de *muwalat* (inclination, attachement, terme généralement employé dans la littérature hanafite). Toute personne convertie aux mains d'une autre devenait un client de cette dernière comme le dit un célèbre hadith : *man aslama 'ala yad ghayrih fa-huwa mawlah*.

Le *fikh* assimile le patronat à la parenté naturelle : le *nasab*. En effet, les manuels de droit affirment que le *wala'* doit être considéré comme un lien de parenté fictif (*al-wala' luhma ka lihmat al-nasab*), et cette opinion sous-entend un certain nombre de règles généralement admises, notamment par les sunnites⁴². Ainsi, le patron et ses propres « agnats » (*'asaba*) tiennent lieu d'agnats à l'affranchi(e) qui, lui/elle, n'a pas d'agnats naturels, notamment « en matière de tutelle matrimoniale et de solidarité pénale ». En réalité, cette pratique du *wala'*, notamment pendant la période des Umayyades, ne concernait pas uniquement les esclaves affranchis : tous les non-Arabes qui aspiraient à devenir membres de la société arabe devaient se trouver un patron (un *mawla* « supérieur » dans la terminologie des juristes). Aussi *wala' al muwalat* constitue le lien de clientèle qui naît d'un accord distinct de l'acte de conversion aux mains d'un autre. Le *wala'* semble donc avoir été une solution au problème de l'affiliation à une société tribale d'individus qui n'en faisaient point partie, puisqu'il a concerné tout autant l'homme affranchi que l'homme étranger au groupe, tous les deux étant dans la même position sociale, celle d'hommes vulnérables, fragiles, dépendants pour « survivre » dans la cité, des « locaux », ces hommes libres dont l'ascendance, le *nasab*, n'est plus à prouver.

Du point de vue du client, le principal rôle du patron consistait à lui fournir un accès à une société privilégiée, mais parallèlement le patron pouvait « accompagner la liberté qu'il octroyait de stipulations exigeant de l'affranchi le paiement régulier de certaines sommes, la remise de cadeaux ou l'accomplissement de travaux à son profit ou à celui d'un tiers pendant une période donnée [...] »⁴³. En réalité, la nature juridique du *wala'* se différencie tout à fait d'une relation agnatique puisque seul le patron hérite de son affranchi, rendant ainsi la relation non réciproque. Le *wala'* est donc un lien de dépendance qui tire son effet du fait que le client est détaché de son groupe natal, sans acquérir pleinement la qualité de membre d'un autre groupe.

La similitude entre ces règles et coutumes anciennes et la situation de la minorité noire nous apparaît si frappante, que l'on peut affirmer que le poids des mœurs locales ou des traditions religieuses a été tel, au regard des théories abolitionnistes alors imposées, qu'il a pesé de manière considérable sur l'histoire des Noirs de Tunisie, contrairement à ce que l'on croyait jusqu'à présent. Lorsque l'on examine l'évolution du statut d'esclave à affranchi, on constate, en définitive, qu'il a été fait abstraction des théories tendant à abolir définitivement toute forme de servitude, pour n'appliquer — consciemment ou non — les seules lois que la culture arabo-musulmane pratiquait depuis des temps très anciens⁴⁴.

42. Ainsi *el wala'* ne peut être aliéné par vente, donation ou legs dans le droit classique, bien que de telles transactions étaient autorisées dans le droit pré-classique : on ne peut vendre ou donner son *nasab* comme on le remarque dans le hadith.

43. Cf. « Mawlâ », in *Encyclopédie de l'Islam*.

44. À ce propos, remarquons qu'il y aura à la suite du décret de 1846 et du traité anglo-tunisien de 1875, puis à l'instauration du protectorat français, en 1881,

De l'esclavage à la servitude : limites et ambiguïtés

Les différents cas évoqués, celui des enfants *mrubbin*, des *khamessa* et celui plus général de la persistance de rapports de clientélisme entre « Noirs » et « Blancs », montrent que l'on n'est plus dans ces situations « propriété »⁴⁵ d'un homme, au sens juridique du terme, mais son obligé, son serviteur pendant un temps plus au moins long de notre existence. Dans de telles configurations, on n'a plus affaire à des esclaves achetés, donc constituant un bien, mais à des individus qui, pour des raisons principalement matérielles, subissent au cours d'une période déterminée une forte dépendance vis-à-vis d'autres personnes.

Nos interrogations portent ici sur la différence et les limites entre ces deux conditions : celle d'esclave et celle d'asservi, et ce particulièrement dans le contexte tunisien. Quel changement, en définitive, a-t-il pu avoir lieu dans un contexte où l'on était déjà en présence d'un esclavage principalement

une sorte de politique parallèle et contradictoire en ce qui concerne le processus d'abolition : celle menée par le consulat de Grande-Bretagne et la Résidence générale française d'une part, et celle des autorités locales et du tribunal religieux du *Charaa*, d'autre part. En effet, en 1885, ce dernier refusait de reconnaître « le certificat [de manumission] délivré par le bureau constitué à la suite de la convention relative aux esclaves, passée avec la Grande-Bretagne et le cadhi, ne reconnaît aussi que l'acte de libération délivré par le maître de l'esclave » (ANT, série A, carton 281, dossier 1/9, doc. 1).

Ce tribunal religieux refusait également d'appliquer aux esclaves affranchis les statuts personnels qui régissent tous les musulmans. Par exemple, en droit musulman, le mariage d'un esclave ne peut se faire par-devant le cadhi que sur la présentation, par l'intéressé, d'un certificat de manumission ; mais pour parer à toute difficulté pouvant surgir du refus du maître de délivrer ledit certificat, il a été décidé, lors de l'abolition de l'esclavage que, dans ce cas, l'esclave peut s'adresser au Premier ministre tunisien à Tunis, et aux caïds dans les autres parties de la Régence pour avoir immédiatement et sans frais un acte d'émancipation ayant aux yeux des tribunaux religieux toute la valeur du certificat qui aurait été délivré par le maître. Ce qui était encore difficilement accepté et appliqué, et cela malgré que le décret beylical de 1846 eût modifié la compétence de la *charaa* pour l'application de la loi sacrée en ce qui concerne les statuts légaux de l'esclave émancipé.

On constate donc un refus de chacun des « partis » de considérer les positions de l'autre. Les uns ne tenant pas compte des traditions, de l'influence et, surtout, des susceptibilités des autorités religieuses et traditionnelles qui voyaient leur légitimité remise en question ; les autres continuant à donner suite aux réclamations de certains propriétaires basées sur la législation, pourtant abolie, qui réglait la condition de l'esclave. Et cela se poursuivra jusqu'à très tardivement. À ce propos, dans un article de la *Dépêche tunisienne*, du vendredi 7 novembre 1913, on évoque une affaire qui avait été, cette année-là, perçue comme scandaleuse et incompréhensible. Des princes de la famille beylicale avaient déposé une réclamation à l'encontre du Beit el Mel (le Trésor public) se croyant fondés à réclamer, d'après le droit ancien, l'héritage d'un descendant d'esclave décédé sans héritier direct et dont les biens — insignifiants en la circonstance — avaient dû faire retour au Beit el Mel.

45. La propriété se définissant dans l'article 544 du Code civil français, comme « le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue ».

de type domestique ? Parallèlement, est-il légitime de penser, concernant des phénomènes apparus après les abolitions, qu'il s'agit bien d'une forme d'esclavage à laquelle puisse être rajouté le qualificatif de « moderne » ? Il faut se demander, en effet, si le phénomène de l'esclavage a effectivement disparu dès lors que l'abolition lui a retiré un de ses attributs, la propriété⁴⁶, en interdisant l'achat et la vente d'individus. Enfin, s'agit-il ici de l'évolution d'une institution ancienne et dépassée parce que prohibée (laquelle cependant pour s'adapter au contexte contemporain aurait donné lieu à de nouvelles formes d'asservissement), ou bien l'abolition n'a-t-elle été en définitive que sémantique ?

Nous ne pouvons aborder cette réflexion sans insister sur le fait que l'esclavage en Tunisie avait pour particularité d'être essentiellement de type domestique, ce qui accentue l'ambiguïté déjà existante entre esclavage et servitude. Ainsi, il faut rappeler que bien avant les abolitions les critères permettant, tant pour les Tunisiens de l'époque que pour les autorités coloniales⁴⁷, d'établir une distinction entre esclave et domestique étaient, dans certains cas, inexistantes⁴⁸. Il ne s'agit pas de cas isolés car de nombreux

46. Selon la conception classique de la notion d'esclavage (cf. la Convention internationale de 1925), celui-ci est défini comme étant l'« état ou condition d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux ».

47. Dans une lettre du ministre des Affaires étrangères français, du 2 mai 1950, demandant au Résident général de France à Tunis de répondre à un questionnaire de l'ONU qui permettrait de détecter si des formes d'esclavage subsistent en Tunisie, ce dernier ne mentionne aucunement les formes d'asservissement qui ont persisté jusque-là. Il rappelle uniquement que l'esclavage est aboli depuis 1890, et qu'en Tunisie le seul phénomène existant, qui se rapprocherait de pratiques d'asservissement, est la pratique du lévirat par les sujets tunisiens israélites, « coutume d'après laquelle le *levir* (frère du mari) doit épouser la veuve de son frère mort sans enfants pour lui assurer une postérité [...] », ce qui implique l'assujettissement d'une femme à un homme qu'elle n'a pas choisi, explique-t-il (ANT, SG5, carton 42, dossier 7, doc. 3).

48. Par exemple, dans une lettre du Bureau politique de la Direction des protectorats, du 21 mars 1887, on évoque des caravanes qui viennent avec « nègres et négresses » [...] « pour être employés comme domestiques dans une situation qui ressemble beaucoup à celle de l'esclavage » (ANT, série A, carton 281, dossier 1/9, 1895-1891, Section d'État, doc. 25).

Plus tard, une lettre de janvier 1890 du Résident général français à Tunis au ministre des Affaires étrangères à Paris, rapporte que « plusieurs fois [...] des négresses ont été trouvées à Tunis ou dans les centres d'habitation voisins. Ces dernières qui sont toutes nées dans la maison ou y ont été apportées toutes jeunes sont confondues parmi les servantes et n'ont pas en général à se plaindre de mauvais traitements. Leur condition n'est pas de beaucoup inférieure à celle des femmes de condition libre [...] » (ANT, série A, carton 281, dossier 1/9, 1885-1891, Section d'État, doc. 95).

Enfin, « Le 23 juin 1891, un avocat disant agir au nom de trois Soudanais a demandé la mise en liberté de quatre négresses [...]. Il fut établi qu'elles servaient leur maître en vertu d'un *contrat régulier leur assurant la nourriture et le vêtement* [...] », ce qui a annulé la plainte de l'avocat (ANT, série A, carton 281, dossier 1/15, 1887-1892, doc. 30, V).

documents d'archives montrent qu'après les abolitions des esclaves affranchis sont restés chez leur (ancien) maître, parfois même à vie, uniquement en contrepartie de l'habillement et de la nourriture. Autant dire que, pour un grand nombre d'entre eux, il n'y a pas eu de véritables changements⁴⁹.

C'est ainsi que depuis le XIX^e siècle au moins, il existe une confusion entre l'esclavage dit « classique » et des formes identiques à ce que certains appellent aujourd'hui l'« esclavage moderne ». Est-il pour autant légitime de parler d'esclavage à la fois dans le premier cas, celui qui précède les abolitions, et dans le second, celui qui a servi à les contourner ? Le constat qu'un type d'asservissement d'hommes juridiquement libres existait déjà depuis des temps anciens — nous avons vu que le *wala'*, exigeant de l'affranchi un certain nombre de devoirs et de travaux pour un patron, était une pratique pré-islamique —, mais aussi depuis des temps plus proches (aux XIX^e et XX^e siècles, suite aux abolitions) permet d'affirmer qu'il n'est pas approprié de le qualifier d'esclavage « moderne ». Et, de fait, il ne s'agit pas d'une forme nouvelle, « innovatrice » d'asservissement, mais bien d'une pratique qui, sous de multiples avatars, a existé de tout temps soit parce que l'esclavage en lui-même n'était pas nécessaire pour parvenir à ses fins (économiques ou politiques), soit pour contourner les lois venant à l'encontre d'une certaine « nature » humaine. Ainsi, comme le remarque Moses Finley (1981b : 56-57) : « Dans le contexte de l'histoire universelle, ce n'est en effet pas l'esclavage, mais le travail libre, le travail salarié, qui constitue la singularité [...]. La force de travail n'a pas été une marchandise qui put se vendre et s'acheter à part, abstraction faite de la personne du travailleur. Le travail au profit d'autrui s'est ordinairement accompli sous la contrainte, au sens strict du mot par suite d'une force ou d'un statut supérieurs, ou de conditions particulières comme l'endettement. » En effet : « Pour nous, le système du travail salarié libre va tellement de soi que nous tendons à oublier à quel point, en tant que système, il est un phénomène exceptionnel et récent [...]. Même dans le monde contemporain, des hommes qui en avaient le pouvoir n'ont ni hésité, ni répugné à en revenir à un système de travail forcé lorsque les circonstances l'exigeaient et le permettaient ; ils ont pour ce faire tout un éventail de moyens — le péonage, la mobilisation dans l'armée, les camps pénitentiaires, etc. [...] » On voit donc ici à quel point il peut être douteux de parler d'« esclavage moderne » pour décrire des pratiques dont le type est peut-être même antérieur à l'esclavage en tant que phénomène historique (Bormans 1995 ; Finley 1984 : 172-194 ; Benveniste 1969 : 123-147 ; Althusser 1993 : 85-87).

Par ailleurs, en 1894, un Tunisien accusé de détenir des esclaves déclare dans sa déposition : « Cette négresse n'est pas chez moi à titre d'esclave, elle habite chez moi mange et boit comme une de ma famille. Celui qui me l'a amenée c'est un nommé El Habib ben Ez-Eddenine el Ghadamsi. Je ne l'ai acceptée chez moi qu'après que ce dernier a déclaré devant notaire que la négresse dont il s'agit était libre et que personne n'avait de droit sur elle. »

49. Cela concerne majoritairement les femmes esclaves.

Le phénomène du *khamessat* pourrait être décrit, si l'on applique la définition du BIT⁵⁰, comme un cas d'« esclavage pour dettes »⁵¹ et, plus généralement, comme une forme d'« esclavage moderne ». Le *khamessat* a cependant pour caractéristique tout comme le phénomène des *mrubbin* — qui pourrait être qualifié selon les mêmes critères de « travail forcé obligatoire »⁵² ou d'« esclavage d'enfants »⁵³ —, de ne pas être une condition servile confirmée et reconnue juridiquement. Une autre caractéristique, et non des moindres, de ce phénomène est qu'il ne se transmet pas nécessairement par voie héréditaire au fil des générations⁵⁴, puisque le *khammès* en s'acquittant de sa dette peut se « libérer » du travail pour un propriétaire, et que le *mrubbin* à partir du moment où il se marie quitte définitivement la maison de sa famille adoptive. Ainsi, comme le remarque Roger Botte (2000 : 17), « [...] dans "l'esclavage moderne" qui n'est pas un système social spécifique mais un sous-produit du capitalisme, la condition reste purement individuelle [...] ». Et cela, contrairement à l'esclavage « classique » où le statut se transmet de façon héréditaire⁵⁵, institution qui implique également que le statut de l'esclave soit juridiquement reconnu et réglementé.

*

-
50. Le rapport du BIT de 1993 distingue, au sein de la catégorie esclavage en général, un esclavage « traditionnel » dont il est très peu question dans le rapport, et un esclavage « moderne » assimilé à la « servitude pour dettes » et au « travail forcé obligatoire », d'où la définition du BIT (p. 1) : « L'esclavage au sens ordinaire du terme consiste à faire travailler des gens sans les rémunérer, soit en utilisant la force, soit sous le couvert des traditions sociales ou culturelles. »
51. Le rapport du BIT de 1993 (p. 1) décrit l'esclavage pour dettes de la façon suivante : « L'employeur verse une avance à un travailleur, celui-ci est censé rembourser sur son futur salaire mais il en est évidemment incapable et, souvent, sa dette ne fait qu'augmenter. Il se trouve ainsi lié à son employeur jusqu'à la fin de ses jours [...] »
52. Le travail forcé étant toute activité effectuée sous contrainte ou menace.
53. Le rapport du BIT, de novembre 1995 (p. 7), sur le travail des enfants évoque l'existence de formes « traditionnelles d'esclavage des enfants » et de « formes contemporaines d'esclavage d'enfants » qui « semblent se développer un peu partout dans le monde soit par l'instauration d'un lien entre le contrat de travail d'un adulte et la mise à disposition d'un enfant, soit par l'échange d'un enfant contre une somme d'argent souvent présentée comme une avance sur salaire ».
54. Il est vrai qu'une frange importante de la population noire a contracté le métier de *khammès*, pour pouvoir subvenir à ses besoins, et qu'il existe ainsi des générations entières de *khamessa* qui, par nécessité matérielle, ont continué à cultiver les terres des *ahrar*. Cependant, l'hérité de cette condition n'est pas obligatoire comme l'était le statut d'esclave. Ainsi un *shushan* peut parfaitement tenter l'aventure et aller travailler en ville.
55. En droit musulman, l'esclave nouveau-né, est le « fruit » (*ghalla*) de sa mère, et il appartient au maître de celle-ci.

Ces quelques constats historiques et anthropologiques à propos du parcours des Noirs tunisiens permettent en partie d'éclairer certains questionnements quant à la nature réelle de ce que l'on nomme aujourd'hui « esclavage moderne ». En procédant à un va-et-vient entre ce que fut l'esclavage sous sa forme institutionnalisée et des figures de la dépendance antérieures à ce phénomène puis observables encore après les abolitions, il semble difficile de réunir toutes ces manifestations de l'exploitation de l'Homme sous une même appellation, sans distinction aucune. Aussi, le constat que certains phénomènes d'asservissement — tout à fait similaires à ceux dénoncés aujourd'hui par les organismes internationaux comme étant des pratiques « nouvelles » et récentes d'esclavage — sont parfois historiquement antérieurs à l'esclavage en tant qu'institution, permet d'avancer que le qualificatif de « moderne », usité pour opérer une distinction avec l'esclavage dit « classique », s'avère inapproprié d'un point de vue historique.

Autant il est nécessaire de dénoncer et de condamner les conditions de vie extrêmement dégradantes de milliers de personnes aujourd'hui dans le monde, caractérisées par la terreur, l'humiliation et les menaces, autant il paraît impératif de contrecarrer la tendance médiatique qui consiste à brandir en toute occasion la notion d'« esclavage » pour décrire, sans aucun fondement scientifique et sans mémoire historique, les phénomènes les plus divers.

École des hautes études en sciences sociales, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER, L.

1993 *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC.

BAHRI, J.

1992 *La Tunisie et l'Afrique noire : une analyse culturelle et institutionnelle*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université de Bordeaux.

BEDOUCHA, G.

1984 « Un noir destin : travail, statuts, rapports de dépendance dans une oasis du sud tunisien », in M. CARTIER (dir.), *Le Travail et ses représentations*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 77-122.

BEN ABDELJELIL, M.

2003 *L'art des poètes chanteurs « 'Abid Ghbonton » du Sud tunisien comme pratique et comportement spectaculaire organisé (approche ethnoscéologique)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-8.

BENVENISTE, É.

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit.

BIT

1985 *Le travail dans le monde*, Genève, Organisation internationale du travail.

1993 *Le travail dans le monde*, Genève, Organisation internationale du travail.

1995 *Le travail des enfants* (Conseil d'administration — Commission de l'emploi et de la politique sociale), GB. 264/ESP/1, 264^e session, novembre, Genève.

BLILI, T. L.

1999 *Histoire de familles. Mariages, répudiations et vie quotidienne à Tunis (1875-1930)*, Tunis, dactylographié.

BORMANS, C.

1995 *La réduction en esclavage et sa relation à l'émancipation du concept d'économie*, Thèse de doctorat, Amiens, Université de Picardie-Jules-Verne.

BOTTE, R.

2000 « De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales », in *L'Ombre portée de l'esclavage*, Numéro spécial, *Journal des africanistes*, 70 (1-2) : 7-42.

CRONE, P.

1987 *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

EJOULI, M. el H.

1994 *Moujtama'at ly edhekira moujtama'at lyennesyan (Sociétés pour la mémoire, sociétés pour l'oubli)*, Tunis, Éditions Cérès.

FINLEY, M. I.

1981a *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Éditions de Minuit.

1981b *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion.

1984 *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.

IBN ABI DHIAF

1963-1965 *Idh'âf ahl al-zaman bi akhbar muluk Tûnis wa 'ahd al-aman* (Chronique du règne des Beys de Tunis), vol. VIII, Tunis, STD.

MEILLASSOUX, C.

1986 *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF.

OUALDI, M.

2005 « Quand instituer aboutit à dissoudre. Le corps des mamelouks au service des beys de Tunis autour de 1860 », *Hypothèses*.

SURVÉLOR, R.

1983 « Éléments historiques pour une approche socioculturelle », *Les Temps modernes*, 441-442 : 2147-2208.

VALENSI, L.

- 1967 « Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIII^e siècle », *Annales ESC*, XXVII (6) : 1267-1288.
- 1977 *Fellahs tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Mouton.
- 1986 « La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales HSS*, 4 : 817-832.

RÉSUMÉ

En Tunisie, l'asservissement des « Noirs » a continué au moins jusqu'en 1890, date du second décret d'abolition de l'esclavage. Au cours du XX^e siècle, l'esclavage sous sa forme traditionnelle a fini par disparaître et, avec les indépendances et la mise en place de l'État-nation, toute différence de statut est juridiquement effacée. Cependant, ceux qui furent esclaves (*'abid*) n'ont connu qu'une très lente émancipation au cours de laquelle ils acquièrent certains droits sur le produit de leur travail et des droits familiaux, mais ils resteront longtemps exclus. De nos jours, les « Noirs » tunisiens appartiennent en général aux couches les plus défavorisées de la population, et des liens de dépendance et de clientélisme entre descendants d'esclaves et descendants de maîtres — tout à fait similaires à la pratique pré-islamique du *wala'* (« patronat ») — sont parfois encore visibles en tant qu'avatars de l'esclavage aboli. Les phénomènes du *khamessat* et des enfants *mrubbin* qui ont concerné une grande partie de cette frange de la population conduisent à s'interroger sur la différence de nature entre ce que fut l'esclavage en tant qu'institution, et les formes d'asservissement qui sont apparues en contournement de l'abolition. Il est également ici question de réfléchir sur la réalité historique de ces phénomènes et donc sur la pertinence à qualifier comme « modernes » certaines formes d'asservissement alors que l'esclavage « classique » était déjà principalement de type domestique.

ABSTRACT

From Slavery to Servitude: "Blacks" in Tunisia. — In Tunisia, the bondage of "Black people" continued till at least 1890, when the second decree abolishing slavery was issued. During the 20th century, slavery finally vanished in its traditional form. With independence and the formation of the nation-state, status differences were erased in the law. Slaves (*'abid*) experienced a very slow emancipation as they acquired family rights and certain rights over the fruit of their labor. For a long time, they remained outcasts; and nowadays, most "Black" Tunisians belong to underprivileged social strata. Some ties of dependency and patronage between the descendants of slaves and of masters — fully similar to the pre-Islamic practice of patronage (*wala'*) — are still visible avatars of abolished slavery. Given that a large part of this population is concerned in the phenomena of *khamessat* and of *mrubbin* children, what essential differences separate the former institution of slavery from the forms of servitude that emerged in circumvention of abolition? Thought is also devoted to the history of these phenomena and to the pertinence of calling certain forms of servitude "modern", whereas "classical" slavery was mainly of a "domestic" sort.

Mots-clés/Keywords : Tunisie, *'abid*, clientélisme, *khamessat*, *wala'* patronat/Tunisia, *'abid*, *khamessat*, *wala'*, patronage.