Mémoires de l'esclavage dans la région de Kayes, histoire d'une disparition

Memories of Slavery in the Region of Kayes: History of a Disappearance

Marie Rodet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15854>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15854

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2010

Pagination : 263-291

ISBN : 978-2-7132-2251-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Marie Rodet, « Mémoires de l'esclavage dans la région de Kayes, histoire d'une disparition », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 197 | 2010, mis en ligne le 10 mai 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15854> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15854

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Mémoires de l'esclavage dans la région de Kayes, histoire d'une disparition

Memories of Slavery in the Region of Kayes: History of a Disappearance

Marie Rodet

- 1 Samba qui est né en 1931 à Bouillagui, village soninké du Guidimakha malien, se souvient que lorsqu'il était petit, son père, quand il cultivait à la saison des pluies, pleurait souvent¹. Il pleurait en chantant les chansons du pays d'où il venait ; il chantait en bambara, mais Samba ne comprenait pas le bambara. Samba lui a demandé à plusieurs reprises de lui dire les noms de son grand-père et de sa grand-mère, mais son père n'a jamais voulu les lui dire. À 78 ans, Samba ne sait toujours pas d'où vient exactement sa famille. Il sait juste qu'à cause des guerres de Samori², ils ont été pris en esclavage et vendus au Guidimakha, que son père était un Bambara et qu'une branche de la famille de sa mère venait du Wassoulou³. Samba vit toujours à Bouillagui. S'il ne connaît pas les origines exactes de sa famille, il connaît en revanche précisément les circonstances de la fondation du village de Bouillagui. Ce village fut créé vers 1914 suite à un désaccord entre nobles et esclaves sur le partage des terres dans le village de Sérénaty (village situé à environ 13 km de Bouillagui). Suite à cette dispute, les esclaves de Sérénaty ont décidé de quitter le village pour aller fonder leur propre village plus au sud : Bouillagui.
- 2 Bouillagui n'est pas le seul village « rebelle » à avoir été créé dans la région de Kayes par des anciens esclaves depuis la fin du XIX^e siècle : Nianganda, Botégué, Balandougou, Taganabougou, Bamballa qui ont désormais disparu furent fondés à la fin du XIX^e siècle au sud de Kayes par des esclaves fuyant Médine ; Bangassi-Nangou fut créé vers 1918 par des anciens esclaves venant de Oumare Fara ; Bangassi-Liberté vers 1932 par des anciens esclaves ayant quitté Séliby et Bokédiamby vers 1935 par des anciens esclaves venant de Sarééro.
- 3 L'esclavage fut officiellement aboli au Soudan français (Mali actuel) en 1905⁴ mais l'émancipation des esclaves fut un processus de longue durée qui s'amorça dès les débuts

de la conquête coloniale à la fin du XIX^e siècle et qui devait se prolonger bien au-delà de la Seconde Guerre mondiale. Les diverses stratégies personnelles et collectives mises en place par les esclaves se traduisirent dans certains cas par des migrations. Elles s'additionnèrent pour avoir un impact global sur les sociétés et les régions concernées. Pour analyser les rébellions d'esclaves dans la région de Kayes, il est important d'envisager sur la longue durée la variété des raisons qui ont poussé ou non les esclaves à quitter leurs maîtres. Cela permet de sortir d'un cadre colonial d'analyse repris par certains historiens qui faisait de la politique française d'émancipation le principal, voire le seul facteur, ayant provoqué le départ des esclaves (Rodet 2009 : 50 ; Schmitz 2009 : 85).

- 4 Ces dernières années, beaucoup d'études se sont intéressées aux traces encore « visibles » de l'héritage de l'esclavage, en particulier dans les villages où, à l'époque de l'abolition coloniale, les esclaves seraient restés attachés à leurs maîtres⁵. Les rébellions de la région de Kayes n'ont laissé paradoxalement que peu de traces dans les archives coloniales et de manière générale dans l'histoire régionale. Les chercheurs ont souvent analysé la haute vallée du fleuve Sénégal comme une région qui n'aurait connu que peu de départs d'esclaves après l'abolition de l'esclavage (Manchuelle 1997 : 133-134 ; Clark 1999 : 133) contrairement à la région de Banamba dans la boucle du Niger (Klein & Roberts 1980). J'ai déjà montré les limites de ces analyses, notamment en démontrant la participation majoritaire des femmes à ces mouvements « d'exode » (Rodet 2007, 2009). Des enquêtes menées en 2009 dans les villages « rebelles » de la région de Kayes remettent également en cause l'assertion selon laquelle les rébellions d'esclaves auraient été relativement rares (Kopytoff & Miers 1977 : 48)⁶. Il semblerait que celles-ci aient été bien plus nombreuses et fréquentes que ce que l'on a souvent supposé, le manque de traces dans les archives étant sans doute la raison principale de leur manque de visibilité dans l'histoire de l'esclavage en Afrique.
- 5 Mes enquêtes révèlent en particulier la construction de mémoires locales alternatives de la fin de l'esclavage, en marge ou en dehors des canaux coloniaux officiels de l'abolition. Il ressort en effet des témoignages collectés dans ces villages que les anciens esclaves prirent eux-mêmes l'initiative de partir sans que l'administration ne soit directement tenue au courant. L'administration, convaincue que sa politique était le seul canal d'émancipation possible, n'a donc enregistré ces rébellions que de manière marginale dans ses archives.
- 6 Cet article, basé sur des recherches encore en cours, propose d'analyser les mémoires locales de l'esclavage interne et de son abolition dans des villages où, du fait de leur histoire particulière d'affranchissement, ni l'esclavage ni ses reconfigurations post-abolitionnistes n'ont visiblement perduré, tandis qu'à l'échelle de la région, voire du pays, le stigmate de l'origine servile a pu subsister. Il s'agit donc ici de s'interroger sur les articulations complexes entre mémoires locales, mémoires coloniales et postcoloniales.
- 7 La fin de l'esclavage a signifié pour les esclaves la possibilité de créer leur propre lignage, ce qui leur était refusé jusque-là puisque les enfants appartenaient aux maîtres de la mère. À partir de l'abolition, les anciens esclaves ont pu formuler plus facilement leur propre histoire familiale et la transmettre (Klein 2009 : 36). On s'aperçoit cependant que malgré l'histoire de résistance des villages étudiés, l'histoire familiale liée à l'esclavage reste souvent tue, non transmise, voire niée. Les mémoires de l'esclavage s'y avèrent « tronquées » (Pandey 2000 ; Rossi 2009b). Cet article analyse les conditions de production de ces mémoires de l'esclavage et de leur transmission pour mieux en comprendre les « silences ».

Dans ce travail, j'essaie non seulement de comprendre pourquoi les rébellions des anciens esclaves sont quasiment invisibles dans les archives coloniales et marginalisées dans l'histoire régionale, mais je tente également d'aller au-delà des limites des sources pour restituer l'histoire de ces villages.

J'analyserai dans un premier temps les silences des archives coloniales sur la fondation de ces villages et comment l'étude des mémoires locales de la fin de l'esclavage nous révèle des processus complexes d'affranchissement en dehors ou en marge des cadres coloniaux de l'abolition. Je tenterai ensuite de comprendre pourquoi, alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que ces révoltes laissent une empreinte durable dans l'histoire régionale, la mémoire de ces événements, tout comme celle de l'esclavage, tend actuellement à disparaître. Certains de ces villages sont ainsi devenus des « lieux d'oubli » (Reinhardt 2008 : 129) de l'histoire de l'esclavage.

Mémoires locales *versus* mémoires coloniales ?

- 8 J'ai étudié les mémoires locales de la fin de l'esclavage dans quatre villages de la région de Kayes : Maméri/Bougarila qui est situé non loin des villages disparus de Nianganda, Botégué, Balandougou, Taganabougou et Bamballa ; Bangassi qui comprend deux quartiers distincts (Bangassi-Nangou et Bangassi-Liberté), Bouillagui et Bokédiamby. Ces mémoires locales ont été tues ou en partie ignorées par les instances coloniales. On ne retrouve ainsi que très peu de traces dans les archives de l'existence de villages « rebelles ». Or, ces mémoires alternatives nous apprennent des réalités complexes sur la construction des identités et la réorganisation des rapports sociaux dans les sociétés post-esclavagistes de la région.
- 9 Je commencerai par présenter ce que j'entends par « mémoires locales » et « mémoires coloniales » pour mieux en expliquer l'utilisation dans le cadre de cet article. Je définis les mémoires locales comme des formes locales d'interprétations d'événements passés faisant partie de l'identité des communautés concernées (Cattell & Climo 2002 : 3). Ces interprétations ont pu être transmises, transformées, reconstruites au sein d'une même génération et sur plusieurs générations⁷. J'analyse ici non seulement les mémoires effectivement transmises, mais je tente également de retrouver les silences dans ces récits. Les oublis sont ici tout aussi significatifs que les souvenirs car ils montrent le travail de sélection opéré par les personnes qui restituent et transmettent.
- 10 De plus, cette reconstruction du passé n'est pas figée, elle continue d'évoluer dans le présent, et continuera dans le futur chez les générations suivantes. Chaque récit collecté renferme une certaine intention de la part du narrateur, une intention en lien avec le présent (Vansina 1985 : 92). Celui-ci projette sur des expériences passées des situations présentes. Souvent, la personne ne racontera pas un événement du passé qui ne fait pas sens pour elle dans le présent, la mémoire de celui-ci tendant dès lors à disparaître. De plus, les personnes interrogées peuvent au cours de leur vie changer leur perception d'un même événement et le restituer différemment selon l'interlocuteur. C'est le propre de toute source collectée sous la forme de témoignages : ces derniers sont avant tout des interprétations personnelles d'un événement passé (*ibid.* : 65).
- 11 Les personnes ayant assisté à la fin de l'esclavage dans la région de Kayes ont quasiment toutes disparu à l'heure actuelle. Je n'ai rencontré que quatre personnes qui avaient vécu les rébellions à l'origine de la fondation des villages étudiés. Les témoignages collectés sont donc pour la plupart des mémoires transmises aux générations suivantes. Or, les

mémoires ont tendance à s'altérer au fil du temps. Cependant, mes recherches m'ont montré la force de la mémoire dans des sociétés où l'oral demeure le principal moyen de transmission de l'histoire locale (Coquery-Vidrovitch 1999 : 378 ; Konaté 2006 : 66). Certains de nos interlocuteurs ont donné le nom de l'administrateur colonial qui était en place au moment de l'abolition de l'esclavage, au moment de la fondation du village ou au moment de leur naissance.

- 12 Ces mémoires sont certes construites, transformées, « tronquées », consciemment ou non, voire « traumatiques » (Araujo 2009), mais elles ne peuvent exister autrement car elles ne peuvent se former dans le vide. Elles sont construites dans des espaces sociaux spécifiques (Halbwachs 1957 : 146). Les mémoires locales collectées ici concernent à la fois l'histoire du village et de sa création, et des histoires individuelles et familiales intimement liées à l'histoire du village. Mémoires individuelles, familiales et locales sont donc difficilement séparables car elles sont présentées et reconstruites simultanément dans le récit. Mais en est-il autrement des documents d'archives ? Dans ces documents, il est souvent difficile de séparer ce qui relève de la vision personnelle de l'auteur du texte, des cadres sociaux coloniaux structurant le discours ou du contexte précis dans lequel a été rédigé le document et dans lequel l'événement a eu lieu.
- 13 Pour mieux comprendre les « silences » des sources, il est crucial d'analyser les conditions spécifiques dans lesquelles ces sources ont été produites, de même que les implications sociales et personnelles qu'elles contiennent. Les sources orales comme écrites confèrent chacune autorité à leur contenu : la personne interrogée peut se prévaloir d'avoir elle-même vécu les événements ou que ceux-ci lui ont été racontés directement par la personne les ayant vécus ; de même, ce qui est écrit est présenté dans les archives administratives coloniales comme un compte rendu, un rapport neutre et détaillé de ce qui s'est passé. Toutes données historiques, qu'elles se manifestent dans les mémoires locales ou qu'elles soient accumulées dans des archives écrites, ont été produites dans un but précis, avoué ou non, conscient ou non ; elles ont toutes un dessein politique, que celui-ci soit arrêté dans le passé comme dans le cas des archives ou que celui-ci continue et soit réactivé, transformé, restructuré dans le présent comme dans le cas des mémoires locales.
- 14 La distinction souvent faite entre histoire et mémoire (Halbwachs 1957 ; Nora 1984 ; Le Goff 1988) pour souligner la plus grande validité de l'une par rapport à l'autre ne semble donc pas tenable (Burke 1989 ; Coquery-Vidrovitch 2006 : 8 ; Szpocinski 2009). Du fait de leur mode de production, je considère les archives coloniales comme un cas spécifique de mémoire sociale et culturelle, ici qualifiées de « mémoires coloniales ». Et suivant Araujo (2007), je considère les mémoires locales collectées lors de mes recherches comme des « archives orales ».
- 15 Que nous disent les archives coloniales sur la fin de l'esclavage dans la région de Kayes et en particulier sur les villages rebelles concernés par cette recherche ? En 1899, une réclamation est adressée à l'administration coloniale par les notables du cercle de Kayes contre les habitants du village de liberté⁸ de Médine suite à plusieurs incidents liés aux fuites d'esclaves vers ce village⁹. Hamadi Ba de Petit-Kayes s'était présenté au village de liberté de Médine pour y rechercher Nio Taraoré, l'esclave de son frère qui s'était enfui. Alors qu'il la cherchait dans le village, il fut frappé. Hamadi Ba ne put finalement retrouver Nio car celle-ci avait déjà été envoyée par les habitants du village de liberté dans les collines de Maméri pour y trouver refuge. D'après ce même document, c'était même une pratique courante des « gens de liberté » de Médine que de cacher les esclaves

échappé(e)s dans les collines de Maméri. C'est l'une des rares traces de résistance organisée retrouvée dans les archives pour la période.

- 16 Si les mémoires locales confirment que les esclaves venu(e)s chercher des « papiers de liberté »¹⁰ à Médine s'enfuyaient dans les collines de Maméri quand les nobles tentaient de les récupérer¹¹, elles m'ont également permis d'identifier les endroits où ces esclaves portaient effectivement se cacher. Les archives laissent entendre que, même s'il s'agissait d'une pratique courante, ces cas ne concernaient que des personnes isolées et ces phénomènes n'étaient que temporaires. Or, la découverte de ruines de cinq villages (mais il y en aurait plus d'après mes informateurs) dans les collines de Maméri, de taille importante puisqu'ils pouvaient pour certains d'entre eux avoir plus d'une centaine d'habitants¹², tend à montrer que ces fuites furent précisément organisées et cela sur plusieurs années¹³, sans que l'administration coloniale ne réalise ou ne reconnaisse l'ampleur du phénomène.
- 17 Les premiers esclaves évadés de Médine se sont d'abord réfugiés dans des grottes où ils/elles sont resté(e)s en attendant de se sentir suffisamment en sécurité pour pouvoir fonder leurs propres villages¹⁴. C'est à partir du moment où l'esclavage fut aboli que ces villages commencèrent à disparaître¹⁵. Les premiers villages avaient en effet des problèmes d'accès à l'eau potable, ce qui les incita, dès que la situation se stabilisa, à descendre dans la plaine¹⁶. On retrouve les ruines de ces villages à proximité des grottes mentionnées précédemment.
- 18 Dans les archives coloniales, les villages de liberté sont présentés comme l'un des instruments essentiels d'émancipation des esclaves même si certains documents montrent que leur population était essentiellement « flottante »¹⁷. Ces villages de la région de Kayes n'ont en réalité jamais totalisé beaucoup plus d'un millier d'habitants (Rodet 2009 : 52-53). Les fuites organisées depuis Médine dans les collines de Maméri confirment que ces villages n'étaient donc que des lieux de refuge temporaires qui ne jouaient aucunement le rôle d'alternative pour les esclaves cherchant à s'émanciper.
- 19 Pour les villages de Bouillagui et de Bangassi-Nangou, je n'ai retrouvé aucune trace de leur fondation ou de leur existence dans les archives. Il est possible que ces villages aient été créés suite aux troubles mentionnés en 1918 dans le Guidimakha qui débutèrent à Sélifély et pendant lesquels les anciens esclaves menacèrent les nobles d'aller fonder des villages indépendants¹⁸. L'administrateur préconisait, pour mettre fin à la querelle, d'amener les anciens esclaves à rester dans leur village en leur assurant que leurs anciens maîtres n'avaient plus aucun droit sur eux, ni sur leurs biens, et que ceux-ci devaient également leur céder des terrains de culture. Il n'est pas fait mention dans les archives de la suite donnée à ces événements. L'absence d'informations complémentaires et les conseils de l'administrateur laissent à penser que tout est finalement rentré dans l'ordre. Or, si les villages de Bangassi-Nangou et de Bouillagui furent fondés après ces troubles, cela signifierait que ces événements n'étaient pas aussi anodins que les archives le laissent supposer, d'autant que le village de Bangassi-Liberté fut fondé une quinzaine d'années plus tard à la suite de nouveaux troubles entre anciens maîtres et anciens esclaves dans le village de Sélifély¹⁹. Il est juste fait mention en 1921, dans un rapport politique trimestriel, que l'administrateur en tournée dans les villages les plus éloignés du Guidimakha aurait noté une diminution de population causée, selon les renseignements pris, par le départ d'anciens esclaves ayant fondé leurs propres villages, non encore recensés, sur les bords du fleuve Sénégal²⁰.

- 20 Il est possible d'émettre plusieurs hypothèses quant au silence des archives sur la fondation de ces villages. Tout d'abord, l'administration coloniale devait contrôler, avec un nombre limité de fonctionnaires, un vaste territoire que des tournées même régulières ne pouvaient permettre de maîtriser complètement. Il est donc possible qu'ils n'aient pas pris conscience de l'ampleur du phénomène. Mais surtout, les agents de la colonisation ont rarement saisi les mécanismes internes propres aux sociétés locales qu'ils administraient ; la plupart de leurs rapports montrent à quel point ils avaient du mal à comprendre le milieu qui les entourait (Bathily 1989 : 30). Les catégories utilisées par les colonisateurs pour analyser la question de l'esclavage ne leur permettaient pas d'appréhender des processus complexes d'émancipation qui devaient s'inscrire dans la longue durée. Dans les documents officiels produits après 1905, les esclaves sont désignés par les termes « anciens domestiques/serviteurs », « anciens réfugiés », alors que les mots « captifs » et « esclaves » disparaissent. Les villages de liberté sont également rebaptisés « villages de refuge ». Non seulement l'administration ne pouvait plus utiliser le vocabulaire maîtres/esclaves, sinon à reconnaître l'existence d'une population esclave, mais c'était également pour elle un moyen d'affirmer que l'esclavage n'existait plus et donc de ne plus se soucier de cette question sur le plan politique. Les rapports politiques des quinze premières années du ^{xx}e siècle décrivent certes les « exodes » des esclaves quittant leurs maîtres pour retourner dans leur village d'origine, en particulier vers les provinces du sud, comme le Wassoulou, les régions de Bougouni et de Sikasso²¹, ou pour s'installer à Kayes et dans ses environs. Mais ces exodes étaient trop importants numériquement pour pouvoir être ignorés par l'administration coloniale : près de 20 % de la population esclave quitte la région en l'espace de huit ans (Rodet 2009 : 282)²².
- 21 L'administration sembla, dans un premier temps, presque surprise de ces départs et peu encline à les autoriser car ils risquaient de perturber la situation économique de la région et représentaient dans tous les cas un manque à gagner en termes d'impôt et de recrutement. Elle aurait préféré qu'un système de salariat entre anciens maîtres et anciens esclaves remplace l'organisation servile²³, aimant à croire ou à faire croire à l'administration centrale que c'était vraiment ce qui se passait dans les villages où les esclaves étaient restés. Elle tenta donc de les contrôler sans pour autant en saisir les circonstances exactes. Pour elle, ce courant se tarit de lui-même vers 1914 et les réinstallations dans les environs de Kayes se passèrent sans heurts, alors que le salariat s'installait dans les villages.
- 22 L'exode des anciens esclaves reprit aux lendemains de la Première Guerre mondiale, mais cette question n'intéressait déjà plus l'administration coloniale dont la priorité, à partir des années 1920, devint la question de la mise en valeur de la colonie et du recrutement de la main-d'œuvre masculine (*ibid.* : 207). En 1924, pour le gouverneur Olivier, la question de l'esclavage n'existait plus²⁴.
- 23 Pour l'administration, la plus grande partie des esclaves ayant quitté leurs maîtres le firent immédiatement après l'abolition : soit ils rentrèrent dans leur région d'origine ou bien ils s'installèrent à Kayes et dans le canton banlieue au sud de Kayes²⁵. Elle reconnaissait certes au début des années 1930 que les anciens esclaves quittaient à nouveau les villages de la région pour le Wassoulou, Sikasso ou Kayes, mais seules les banlieues de Médine et de Kayes auraient été concernées²⁶. Il n'est pas fait mention « d'exodes » d'anciens esclaves dans le Guidimakha. En 1937, l'administration décrit ainsi le canton de Kayes Banlieue : « Subdivision administrative créée par nous, peuplée d'anciens captifs libérés de races diverses avec prédominance de Bambara. L'origine de

ces populations et la diversité des races rendent le commandement de ce Canton très difficile »²⁷. Si, pour l'administration, la question de l'esclavage n'existait plus politiquement, cela ne l'empêchait pas pour autant de continuer dans certains cas à la prendre en considération, notamment quand il s'agissait d'analyser les comportements des populations anciennement serviles²⁸. Elle continua donc jusqu'en les années 1930 à considérer ces populations comme « arriérées » et à finalement respecter, tout en les réinterprétant à sa manière, les hiérarchies locales précoloniales sur lesquelles elle projeta les hiérarchies françaises de classes sociales : un esclave affranchi était un individu au bas de l'échelle sociale, prompt à devenir un « vagabond » (*ibid.* : 69). Il fallait donc particulièrement le surveiller²⁹. Dans le cadre de la hiérarchie coloniale, ses droits pouvaient certes s'accroître et lui donner accès à terme à la citoyenneté, mais à la seule condition qu'il réussisse à se civiliser en allant à l'école ou en devenant militaire, les deux creusets de l'identité républicaine en France.

- 24 Les esclaves apparaissent dans les archives comme passifs dans le processus d'émancipation : c'est la mission civilisatrice qui libère et non les esclaves qui se libèrent (« en 1906 tous furent libérés et renvoyés chez eux, quelques-uns même par force »³⁰). Il n'est pas étonnant dans ces conditions que toute action entreprise par des esclaves en dehors de ces canaux officiels d'émancipation demeura invisible pour l'administration, « l'écran colonial » (Bathily 1989 : 30) l'empêchant d'analyser des processus complexes de renégociations des rapports anciens esclaves/anciens maîtres au sein des sociétés de la région de Kayes.
- 25 Or, dans les mémoires locales à Bangassi-Nangou, Bouillagui, Bangassi-Liberté³¹ et Bokédiamby, c'est avant tout la famine et le refus des nobles de partager les terres avec les esclaves, alors que ceux-ci n'avaient plus de quoi se nourrir, qui provoquèrent les révoltes et finalement leur départ.
- 26 Scott (1976) définit le concept de « moral economy » comme la notion qu'ont les paysans de la justice économique, de leur propre exploitation, et de ce qu'ils considèrent comme tolérable ou non en termes d'exploitation. Les paysans et leurs ennemis testent constamment le *statu quo*, essayant toujours de pousser les limites de l'accord pour gagner du terrain. Dans ces conditions, les révoltes surviennent uniquement lorsque les paysans se sentent menacés dans leur mode de vie. Dans le cas des villages étudiés ici, les esclaves se sont sentis menacés par la famine, d'autant que les nobles leur refusaient le droit d'exploiter leurs propres terres. Après l'abolition officielle, on peut imaginer qu'un accord tacite avait été trouvé entre esclaves et nobles pour que l'ordre social qui, jusque-là prévalait, ne soit pas altéré à condition que les nobles continuent à remplir leurs obligations morales de protection envers les esclaves, c'est-à-dire assurer leur subsistance, dans certains cas payer l'impôt et financer la dot pour les mariages. Or, les crises de subsistance qui se produisirent tout au long de la première moitié du ^{xx}e siècle dans la région de Kayes (Rodet 2009 : 87-97, 237) remirent en cause cette « moral economy » : comme les maîtres n'étaient plus capables d'assumer leurs obligations morales envers les esclaves, les esclaves n'étaient plus prêts à accepter une situation dans laquelle leur survie était menacée.
- 27 D'après les mémoires locales, Bangassi-Nangou fut fondé vers 1918 après une dispute sur la répartition des champs entre nobles et esclaves dans le village de Oumare Fara, situé dans le nord du Guidimakha³².

- 28 Bouillagui fut également le résultat d'une « petite guerre » entre nobles et esclaves³³, les esclaves de Sérénaty refusant l'esclavage. Ces esclaves souhaitaient au départ se rendre à Bangassi — Bangassi existait donc déjà à l'époque et les esclaves de Sérénaty connaissaient son existence. Mais la famine les en empêcha, les fugitifs n'ayant plus la force de marcher jusqu'à Bangassi. Ils s'arrêtèrent à l'endroit où se situe Bouillagui maintenant, sur un site couvert de rôniers et baobabs, et où les marigots étaient très poissonneux.
- 29 Pour Bangassi-Liberté, c'est suite à un violent affrontement entre anciens esclaves et anciens maîtres à Sélifély que les anciens esclaves décidèrent de partir fonder un nouveau village, à côté de celui de Bangassi-Nangou³⁴. Si les archives coloniales nous renseignent sur les circonstances de ces affrontements, qui furent parfois mortels³⁵, elles demeurent en revanche silencieuses sur le départ des anciens esclaves de Sélifély et sur la fondation de Bangassi-Liberté. Dans les rapports politiques de l'époque, il n'est fait mention qu'une seule fois de « l'affaire de Sélifély »³⁶. Un rapport spécifique fut rédigé en février 1932 juste après les événements de Sélifély, mais je n'ai pas pu le retrouver dans les archives. J'ai cependant retrouvé le jugement du tribunal du 2^e degré correspondant à cette affaire³⁷. Dans ce jugement, trente-neuf personnes comparaissent pour bagarre à main armée. Le détail du procès montre que ces affrontements furent déclenchés contre des anciens maîtres de manière préméditée par les anciens esclaves, qu'il s'agissait bien d'une rébellion, d'une révolte et non pas seulement d'une « discussion [qui] dégénère en bagarre ». D'après le jugement, l'affrontement survint après un incendie chez un riche notable de Sélifély. Les nobles accusèrent les esclaves du crime, les deux parties s'affrontèrent, des coups de feu furent tirés. Pendant le procès de Sélifély, les témoignages firent bloc, esclaves contre nobles, chacun accusant l'autre d'avoir tiré. De ce procès, il ne ressort pas clairement qui finalement tira sur qui, mais esclaves comme nobles furent condamnés pour coups et blessures, dont deux nobles pour coups et blessures mortels — et non pour meurtre. À Bangassi-Liberté, les mémoires locales ont retenu que les nobles avaient tiré sur les esclaves³⁸. L'origine des tensions entre les esclaves et les maîtres remonterait en réalité à l'année précédente, quand les nobles acceptèrent de payer l'impôt de 1931 pour les esclaves qui devaient en contrepartie leur fournir une certaine somme de travail ou les rembourser en nature. Les esclaves déclarèrent pendant le jugement que des nobles avaient tenté de remettre en place l'esclavage, et les avaient obligés à travailler sur leurs champs. S'il est reconnu que les nobles tentèrent de regagner leur pouvoir sur les anciens esclaves en exigeant notamment d'eux le remboursement de leurs créances, il ne put cependant être prouvé qu'ils avaient déclaré vouloir remettre en place le système servile. Pourtant, c'est la menace du retour au système servile que les mémoires locales ont retenu comme étant le déclencheur du conflit³⁹. Les nobles tentèrent en effet de profiter de la crise pour réasseoir leur autorité sur les anciens esclaves par le biais de prêts d'impôt, faisant ainsi courir la rumeur qu'ils allaient remettre en place l'ancien système servile⁴⁰. La politique fiscale coloniale en période de crise alimentaire déstabilisa donc également la « moral economy ».
- 30 Pour Bokédiamby, les mémoires locales nous apprennent que c'est une dispute à Saréyéro entre anciens maîtres et anciens esclaves à propos des terrains de culture, en période de famine, qui serait à l'origine de la fondation du village⁴¹. De plus, les nobles de Saréyéro demandaient toujours plus d'impôts — dont, semble-t-il, ils auraient gardé la plus grande partie pour eux-mêmes — en les menaçant de vendre leurs enfants s'ils n'avaient pas les

moyens de payer⁴². Le village de Bokéjambi fut créé vers 1935⁴³. Les archives mentionnent l'existence d'un village du nom de Bokéjambi en 1934 dans le cercle mauritanien de Sélibaby — Bokédiamby est situé à la frontière entre le cercle de Sélibaby et le cercle de Kayes — dont les habitants seraient presque uniquement composés de Soninkés du Guidimakha de Kayes⁴⁴. Les raisons invoquées pour cet « exode » sont surtout le recrutement militaire et le taux d'impôt moins important en Mauritanie. Les « rivalités dans les villages » sont également mentionnées mais sans plus de précision.

Cependant, l'administration coloniale a raison de souligner qu'il s'agissait bien ici « d'exodes ». Il est en effet important de rappeler que pour tous les villages concernés par cette étude, ce ne sont pas des individus isolés mais bien des familles entières qui partirent pour fonder ces nouveaux villages. Pour Bangassi-Nangou, trente familles auraient quitté le village d'Oumare Fara⁴⁵. À Bouillagui, ce sont douze familles qui sont venues⁴⁶. Pour Bangassi-Liberté, près de 3 000 personnes auraient quitté Sélibaby⁴⁷.

Les chercheurs s'intéressant à l'histoire de l'esclavage africain ont souvent supposé que les révoltes d'esclaves ne pouvaient émerger que dans les cas où les esclaves formaient une strate sociale suffisamment uniforme pour pouvoir développer une conscience de groupe, et ainsi passer, comme le décrivait Marx, d'une situation de classe objective ou « classe en elle-même » à une situation de classe consciente ou de « classe pour elle-même » (Kopytoff & Miers 1977 : 43). Or, pour les révoltes dans la région de Kayes, la « moral economy » empêcha l'émergence d'une « conscience de classe », mais sa déstabilisation n'en fut pas moins à l'origine des révoltes.

Les départs furent cependant minutieusement préparés. Avant de fonder Bangassi-Nangou, les esclaves de Oumare Fara envoyèrent des émissaires à Kayes pour défendre leur cause auprès de l'administration coloniale. Les esclaves, qui avaient peur que leur plan soit découvert, se mirent d'accord pour acheter ensemble des moutons afin que les envoyés puissent atteindre Kayes sans encombre en se faisant passer pour des marchands de bétail. Une fois l'affaire résolue à Kayes et les esclaves d'Oumare Fara autorisés à quitter définitivement le village, ils firent le trajet jusqu'à Bangassi en plusieurs étapes. À cause de la famine, ils ne pouvaient entreprendre de longues marches, ils s'arrêtèrent d'abord à Dissi puis à Degue Dagui avant d'arriver à Bangassi.

Pour Bokédiamby, avant que les familles ne quittent Saréyéro, elles envoyèrent des jeunes garçons repérer un emplacement où les familles pourraient s'installer et préparer le terrain⁴⁸. Des jeunes filles les accompagnaient pour faire la cuisine⁴⁹. Ceux-ci restèrent un mois environ puis les familles de Saréyéro déménagèrent définitivement à Bokédiamby.

L'histoire de la fondation du village de Bangassi-Nangou montre tout particulièrement les alliances spécifiques mises en place dans le processus d'émancipation en dehors ou en marge des canaux coloniaux de l'émancipation. Pour quitter Oumare Fara et fonder un nouveau village, les esclaves s'adressèrent au chef de canton du Guidimakha, Famara Mokodé, qui était également un Soumaré (noble soninké) mais originaire d'un autre village⁵⁰. Ils n'eurent pas de contact direct avec l'administration coloniale, s'adressant seulement à Famara qui devint leur intermédiaire pour assurer leur liberté. Les esclaves lui expliquèrent les problèmes qu'ils rencontraient à Oumare Fara. Famara reconnut leurs difficultés, convenant que personne ne pouvait vivre sans accès à des terrains de culture. Il prit donc parti contre les nobles d'Oumare Fara⁵¹. Il signa « un papier de liberté » attestant que les esclaves étaient libres. Les esclaves remirent ensuite ce certificat aux Soumarés à Oumare Fara. Famara déclara également aux anciens esclaves d'Oumare Fara qu'ils pouvaient s'installer librement à Bangassi-Nangou où des membres de sa propre

famille résidaient déjà. Les nobles, quant à eux, tentèrent de s'opposer à ce départ, en allant se plaindre auprès de Famara mais ils n'obtinrent pas gain de cause. Les nouveaux habitants de Bangassi-Nangou coupèrent dès lors toutes relations avec le village d'origine, abandonnant notamment les « coutumes »⁵² avec les nobles d'Oumare Fara. Ils maintinrent seulement des relations avec les Famara avec qui ils continuèrent de pratiquer les « coutumes » lors des cérémonies. Il n'y a jamais eu de mariage entre eux.

L'histoire du village de Bokédiamby est encore plus particulière. Lors du départ de Saréyéro (dont les chefs étaient également des Soumaré), une des femmes nobles du village — une veuve qui devait se remarier — donna son fils, le « petit Soumaré », à sa « grande esclave » (son esclave la plus âgée) pour qu'elle s'en occupe⁵³. La « grande esclave » emmena le « petit Soumaré » avec elle pour s'installer à Bokédiamby. Le village continua à avoir des relations avec les nobles du village de Saréyéro, mais c'est surtout avec le « petit Soumaré » et ses descendants qu'ils perpétuèrent les « coutumes ». L'interdit matrimonial perdura également envers les descendants du « petit Soumaré ».

Le peu d'inclinaison de la part de l'administration coloniale à reconnaître l'héritage de l'esclavage dans la région explique sans doute son silence, volontaire ou involontaire, sur la fondation de villages « rebelles » dans le Guidimakha bien des années après l'abolition officielle. Cependant, des recherches de terrain tendent également à montrer que ce silence a pu être relayé par l'intérêt des populations elles-mêmes à ne pas reconnaître officiellement leurs origines (Klein 1989 : 213). Il est possible que ces silences aient déjà été mis en place à la période coloniale par les populations elles-mêmes (Rodet 2009 : 115), les anciens esclaves profitant de leur mobilité pour « cacher » leurs origines dans un environnement colonial et local peu réceptif à la restitution des mémoires de l'esclavage. Il est cependant difficile de savoir à quel stade de la chaîne de transmission ces mémoires ont pu être « perdues ». Je travaille ici avec les résultats de ces silences.

Ces mémoires doivent être à la fois approchées au niveau local pour pouvoir être restituées malgré les silences, mais elles doivent également être resituées dans un contexte plus large pour mieux comprendre leur insertion ou non dans les mémoires régionales et nationales et les conflits pouvant exister entre ces différentes mémoires.

Fin de l'esclavage dans la région de Kayes : naissance et disparition des mémoires

- 31 L'un des enjeux de confronter les archives aux mémoires locales dans le cadre d'une recherche en histoire sociale est non seulement de tenter de comprendre pourquoi les rébellions des anciens esclaves sont quasiment invisibles dans les archives coloniales et pourquoi l'histoire orale régionale ne leur réserve qu'une place annexe. Mais il s'agit également, en restituant ces mémoires infra-officielles, et même lorsque celles-ci se révèlent silencieuses sur certains points, d'aller au-delà des discours coloniaux et locaux pour tenter de retrouver l'histoire et les voix des acteurs et actrices « oublié(e)s » de ces rébellions. Or, comme le souligne Rossi (2009b), les chercheurs travaillant sur l'esclavage africain ont souvent dépeint les esclaves comme n'ayant pas d'histoire ou de mémoires familiales propres, parce qu'ils auraient adopté et assimilé l'histoire dominante des nobles (Klein 1989 : 211-212, 1998 : 245 ; De Bruijn & Pelckmans 2005 : 72). Cette dichotomie, en attachant une valeur positive au fait d'avoir une histoire, continue cependant d'utiliser de manière non critique la construction sociale inférieure de l'esclave (Rossi 2009b), comme a pu le faire également le discours colonial étudié

précédemment. Il est donc important ici de déconstruire cette dichotomie pour montrer le niveau hiérarchique implicite qu'elle contient (Rodet 2009). Elle implique en effet la détermination d'un critère permettant de dire ce que signifie avoir une histoire ou non. L'histoire des esclaves ne serait finalement prise en compte que si elle se rapproche de la manière dont les nobles formulent leur propre histoire familiale ou du moins de la manière dont les chercheurs perçoivent l'histoire des nobles, c'est-à-dire à travers une généalogie précise. Elle renvoie également à une question parallèle posée par les chercheurs du sous-continent indien dans leurs tentatives de retrouver les voix des « subalternes » : est-ce que les subalternes peuvent parler (Spivak 1988) et, pour le cas qui nous intéresse ici, est-ce que les esclaves sont capables de parler de leur histoire familiale ? Or, la manière dont est posée cette question tend à effacer les différences entre les subalternes et à sous-estimer leurs interactions complexes avec le pouvoir (Cooper 2002 : 258). Cette dichotomie est donc naturaliste et essentialiste.

- 32 Si les histoires familiales des esclaves apparaissent « tronquées », si nous avons affaire à des « généalogies en miettes » du fait des migrations forcées de l'esclavage, ces histoires n'en existent pas moins. Les conférences sur les voix des esclaves africains organisées ces dernières années tendent à démontrer que ce travail de collecte des voix des esclaves en Afrique est encore loin d'être terminé⁵⁴. C'est pourtant à travers cette collecte que l'on peut commencer à appréhender la diversité des expériences de l'esclavage.
- 33 Plutôt que de poser la question, somme toute essentialiste, de la capacité des subalternes/esclaves à parler de leur histoire, il importe ici d'examiner s'ils ont finalement l'opportunité de se faire entendre (Pandey 2000 : 285), et si eux-mêmes souhaitent s'exprimer dans un contexte politique donné. Il s'agit donc d'aborder les mémoires de l'esclavage de manière contextuelle, en prenant en compte les rapports de force en place au moment où ces mémoires sont produites, transmises et restituées. C'est en effet en examinant les circonstances qui ont prévalu à la (non) transmission des mémoires de l'esclavage que nous pourrions mieux comprendre l'articulation complexe entre mémoire et pouvoir. J'ai montré dans la première partie de cet article dans quelles mesures les rapports de pouvoir colonisateurs/colonisés ont pu affecter l'enregistrement de l'histoire des villages « rebelles » dans les mémoires coloniales. Je vais maintenant avancer quelques hypothèses sur les raisons de la continuité de ces silences pour la période postcoloniale.
- 34 Que nous disent tout d'abord les descendants d'esclaves sur l'histoire de leur famille ? Je présente ici quelques extraits des entretiens que j'ai eus, aidée d'un interprète, avec les descendants des fondateurs des villages concernés par cette étude. Ceci permet d'une part de restituer les voix de descendants d'esclaves encore rarement entendues, d'autre part de faire une analyse différenciée de ces mémoires selon le contexte dans lequel elles ont été produites et/ou restituées.

M.⁵⁵ est la petite-fille du fondateur du village de Bamballa créé par des esclaves fugitifs de Médine à la fin du XIX^e siècle. Si, dès le début de l'entretien, elle reconnaît elle-même ne pas connaître l'histoire de son grand-père car elle n'a ni grandi à Bamballa ni connu son grand-père personnellement, elle tente cependant de raconter ce qu'on lui en a dit. Des informations lui ont donc été transmises, notamment par sa tante paternelle, mais de manière « tronquée » : elle sait que son grand-père était un immigré originaire du Wassalou, mais elle ne sait pas d'où exactement et pourquoi il est venu. Elle ne semble pas savoir que son grand-père a été, selon toute vraisemblance, amené en esclavage dans la région. Au contraire la mémoire familiale le concernant est attachée à son origine libre et même royale, et

au fait qu'il possédait un cheval⁵⁶.

Kayes, 02/08/2009.

M., née vers 1945 à Kayes, langue maternelle : bambara.

« Mon grand-père [Bamba] a donné son nom au village de Bamballa. Je ne sais pas comment le village a été installé, mais quand mon grand-père est décédé, mon père est devenu chef du village. Mon grand-père était un "mansa"⁵⁷. Il a quitté la région entre Sikasso et Bougouni. Je n'ai pas eu de précision sur la zone exacte. [...] La langue de mon grand-père était le bambara, il était du Wassoulou. Je ne sais pas pourquoi il a quitté le Wassoulou. Je n'ai pas connu mon grand-père, mon père est décédé quand je commençais à peine à marcher. [...] J'avais une tante qui a expliqué que le grand-père était un venant mais elle n'a pas dit pourquoi. [...] J'ai vu l'endroit où mon grand-père attachait son cheval mais le feu de brousse l'a fait disparaître. [...] Je ne sais pas d'où vient ma grand-mère paternelle, elle s'appelait Aminata mais je ne connais pas son nom de famille. »

Illo Diakité est le fils de Soma Diakité, chef actuel du village de Bangassi-Nangou. L'entretien a été conduit simultanément avec le père et le fils, le père étant trop âgé pour pouvoir répondre à toutes les questions. Soma ne connaît pas bien l'histoire de sa famille car, précise-t-il, il est le dernier né de sa mère. Il ajoute qu'il y a des familles dans le village qui savent d'où elles viennent et d'autres non. Il avait environ quatre ans quand il est venu s'installer à Bangassi-Nangou avec ses parents. Il se souvient précisément des difficultés du voyage. C'est son fils qui raconte l'histoire de Moro Diakité, le père de Soma. Celui-ci a quitté le Wassoulou à cause des guerres de Samori. Il souligne que son grand-père était un noble dans le Wassoulou avant de quitter la région. Il précise également que c'est Moro Diakité qui aurait choisi son maître à Kayes pour atténuer sa vulnérabilité en tant qu'étranger dans le pays.

Bangassi-Nangou, 15/02/2009.

Illo Diakité, fils du chef de village, environ 50 ans, né à Bangassi-Nangou, langue maternelle : soninké.

« Nos ancêtres ont quitté le Wassoulou à cause des guerres de Samori Touré. Le père de mon père s'appelait Moro Diakité. [Quand il a quitté le Wassoulou] il était un noble là-bas. Il est venu dans le Guidimakha. [...] Il a compris ici que si tu n'es pas confié à quelqu'un, on te met en esclavage. Il a décidé que notre noble serait Ali Diallo. [Avec Ali Diallo] ils se sont connus à Kayes, ils ont reconnu qu'ils étaient parents. Ils se sont installés à Oumare Fara. »

Soma Diakité, chef du village, 96-97 ans, né à Oumare Fara, langue maternelle : soninké.

« Mon père parlait bambara, mais il n'a pas parlé bambara avec nous, il a changé de langue. [...] Je ne sais pas exactement d'où venait ma mère, je crois qu'elle venait de Bougouni, [...] je ne connais pas le village d'origine, je suis son dernier né, donc je ne sais pas tant que ça. [...] Mes parents se sont connus à Oumare Fara. [...] Sur les trente familles qui sont venues à Bangassi, il y a juste mon père qui était du Wassoulou. Pour les autres familles [de Bangassi-Nangou] : certains savent d'où ils viennent, d'autres non, mais ils se sont tous accordés pour quitter Oumare Fara ensemble. [...] Mon père avait souvent la nostalgie de son pays d'origine, mais il était installé ici, il avait sa famille, c'étaient des temps difficiles, il n'a jamais parlé de rentrer dans son pays d'origine. »

Boulaye Konaté est le fils de Doua Konaté, dernière personne encore vivante à Bouillagui ayant vécu les événements qui ont poussé les esclaves à partir de Sérénaty. Il avait sans doute 6-7 ans quand la dispute entre nobles et esclaves a eu lieu. Il est cependant, du fait de son âge avancé, trop faible physiquement pour pouvoir répondre aux questions (il est né vers 1912). C'est Boulaye Konaté, son fils, actuel chef du village, qui le représente. Boulaye sait de quelle région viennent ses grands-parents, de même que les autres familles du village, toutes originaires d'autres régions que le Guidimakha.

Samba Kanouté est également une des personnes les plus âgées du village après

Doua Konaté. Il n'était pas encore né au moment du départ pour Bouillagui. C'est son père qui est venu s'installer à Bouillagui. C'est là qu'il a épousé sa mère. Il raconte que c'est son père, malgré ses demandes, qui n'a jamais voulu lui parler de sa famille ni de sa région d'origine.

Bouillagui, 25/01/2009.

Boulaye Konaté, chef du village, environ 50 ans, né à Bouillagui, langue maternelle : soninké.

« Mon grand-père est né dans le Mandé, ma grand-mère venait du Fouladougou. Ce sont tous des venants. Les Diakité dans le village viennent du Wassoulou, mais la majeure partie des familles d'ici vient de Ségou et de Sikasso. D'autres viennent du Macina. »

Samba Kanouté, 78 ans, né à Bouillagui, langue maternelle : soninké.

« Mon père lorsqu'il cultivait à la saison des pluies, il pleurait souvent. J'ai demandé à mon père, dis-moi le nom de mon grand-père, de ma grand-mère mais il n'a jamais voulu me dire. Il pleurait souvent aux champs. [...] Il n'a pas voulu dire d'où il venait parce que nous n'avions pas été élevés de la même manière, mon père n'a pas voulu le dire car il avait peur que ses enfants le laissent à cause de ça. Ma mère est née ici à Bouillagui. La maman de ma mère venait du Wassoulou. [...] Mon père s'appelait Kamalé Kanouté ; ma mère, Tombé Sidibé. [...] Quand mon père chantait les chansons d'où il venait, c'était en bambara, mais moi-même je ne comprenais pas le bambara, mon père parlait soninké avec moi mais avec un accent bambara. » Kani Couloubaly est née à Saréyéro, elle était adolescente quand le village de Bokédiamby a été fondé, elle est actuellement la plus âgée du village. Elle ne connaît pas bien l'origine de sa famille, même si son père avait comme son grand-père les scarifications du Macina et qu'il parlait la langue du Macina alors qu'il était né à Bokédiamby. Sa mère, qui portait des scarifications bobo, est sans doute née en pays bobo. Kani insiste sur le fait qu'à l'époque où ils habitaient à Saréyéro, ils n'étaient pas libres, mais étaient les esclaves des Soumaré. Ils travaillaient pour eux jour et nuit, et ceux-ci étaient particulièrement durs avec eux alors que la famine sévissait.

Bokédiamby, 25/01/2009.

Kani Couloubaly, née sans doute vers 1920 à Saréyéro, langue maternelle : soninké.

« Je ne sais pas très bien d'où vient ma famille mais ce que je peux dire c'est que mon grand-père a quitté le Macina. Mon grand-père et mon père avaient les traces [scarifications] du Macina. Ils parlaient la langue du Macina. Mon père est né à Saréyéro, mon grand-père n'a pas connu Bokédiamby. C'est mon père qui est venu ici. [...] Ma mère était bobo. Elle avait les traces sur le visage, la poitrine et le ventre. Elle n'est pas née à Saréyéro. Elle parlait un peu soninké mais pas beaucoup. »

- 35 On s'aperçoit dans ces différents témoignages que selon les situations, certains éléments de la mémoire familiale ont été transmis, d'autres non. Il est souvent fait référence à l'origine libre et/ou noble d'un ancêtre, que l'histoire de mise en esclavage ait été officiellement transmise ou non. Le renvoi aux « temps difficiles » fait par Soma Diakité me semble ici révélateur des conditions qui ont prévalu à la (non) transmission de la mémoire de l'esclavage dans beaucoup de familles de la région de Kayes. Comme le montre également le témoignage de Samba Kanouté, une partie des victimes de l'esclavage garda finalement le silence sur leur histoire pour continuer à vivre, d'autant que cette existence post-abolitionniste était marquée par des crises alimentaires régulières. Les anciens esclaves ne souhaitèrent sans doute pas rajouter aux difficultés quotidiennes la mémoire douloureuse de l'esclavage. Ces silences empêchèrent certes les descendants de connaître toute l'histoire de leur famille, mais ces silences ne sauraient cependant être assimilés à l'oubli : les victimes de l'esclavage se sont certes tues, mais elles n'ont pas oublié (Gueye 2000 : 88), comme le montre la nostalgie exprimée par les victimes de l'esclavage quand elles sont remises dans des situations qui leur rappellent

leur passé. Ainsi, Adietou Siby, né à Marena en 1928, raconte que sa grand-mère qui s'appelait Kounadi Souko venait du Wassoulou. Son grand-père Diarra Siby avait acheté à l'époque des guerres de Samori un groupe d'esclaves dans le Wassoulou dont sa grand-mère faisait partie, sans doute adolescente à l'époque. Une fois installée et mariée à Marena, elle se mettait à pleurer à chaque fois qu'elle entendait et voyait des joueurs de balafon, un des instruments de musique utilisé dans sa région d'origine au Wassoulou⁵⁸.

- 36 Comme dans le cas des enquêtes menées par Rossi (2009b) dans l'Ader, les descendants d'esclaves que j'ai interrogés dans la région de Kayes connaissent rarement la généalogie de leur famille au-delà de la personne qui a été prise en esclavage et vendue dans la région, c'est-à-dire au-delà de la troisième génération⁵⁹. Certains connaissent cependant le nom des parents de l'ancêtre qui est venu, et le village d'origine. Ces deuxièmes et troisièmes générations introduisent souvent leur propos par des expressions telles que « Je ne sais pas tellement mais ce que je peux dire » ou disent clairement « Je ne sais pas, ça on ne me l'a pas dit ». Les enquêtés sont donc pour la plupart d'entre eux conscients qu'ils ne maîtrisent pas l'histoire de leur famille, mais ils expliquent cette histoire « tronquée » par le fait qu'ils sont des derniers de famille, et n'ont donc pas pu fréquenter suffisamment les personnes âgées qui, elles, connaissaient l'histoire. Ce dernier aspect est également à prendre au sérieux. Comme je l'ai dit précédemment, les descendants d'esclaves ne sont pas une catégorie uniforme, et certains descendants de nobles ne connaissent pas non plus l'histoire exacte de leur famille, faute d'avoir fréquenté leurs grands-parents dans leur jeunesse.
- 37 Il est rare que les descendants répondent spontanément que leurs ancêtres sont venus car ils ont été pris en esclavage et vendus dans la région. Il est généralement question de dispersement à cause des guerres de Samori, et des difficultés entraînant ce dispersement. Si les descendants ne semblent pas inventer de généalogie particulière, ils n'en taisent pas moins très souvent de prime abord toute référence à l'esclavage. La quatrième génération ne connaît que rarement l'histoire familiale. Ils savent vaguement d'où viennent leur famille, souvent seulement en raison de leur nom, certains noms au Mali étant clairement identifiés à certaines régions. Ils ne connaissent pas l'histoire à l'origine de la fondation du village.
- 38 Klein (1989 : 215) soulignait qu'il serait justement intéressant d'examiner les mémoires de l'esclavage dans des villages fondés suite à des révoltes formant des communautés autonomes près des lieux où les habitants avaient été esclaves, dans des communautés qui seraient encore fières d'avoir conquis elles-mêmes leur liberté. Or, j'ai constaté que même dans les villages « rebelles » de la région de Kayes, la mémoire de l'esclavage tendait à disparaître. La question de la « fierté » est sans doute précisément au cœur de cette problématique. Ces villages ne semblent pas en effet, malgré leur histoire, être devenus des « lieux de mémoire » (Nora 1984) de la fin de l'esclavage, ni pour leurs habitants ni pour les autres populations de la région, sauf peut-être dans deux cas précis, Bangassi-Liberté et les villages disparus près de Maméri/Bougarila. Mais une analyse détaillée de ces deux exceptions montre, comme nous allons le voir, que ces deux exceptions confirment la règle.
- 39 Les enquêtes menées dans les villages « rebelles » attestent que les révoltes des esclaves ne sont pas devenues une marque identitaire dont les descendants seraient particulièrement fiers. Sauf dans le cas de Bangassi-Liberté, je dirais qu'un certain tabou reste lié à cette histoire. Il semblerait en effet que les mémoires de ces événements soient restées traumatiques. Comme Collin (2008) le souligne dans le cas des rébellions de

1837-1838 au Québec, l'effet traumatique dépend non seulement de la violence matérielle de l'événement mais également de la violence symbolique, c'est-à-dire de la manière dont les personnes concernées perçoivent et intègrent ces violences à leur mémoire, de la signification qu'elles leur prêtent. Le traumatisme est d'autant plus important que les populations n'ont pas une représentation positive de l'événement. Si, mis à part dans le cas de Bangassi-Liberté, les révoltes n'ont pas été fortement marquées par la violence physique, elles l'ont été sur le plan symbolique en ce sens qu'elles remettaient fondamentalement en question le système en place. Mais cela ne signifie pas pour autant que les populations ont assumé cette violence symbolique, cette séparation avec le village d'origine. On sait que le travail de mémoire n'est possible que si la perte est assumée (Ricoeur 2004). Habités à être assujettis et exploités, les « rebelles » n'ont pas assumé de l'avoir emporté sur les nobles, et par là même de perdre le lien social organisant l'ensemble de la société. Comme l'a montré Glassman (1995) pour les rébellions d'esclaves sur la côte swahilie en Afrique de l'Est, les esclaves se sont donc révoltés non pas par aversion du système en place, mais parce qu'ils souhaitaient continuer à pouvoir vivre de manière décente à l'intérieur de ce même système. Ceci permet de mieux comprendre pourquoi, dans certains cas, les relations et les coutumes avec le village d'origine ou avec certains nobles ont été maintenues et pourquoi les descendants préfèrent désormais témoigner de relations de bonne entente avec les anciens nobles — même si ce n'est pas toujours le cas en réalité⁶⁰.

40 Contrairement aux autres villages, la violence physique ayant eu lieu à Sélifély a sans doute permis aux populations de Bangassi-Liberté d'assumer la violence symbolique des événements. Les nobles ayant tiré sur les esclaves, il n'y avait plus de vivre-ensemble possible. Le village de Bangassi-Liberté, en revendiquant le nom de « liberté », a assumé la violence de sa révolte. Le nom du village est ainsi devenu un lieu de mémoire : les fondateurs du nouveau village ont décidé d'eux-mêmes de l'appeler Bangassi-Liberté en déclarant que personne ne pourrait désormais les reprendre en esclaves et, de la même manière, qu'ils ne prendraient jamais personne en esclave⁶¹. Toutefois, dans le récit de Doro Traoré, ce lieu de mémoire n'est pas sans ambiguïté, puisqu'il n'existe qu'en raison du fait que la famille de Doro Traoré s'affirme comme extérieure à cette mémoire : sa famille y apparaît comme prise par hasard dans les événements, car ils résidaient dans le quartier des esclaves — le père était un étranger à l'origine. Or Doro raconte que les nobles frappèrent tout le monde indistinctement. Comme dans le cas des villages disparus des fugitifs de Médine, la mémoire n'est pleinement assumée que parce qu'elle est externalisée. Pour les habitants de Bougarila, les villages disparus ne font en effet pas partie de leur histoire, c'est l'histoire des autres, l'histoire des esclaves fugitifs de Médine. Ces villages ont pu devenir des « lieux de mémoire » car ils permettent jusqu'à présent aux communautés environnantes de s'affirmer comme ne faisant pas partie de cette histoire, et donc de refuser toute origine servile.

41 Non seulement ces rébellions n'ont pas toujours été assumées par les protagonistes, mais le contexte des rapports de pouvoir n'a jamais permis que la mémoire de l'esclavage et de ces rébellions soit transmise officiellement. L'histoire de l'esclavage a été progressivement évacuée de l'histoire de la fondation de ces villages. Alors qu'ils auraient pu devenir des « lieux de mémoire », ils sont finalement en train de devenir des « lieux d'oubli » (Reinhardt 2008 : 129). Les identités ne s'y construisirent pas autour de la rébellion mais autour du résultat de ces rébellions, à savoir que leurs habitants purent prendre place dans une société d'hommes libres dont l'idéologie dominante continuait

cependant à être celle des nobles. Les anciens esclaves s'exprimèrent en prenant position au moment des rébellions, mais ils préférèrent ensuite oublier les traumatismes liés à l'esclavage et à leur émancipation dans un environnement régional qui n'était pas propice à la restitution de ces mémoires. Le contexte postcolonial n'a en effet jamais permis l'expression publique de ces mémoires étant donné que, mis à part dans les villages fondés par des anciens esclaves, les hiérarchies socio-économiques passées et le stigmate lié à l'ascendance servile subsistèrent. Au moment de l'indépendance du Mali, l'idéologie nationale occulta la mémoire de l'esclavage, la mémoire de l'oppression du colonialisme ne laissant pas de place à la mémoire de l'esclavage interne. Cette relecture nationaliste du passé est particulièrement perceptible dans le rapport envoyé par le Mali en 1966 aux Nations Unies concernant l'esclavage (Awad 1966 : 93-96). Le rapport occulte tout d'abord, comme l'historiographie africaine le fera par la suite, les liens entre traite interne et traite atlantique (Thioub 2005). Le colonialisme y est ensuite présenté comme le pire des esclavages dans la mesure où il concerna l'ensemble des populations du Soudan français, notamment dans le cadre du travail forcé. Il n'aurait fait finalement que se substituer aux autres formes d'esclavage en imposant de nouveaux maîtres, le pouvoir colonial.

Dans certaines mémoires locales, Modibo Keita a été retenu comme celui qui a aboli l'esclavage (Berndt 2008 : 292). Mais ces mémoires correspondent plus à une histoire nationale reconstruite et réappropriée par les nobles, adhérant au nouveau régime de Modibo Keita, qu'à une mémoire locale de la fin de l'esclavage partagée avec les anciens esclaves. En entretiens, les descendants d'esclaves ont tous déclaré, ceci même quand leur famille n'avait jamais quitté le village des maîtres, que c'étaient les Blancs qui avaient aboli l'esclavage, sans évoquer à aucun moment la question de l'indépendance⁶². Les années 1960 connurent certes une nouvelle vague « d'émancipation » grâce au discours socialiste du nouvel État indépendant malien⁶³, cependant l'occultation de la mémoire de l'esclavage interne perdura et empêcha la libération de la parole des anciens esclaves.

L'histoire de la traite négrière est désormais enseignée dans les écoles maliennes : tout un trimestre y est consacré. Mais la traite interne n'est aucunement abordée dans les manuels scolaires⁶⁴.

*

Comme le rappelle Araujo (2009), les mémoires de l'esclavage sont multiples. Même au sein d'une même région ou d'un même village, elles sont articulées différemment selon les circonstances de leur production et de leur restitution. Dans cet article, j'ai tenté d'analyser les articulations complexes entre les différentes mémoires dans la région de Kayes, en analysant en particulier la mémoire de l'esclavage dans des villages où, du fait de l'histoire particulière de leur fondation suite à des révoltes contre les anciens maîtres, on peut considérer que l'émancipation a vraiment fonctionné. Il est intéressant de constater pourtant que même dans ces villages « rebelles », cette mémoire tend actuellement à disparaître. Cette disparition est sans doute causée par le fait que la mémoire de l'esclavage n'est jamais devenue un marqueur identitaire dans ces villages, sauf dans le cas de Bangassi-Liberté. L'enregistrement officiel de la mémoire est souvent conditionné par les possibilités de réception de cette parole : si la société dans son ensemble n'est pas prête à entendre ces mémoires, si les autorités font comprendre aux personnes concernées qu'il est inconvenant d'en parler, pourquoi alors revendiquer cette mémoire au-delà du niveau infra-officiel, au risque que celle-ci se perde au fil des générations ?

L'espace politique public colonial et postcolonial ne s'est jamais prêté à la

commémoration de la fin de l'esclavage interne car les conditions de l'abolition coloniale et sa réaffirmation postcoloniale n'ont pas permis que le stigmate de l'esclavage disparaisse. Pour les descendants d'aujourd'hui, reconnaître dans l'espace public des phénomènes de résistance dont ils devraient pouvoir être fiers revient à reconnaître leur origine servile dans des sociétés où prévaut toujours une idéologie des nobles qui définit ce qu'est une société d'hommes libres. Nous sommes donc devant des mémoires en train de disparaître. Des villages ont déjà disparu, les populations se dispersent, et les gens ayant connu cette époque disparaissent. Si certains ont transmis la mémoire de cette période à leurs enfants, leurs enfants ne l'ont que rarement fait à leur tour. Certes, quelques villages ont pu devenir des « lieux de mémoire », mais beaucoup pourraient aussi devenir définitivement des « lieux d'oubli » si ni l'espace public ni les historiens ne prennent le relais et contribuent à terme à les intégrer à l'histoire officielle de la région. Je serais tentée ici de dire qu'étant donné le contexte colonial et postcolonial, la disparition des mémoires de l'esclavage était sans doute finalement la seule possibilité d'une « vraie disparition de l'esclavage ».

BIBLIOGRAPHIE

- ALPERS, E. A., CAMPBELL, G. & SALMAN, M., 2009, *Slavery and Resistance in Africa and Asia*, London, Routledge.
- ARAUJO, A. L., 2007, « Political Uses of Memories of Slavery in Republic of Benin », *History in Focus*, 12, <<http://www.history.ac.uk/ihr/Focus/Slavery/articles/araujo.html>>.
- 2009, « Introduction : The Slave Past in the Present », in A. L. ARAUJO (ed.), *Living History : Encountering the Memory of the Heirs of Slavery*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing : 1-7.
- AWAD, M., 1966, *Report on Slavery*, New York, United Nations publication.
- BATHILY, A., 1989, *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, L'Harmattan.
- BERNDT, J., 2008, *Closer than your Jugular Vein : Muslim Intellectuals in a Malian Village, 1900, to the 1960s*, Ph. D. thesis, Evanston, Northwestern University.
- BOUCHE, D., 1968, *Les villages de liberté en Afrique noire française, 1887-1910*, La Haye, Mouton & Co.
- BURKE, T., 1989, « History as Social Memory », in T. BUTLER (ed.), *Memory : History, Culture and the Mind*, Oxford, Blackwell : 97-113.
- CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, 2005, « Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ? », Numéro thématique, R. BOTTE (dir.), XLV (3-4), 179-180.
- CATELL, M. G. & CLIMO, J. J., 2002, « Introduction : Meaning in Social Memory and History : Anthropological Perspectives », in J. J. CLIMO & M. G. CATELL (eds.), *Social Memory and History : Anthropological Perspectives*, Walnut Creek, Altamira Press : 1-36.

- CLARK, A. F., 1999, *From Frontier to Backwater. Economy and Society in the Upper Senegal Valley (West Africa), 1850-1920*, Lanham-New York-Oxford, University Press of America.
- COLLIN, M., 2008, « Les Rébellions de 1837-1838 : un traumatisme collectif », *Conférence GEPI du 25 mai 2008*, <<http://www.unites.uqam.ca/gepi/publication.Collin.html>>.
- COOPER, F., 2002, « Conflict and Connection : Rethinking Colonial African History », in D. LUDDEN (ed.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, London, Wimbledon Publishing Company : 256-303.
- COQUERY-VIDROVITCH, C., 1999, « Lieux de mémoire et occidentalisation », in J.-P. CHRÉTIEN & J.-L. TRIAUD (dir.), *Histoire d'Afrique : Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 377-388.
- 2006, « Préface » à l'ouvrage de D. KONATÉ, *Travail de mémoire et construction nationale au Mali*, Paris, L'Harmattan : 5-34.
- DE BRUIJN, M. & PELCKMANS, L., 2005, « Facing Dilemmas : Former Fulbe Slaves in Modern Mali », *Canadian Journal of African Studies*, 39 (1) : 69-95.
- DEUTSCH, J.-G., 2003, « Absence of Evidence is No Proof : Slave Resistance under German Colonial Rule in East Africa », in J. ABBINK, M. DE BRUIJN & K. VAN WALRAVEN (eds.), *Rethinking Resistance. Revolt and Violence in African History*, Leiden-Boston, Brill : 170-187.
- DIOUF, S. A. (ed.), 2003, *Fighting the Slave Trade : West African Strategies*, Athens, Ohio University Press.
- GLASSMAN, J., 1995, *Feast and Riot : Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*, Portsmouth, NH, Heinemann.
- GUEYE, M., 2000, « Les mémoires oubliées de l'esclavage », in M.-C. ROCHMANN (dir.), *Esclavage et abolition : Mémoires et systèmes de représentation*, Paris, Karthala : 83-98.
- HALBWACHS, M., 1957, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France.
- HUBBELL, A., 2001, « A View of the Slave Trade from the Margin : Souroudougou in the Late Nineteenth-Century Slave Trade of the Niger Bend », *The Journal of African History*, 42 (1) : 25-47.
- INSTITUT PÉDAGOGIQUE NATIONAL, BAMAKO, 1986 *Histoire, classe de 6^e*, Paris, Larousse Afrique.
- JOURNAL DES AFRICANISTES, 2000 « L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale », numéro thématique, R. BOTTE (dir.), 70 (1-2).
- DE KERSAINT-GILLY, F., 1924, « Essai sur l'évolution de l'esclavage en Afrique occidentale française. Son dernier stade au Soudan français », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, 9 : 469-478.
- KLEIN, M. A., 1989, « Studying the History of those Who Would Rather Forget : Oral History and the Experience of Slavery », *History in Africa*, 16 : 209-217.
- 1998, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2009, « Slave Descent and Social Status in Sahara and Sudan », in B. ROSSI (ed.), *Reconfiguring Slavery : West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press : 26-44.
- KLEIN, M. A. & ROBERTS, R., 1980, « The Banamba Slave Exodus of 1905 and the Decline of Slavery in the Western Sudan », *The Journal of African History*, 21 : 375-394.
- KONATÉ, D., 2006, *Travail de mémoire et construction nationale au Mali*, Paris, L'Harmattan.

KOPYTOFF, I. & MIERS, S., 1977, « African "Slavery" as an Institution of Marginality », in S. MIERS & I. KOPYTOFF (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, The University of Wisconsin Press : 3-81.

LE GOFF, J., 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard.

MANCHUELLE, F., 1989, « Slavery, Emancipation and Labour Migration in West Africa : The Case of the Soninke », *The Journal of African History*, 30 (1) : 89-106.

– 1997, *Willing Migrants : Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, Athens, Ohio University Press.

NIANE, D.-T., 2000, « La guerre des Mulâtres (1860-1880) : un cas de résistance à la traite négrière au Rio Pongo », in M.-C. ROCHMANN (dir.), *Esclavage et abolition : Mémoires et systèmes de représentation*, Paris, Karthala : 73-82.

NORA, P., 1984, « Entre Mémoire et Histoire : La problématique des lieux », in P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire, tome 1 : La République*, Paris, Gallimard : 23-43.

PANDEY, G., 2000, « Voices from the Edge : The Struggle to Write Subaltern Histories », in V. CHATURVEDI (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso : 281-299.

PERSON, Y., 1968, 1970, 1975, *Samori, une révolution Dyula*, 3 tomes, Dakar, IFAN.

PETERSON, B., 2005, *Transforming the Village : Migration, Islam and Colonialism in French Southern Mali (West Africa), 1880-1960*, Ph. D. Dissertation, New Haven, Yale University.

– 2008, « History, Memory and the Legacy of Samori in Southern Mali, c. 1880-1898 », *Journal of African History*, 49 : 261-279.

REINHARDT, C., 2008, [2006] *Claims to Memory : Beyond Slavery and Emancipation in the French Caribbean*, New York-Oxford, Berghahn.

RICŒUR, P., 2004, *Memory, History, Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press.

RODET, M., 2007, « Migrants in French Sudan : Gender Biases in the Historiography », in T. FALOLA & N. AFOLABI (eds.), *Trans-Atlantic Migration. The Paradoxes of Exile*, New York, Routledge : 165-168.

– 2009, *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal (1900-1946)*, Paris, Karthala.

ROSSI, B., 2009a *Reconfiguring Slavery : West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press.

– 2009b, « Without History ? Interrogating "Slave" Memories in Ader (Niger) », Paper presented at the Conference *Tales of Slavery : Narratives of Slavery, the Slave Trade and Enslavement in Africa*, University of Toronto, May 20-23 2009.

SCHMITZ, J., 2009, « Islamic Patronage and Republican Emancipation : The Slaves of the Almaami in the Senegal River Valley », in B. ROSSI (ed.), *op. cit.* : 85-115.

SCOTT, J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.

SPIVAK, G. C., 1988, « Can the Subaltern Speak ? », in C. NELSON & L. GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan : 271-313.

SZPOCINSKI, A., 2009, « Histoire et mémoire sociale », in I. NDAYWEL È NZIEM & E. MUDIMBE-BOYI (dir.), *Images, mémoires et savoirs : Une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Karthala : 223-230.

THIOUB, I., 2005, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », in I. MANDÉ & B. STEFANSON (dir.), *Les Historiens africains et la mondialisation*, Paris, Karthala : 271-292.

VANSINA, J., 1985, *Oral Tradition as History*, London, James Currey.

NOTES

1. Samba Kanouté, Bouillagui, 25/01/2009.
2. Sur les guerres de Samori, voir en particulier PERSON (1968, 1970, 1975) et PETERSON (2005).
3. À cause des guerres internes, l'Afrique de l'Ouest connut dans la seconde moitié du XIX^e siècle un trafic sans précédent d'esclaves dont les principales régions pourvoyeuses furent le sud du Mali, notamment le Wassoulou et la région de Sikasso, en particulier dans les années 1880-1890 quand les guerres de Samori ravagèrent ces régions (KLEIN 1989 : 213-214 ; HUBBELL 2001 : 27 ; PETERSON 2005 : 4-6). La mémoire de ces guerres est encore très présente dans le Wassoulou (PETERSON 2008). Une grande partie de ces esclaves furent vendus au Sénégal, et en particulier dans le bassin arachidier sénégalais, mais une partie non moins négligeable fut également absorbée par la région de Kayes, en particulier par le Guidimakha soninké dont les habitants étaient très impliqués dans les traites internes (MANCHUELLE 1989 : 91).
4. Le décret du 12 décembre 1905 interdit officiellement la traite en Afrique occidentale française et l'aliénation de la liberté d'autrui (*Journal officiel de l'Afrique occidentale française* du 6 janvier 1906, n° 53, p. 17).
5. Ces études se sont en particulier intéressées à la persistance de catégories telles que « maîtres » et « esclaves » dans le contexte africain contemporain. Plusieurs numéros spéciaux de revues ont été consacrés à ces questions : *JOURNAL DES AFRICANISTES* (2000) ; *CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES* (2005). On peut également noter l'excellent ouvrage collectif dirigé par ROSSI (2009a).
6. Les révoltes contre l'esclavage en Afrique sont encore peu connues tandis qu'elles ont été beaucoup plus étudiées pour le continent américain, la plus célèbre étant celle de l'île de Saint-Domingue qui fut à l'origine de la République d'Haïti à la fin du XVIII^e siècle. Cependant, depuis une quinzaine d'années, les recherches sur les résistances et les rébellions en Afrique contre la traite transatlantique et l'esclavage intra-africain se multiplient, en particulier grâce à l'histoire orale et au travail sur les mémoires locales des traites, voir notamment : ALPERS, CAMPBELL & SALMAN (2009), DEUTSCH (2003), DIOUF (2003), GLASSMAN (1995), NIANE (2000), PETERSON (2008).
7. Les sources utilisées dans ce travail pour analyser les mémoires locales de l'esclavage consistent en des témoignages oraux, des expériences personnelles vécues et/ou (non) transmises, qui ont été dans certains cas conscientisées à l'échelle collective pour devenir des mémoires collectives et être intégrées dès lors à l'histoire générale d'un groupe donné. Ces mémoires collectives peuvent cependant être contestées au sein d'une même communauté par d'autres mémoires individuelles et familiales. J'utilise donc le terme de « mémoires locales » qui incluent toutes les formes de mémoires, dominantes ou alternatives, au sein d'un groupe donné. Ces mémoires locales, même contradictoires,

n'en font pas moins autorité au sein des communautés concernées puisqu'elles sont restituées par le chef du village ou par des « vieux » qui sont considérés par la communauté comme des détenteurs officiels d'un savoir historique étendu.

8. Les villages de liberté datent des premières campagnes au Soudan et sont créés, dans un premier temps, pour accueillir les esclaves évadés des pays « ennemis ». Une fois le pays colonisé, ils commencent à accueillir tous les esclaves qui s'échappent de chez leurs maîtres, en particulier les esclaves mal traités. Mais jusqu'à la circulaire de 1901, ceux-ci sont régulièrement rendus à leur propriétaire lorsque celui-ci les réclame dans les trois mois suivant leur arrivée au village de liberté.

9. Archives nationales du Mali (ANM) Koulouba (FA) 1 E 201 : Correspondance affaires politiques — Cercle de Kayes. 22 mars 1899. Lettre n° 120.

10. L'administration coloniale rédigeait des certificats de liberté qui devaient servir de preuve de libération.

11. Moussa Diarra, Bougarila, 14/02/2009.

12. Sega Diarra, Bougarila, 14/02/2009 ; Koma Traoré, Maméri, 28/02/2009.

13. L'un des villages en ruine avait un cimetière d'au moins une quinzaine de tombes visibles.

14. Moussa Diarra, Bougarila, 14/02/2009.

15. Ils se sont sans doute installés dans les villages fondés suite à l'abolition de l'esclavage aux pieds des collines de Maméri par Moussa Niambaly, ancien tirailleur venu de Médine (Koma Traoré, Maméri, 28/02/2009 ; Moussa Diarra, Bougarila, 14/02/2009). BOUCHE (1968 : 260) indique que Maméri est mentionné comme village de liberté dans les archives coloniales en 1908.

16. Sega Diarra, Bougarila, 14/02/2009.

17. Voir notamment ANM Koulouba (FA) 1 E 134 : États numériques des villages de liberté. Cercle de Kayes. 1894-1909.

18. CAOM FM Affpol 159 : Rapport politique trimestriel. Haut-Sénégal-Niger. 4^e trimestre 1918.

19. Doro Traoré, Bangassi-Liberté, 18/02/2009.

20. ANM Koulouba (FR) 1 E 19 : Rapport politique et de tournée. Cercle de Kayes. 3^e trimestre 1921.

21. Sur le retour et la réinstallation des anciens esclaves dans le cercle de Bougouni, voir PETERSON (2005).

22. La population esclave dans la région de Kayes au tournant du siècle représentait de 40 à 60 % de la population totale selon les zones. Voir les rapports sur la captivité de 1894 et 1904 pour la région de Kayes dans le dossier ANS GGAOF (FA) K 14.

23. CAOM mf GGAOF (FA) 2 G 8/1 : Rapport politique trimestriel. Haut-Sénégal-Niger. 1^{er} trimestre 1908.

24. ANS GGAOF (FM) 21 G 127/1(108) : Rapport annuel sur la question de l'esclavage. Soudan français. Mars 1924.

25. ANM Koulouba (FA) 1 E 44 : Rapports politiques mensuels. Cercle de Kayes. Mars et octobre 1909 ; CAOM GGAOF (FA) 2 G 10/16 : Rapport d'ensemble. Haut-Sénégal-Niger. 1910.

26. ANM Koulouba (FA) 1 E 19 juillet : Rapports politiques mensuels et semestriels. Cercle de Kayes. Juillet 1929 ; 3^e trimestre 1929 ; 1^{er} et 3^e trimestre 1931.
27. Archives privées de la famille Dian Diakité à Kayes, carnet de chef, 1937.
28. ANM Koulouba (FA) 1 E 19 : Rapport politique trimestriel. Cercle de Kayes. 3^e trimestre 1934.
29. ANM Koulouba (FA) 1 E 19 : Rapport politique trimestriel. Cercle de Kayes. 3^e trimestre 1934.
30. ANS GGAOF (FM) 21 G 127/1(108) : Rapport annuel sur la question de l'esclavage. Soudan français. Mars 1924.
31. Les archives mentionnent une récolte déficitaire suite à l'hivernage de 1931 à Sélifély. ANM Koulouba (FA) 1 E 19 : Rapport politique trimestriel. Cercle de Kayes. 2^e trimestre 1932.
32. Soma Diakité et Illo Diakité, Bangassi-Nangou, 15/02/2009.
33. Boulaye Konaté, Bouillagui, 25/01/2009.
34. Bangassi-Nangou et Bangassi-Liberté sont désormais des quartiers de la commune rurale de Bangassi.
35. Il y aurait eu deux morts d'après le jugement du tribunal du 2^e degré de Kayes (archives du cercle de Kayes, registre des jugements du tribunal du 2^e degré de Kayes, non classé), mais trois (deux femmes et un garçon) selon Doro Traoré (Bangassi-Liberté, 18/02/2009).
36. ANM Koulouba fonds récent (FR) 1 E 19 : Rapport politique. 1^{er} trimestre 1932. Kayes.
37. Archives du cercle de Kayes, registre des jugements du tribunal du 2^e degré de Kayes, non classé.
38. Doro Traoré, Bangassi-Liberté, 18/02/2009.
39. Doro Traoré, Bangassi-Liberté, 18/02/2009.
40. Archives du cercle de Kayes, registre des jugements du tribunal du 2^e degré de Kayes, non classé.
41. Male Kanouté, Mamadou Keïta, Moussa Sidibé, Bokédiamby, 24/01/2009.
42. Kani Couloubaly, Bokédiamby, 25/01/2009.
43. Pamara Kanouté, Bokédiamby, 25/01/2009.
44. ANM Koulouba (FA) 1 E 19 : Rapport politique trimestriel. Cercle de Kayes. 2^e trimestre 1934.
45. Soma Diakité et Illo Diakité, Bangassi-Nangou, 15/02/2009.
46. Boulaye Konaté, Bouillagui, 25/01/2009.
47. Doro Traoré, Bangassi-Liberté, 18/02/2009.
48. Male Kanouté, Bokédiamby, 24/01/2009 ; Kani Couloubaly, Bokédiamby, 25/01/2009.
49. Pamara Kanouté, Bokédiamby, 25/01/2009.
50. Soma Diakité et Illo Diakité, Bangassi-Nangou, 15/02/2009.
51. Il est possible que les esclaves aient réussi à obtenir l'appui de Famara Mokodé contre les nobles de Oumare Fara à cause des nombreuses rivalités et luttes de pouvoir dans la région à l'époque. Les rapports politiques des années 1920 insistent sur « l'anarchie » régnant dans le canton et le refus par les chefs de village de toute autorité et leur

opposition farouche à la nomination d'un chef de canton. ANM 1 E 19 : Rapports politiques mensuels et trimestriels. 1927-1929.

52. Suite à l'abolition de l'esclavage (dont l'annonce fut largement diffusée par l'administration coloniale dans les villages de la région), une majorité d'esclaves resta dans les villages des maîtres. Si une partie d'entre eux arrêtaient progressivement de travailler sur les champs des anciens maîtres, ils continuèrent cependant à pratiquer les « coutumes », c'est-à-dire les tâches dévolues aux esclaves lors des cérémonies comme ramener du bois et préparer la cuisine pour les femmes ou couper et préparer la viande pour les hommes. Dia Diakité, Diema, 14/06/2008 ; Tako Dabo, Lany Tounka, 19/10/2008 ; Boulaye Konaté, Bouillagui, 25/01/2009 ; Samba Kanouté, Bouillagui, 25/01/2009 ; Male Kanouté, Bokédiamby, 24/01/2009 ; Kani Couloubaly, Bokédiamby, 25/01/2009 ; Soma Diakité et Illo Diakité, Bangassi-Nangou, 15/02/2009 ; Kani Sawané, Tambaoura-Kama, 22/02/09.

53. Tako Dabo, Lany Tounka, 19/10/2008 ; Kani Couloubaly, Bokédiamby, 25/01/ 2009.

54. Conférence *Finding the African Voice : Narratives of Slavery and Enslavement*, Bellagio, 24-27 septembre 2007 ; Conférence *Tales of Slavery : Narratives of Slavery, the Slave Trade and Enslavement in Africa*, University of Toronto, 20-23 mai 2009.

55. Je ne donne pas ici le nom de la personne interrogée car la question de l'esclavage n'a pas été directement abordée avec elle pendant l'entretien.

56. Les chevaux ont toujours été considérés dans la sous-région comme des biens de prestige que seuls les nobles et les riches pouvaient s'acheter.

57. Roi en bambara.

58. Adietou Siby, Marena-Diombougou, 16/10/2008.

59. La majeure partie des personnes interrogées étaient les enfants ou les petits-enfants de personnes prises en esclavage.

60. Boulaye Konaté, Bouillagui, 25/01/2009 ; Male Kanouté, Bokédiamby, 24/01/ 2009.

61. Doro Traoré, Bangassi-Liberté, 18/02/2009.

62. Dia Diakité, Diema, 14/06/2008 ; Tako Dabo, Lany Tounka, 19/10/2008 ; Boulaye Konaté, Bouillagui, 25/01/2009 ; Samba Kanouté, Bouillagui, 25/01/2009 ; Male Kanouté, Bokédiamby, 24/01/2009 ; Kani Couloubaly, Bokédiamby, 25/01/ 2009 ; Soma Diakité et Illo Diakité, Bangassi-Nangou, 15/02/2009 ; Kani Sawané, Tambaoura-Kama, 22/02/09.

63. Gara Cissoko, Koundian, 12/10/2008 ; Bambo Cissoko, Kéniéba, 14/10/2008 ; Tiemoko Cissoko, Dialafara, 15/10/2008.

64. Voir notamment le livre d'histoire pour la classe de 6^e (1^{ère} année du collège), datant de 1986 et toujours utilisé actuellement dans les classes du Mali, dans lequel il est question des empires ouest-africains et des grands résistants à la pénétration française mais où il n'est pas fait mention par exemple de comment Samori se procurait ses armes ou recrutait son armée (INSTITUT PÉDAGOGIQUE NATIONAL 1986).

RÉSUMÉS

Résumé

Cet article confronte les documents d'archives coloniales de la fin de l'esclavage dans la région de Kayes (Mali) aux mémoires locales des villages fondés entre 1895 et 1935 par des esclaves à la suite de révoltes contre les nobles. L'administration coloniale qui ne voulait pas reconnaître l'héritage de l'esclavage dans la région est relativement silencieuse sur ces révoltes et la fondation de ces villages. Les mémoires locales dans les villages « rebelles » nous révèlent en réalité des processus complexes d'affranchissement en dehors ou en marge des cadres coloniaux de l'abolition. De plus, alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que ces révoltes laissent une empreinte durable dans l'histoire régionale, certains de ces villages sont en train de devenir des « lieux d'oubli » de l'histoire de l'esclavage, faute d'espace public régional et national réceptif à la restitution de ces mémoires.

Abstract

This article confronts archival documents of the end of slavery in the region of Kayes (Mali) with local memories of villages which were founded by slaves between 1895 and 1935 following slave revolts against the nobility. The colonial administration was never willing to recognize the legacy of slavery in the region and remained therefore relatively silent regarding slave revolts and the foundation of these villages. The local memories of the “rebel” villages reveal complex processes of emancipation on the margins or outside of the official colonial channels of abolition. Moreover, while one could have expected that these revolts become milestones of the regional history, some of these villages are currently becoming “places of forgetting” as the regional and national public space has never been responsive to the transmission of these memories.

INDEX

Mots-clés : Mali, Soudan français, Kayes, abolition, esclavage, mémoire, rébellion

Keywords : Mali, French Sudan, Kayes, Abolition, Slavery, Memory, Rebellion

AUTEUR

MARIE RODET

Hertha Firnberg, Département d'études africaines, Université de Vienne, Autriche.