

Commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie. Les droits des citoyens noirs et l'histoire des esclaves d'origines européennes

M'hamed Oualdi

▶ **To cite this version:**

M'hamed Oualdi. Commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie. Les droits des citoyens noirs et l'histoire des esclaves d'origines européennes. Esclavages & post-esclavages / Slaveries & Post-Slaveries, 2021, 4, 10.4000/slaveries.3989 . hal-04084230

HAL Id: hal-04084230

https://sciencespo.hal.science/hal-04084230

Submitted on 27 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



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

Esclavages & Post-esclavages
Slaveries & Post-Slaveries

4 | 2021
Lire et narrer le post-esclavage

Commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie. Les droits des citoyens noirs et l'histoire des esclaves d'origines européennes

Commemorating the abolition of slavery in Tunisia. The rights of black citizens and the history of slaves of European origin

Conmemorar la abolición de la esclavitud en Túnez. Derechos de los ciudadanos negros e historia de los esclavos de origen europeo

Comemorar a abolição da escravidão na Tunísia. Os direitos dos cidadões negros e a história dos escravos de origem europeia

M'hamed Oualdi

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/slaveries/3907
DOI : 10.4000/slaveries.3907
ISSN : 2540-6647

Traduction(s) :
Commemorating the abolition of slavery in Tunisia. The rights of black citizens and the history of slaves of European origin - URL : https://journals.openedition.org/slaveries/3989 [en]

Éditeur
CIRESC

Référence électronique
M'hamed Oualdi, « Commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie. Les droits des citoyens noirs et l'histoire des esclaves d'origines européennes », *Esclavages & Post-esclavages* [En ligne], 4 | 2021, mis en ligne le 10 mai 2021, consulté le 04 janvier 2023. URL : http://journals.openedition.org/slaveries/3907 ; DOI : https://doi.org/10.4000/slaveries.3907

Ce document a été généré automatiquement le 4 janvier 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie. Les droits des citoyens noirs et l'histoire des esclaves d'origines européennes

Commemorating the abolition of slavery in Tunisia. The rights of black citizens and the history of slaves of European origin
Conmemorar la abolición de la esclavitud en Túnez. Derechos de los ciudadanos negros e historia de los esclavos de origen europeo
Comemorar a abolição da escravidão na Tunísia. Os direitos dos cidadões negros e a história dos escravos de origem europeia

M'hamed Oualdi

Cette recherche a été financée par le Conseil de la recherche européenne sous le programme de recherche et d'innovation de l'Union européenne Horizon 2020 (Grant Agreement No. 819353).



Ce papier a été présenté dans une version antérieure lors du séminaire de Jocelyne Dakhlia : « Histoire et sciences sociales en révolution : un paradigme tunisien ? », le 28 mai 2019. L'auteur remercie les participants et notamment Cécile Vidal pour leurs questions et commentaires.

1 Ils sont tous deux assis à converser poliment dans un de ces palais de la République tunisienne. Tous deux clairs de peau. D'un côté, dans ses costumes de président octogénaire, feu Muhammad Béji Caïd Essebsi. À sa droite, Raoudha Labidi, présidente de l'Institut national de lutte contre la traite des personnes. Tous les deux échangent poliment, dans un dialogue filmé par les services de la présidence le jour où est annoncée la décision officielle de faire du 23 janvier la date de commémoration de

l'abolition de l'esclavage. Dans l'histoire de la Tunisie, c'est en effet le 23 janvier 1846 que le souverain de l'époque, le gouverneur de la Tunisie ottomane, Ahmed Bey, a signé un décret qui, pour lutter contre les mauvais traitements que des maîtres faisaient subir à des esclaves noirs (*al-Sawdān*), autorisait ces mêmes esclaves à obtenir des actes d'affranchissement auprès de notaires postés dans trois principaux lieux de culte musulmans à Tunis (LARGUÈCHE 1990 : 64-66 ; MONTANA 2013 : 97).

2 Cette volonté présidentielle de commémoration n'est pas un acte isolé : elle a été précédée de l'inscription, en 2017, dans le registre « mémoire du monde » de l'Unesco, de documents officiels rédigés sous le même règne d'Ahmed Bey entre 1841 et 1846 afin d'interdire la traite et l'affranchissement des esclaves noirs. Mais de manière notable, dans la vidéo officielle précédant l'annonce de cette commémoration annuelle, le président tunisien n'a pas rencontré un seul des citoyen·ne·s noirs tunisien·ne·s qui ont, tels que Saadia Mosbah, milité pour cette inscription de l'abolition dans la mémoire nationale et qui furent les premier·ère·s à organiser des cérémonies de souvenir de cet événement historique.

3 Plus intéressant encore, et par une certaine ironie de l'histoire, la trajectoire familiale du feu président Caïd Essebsi est pour partie liée à l'histoire de l'esclavage en Tunisie. Son nom de famille, Caïd Essebsi, réfère en langue arabe à une fonction de service, celle de « garde de la pipe » (*al-sabsī*) ou de maître de cérémonie de la consommation de tabac. Un des aïeuls du président tunisien, un esclave d'origine sarde converti à l'islam, Ismā'īl Qā'id al-Sabsī, aurait occupé cette fonction domestique, au XIX^e^ siècle, au service de la dynastie des beys ou gouverneurs de la province ottomane de Tunis[1].

4 Cet article confronte cette nouvelle politique de mémoire de la fin de l'esclavage à une histoire graduelle et très lente de la fin des esclavages en Tunisie. « Esclavages » au pluriel car au cours du XIX^e^ siècle, dans la province ottomane de Tunis comme ailleurs dans l'Empire ottoman, en plus des esclaves africains, des maîtres avaient à leur disposition des captif·ve·s chrétien·ne·s ainsi que des esclaves latins et caucasiens convertis à l'islam (mamelouks et odalisques). Or ce sont les captif·ve·s chrétien·ne·s venus d'Europe occidentale qui furent les premiers esclaves collectivement libérés dans les années 1810, bien avant les esclaves caucasiens convertis à l'islam, et bien avant les esclaves africains – dont la traite se poursuivit sous des formes clandestines jusqu'aux premières décennies du XX^e^ siècle. Ce qui m'intéresse à travers le choix de la commémoration du décret de 1846, c'est la manière dont la fin de l'esclavage des Africains de l'Ouest et de l'Est devient centrale pour une mémoire d'État et une mémoire civique, tandis que, parallèlement, les autres esclavages de chrétiens latins et de Caucasiens qu'ont connus la Tunisie et d'autres terres musulmanes sont désormais passés à l'arrière-plan de ces politiques de commémoration – sans toutefois être ignorés.

5 L'insistance en termes de mémoires et de commémorations sur l'une des formes de l'esclavage, en l'occurrence sur l'esclavage des Africains, et l'effacement d'autres esclavages ne sont pas propres à la Tunisie. En France par exemple, la mémoire des esclaves galériens musulmans du sud de la Méditerranée n'est jamais célébrée officiellement[2]. Et dans le contexte tunisien comme dans d'autres contextes, l'accent porté sur la souffrance des esclaves africains fait sens dans une société où les descendant·e·s d'esclaves, mais aussi de migrant·e·s libres africain·e·s, sont encore et toujours discriminé·e·s et maintenu·e·s dans des positions subalternes.

6 Le présent article cherche à explorer toutes les possibilités qui s'offriraient aux militant·e·s des droits des citoyen·e·s noir·e·s tunisien·ne·s si l'on considérait ladite « abolition » de l'esclavage des Africains au regard d'autres fins d'asservissements d'Européens. Cet article a donc une première finalité méthodologique. Il entend démontrer que si nous considérons ensemble l'esclavage des Africains et celui des Européens, contrairement à l'usage dans l'historiographie de l'esclavage au Maghreb et dans l'Empire ottoman (MRAD DALI 2005 ; OUALDI 2011 ; EL HAMEL 2013), nous pouvons tout d'abord dénaturaliser et surtout historiciser les catégories de « Noir » et de « Blanc », et comprendre sur un temps long les transformations des catégorisations raciales en Tunisie. J'entends ici les concepts de race et de racialisation dans la lignée de la *critical race theory*, à l'évidence non comme des faits objectifs, mais comme des catégories construites et manipulées par des sociétés, notamment à des fins de domination et dans des stratégies de distribution inégalitaire des ressources (DELGADO & STEFANCIC 2017 : 9). En langue arabe et dans les usages locaux, le plus souvent, ces catégories n'opposent pas explicitement « Noirs » et « Blancs ». Elles sont souvent employées dans une acception juridique. Elles opposent des *aḥrār* (*hurr* au singulier : hommes ou femmes libres ou pures, bien souvent clair·e·s de peaux) à des *'abīd* (« esclaves ») et à des *wuṣfān* (*wuṣīf* au singulier en dialecte tunisien : terme qui est le plus souvent utilisé et qui réfère à un serviteur ou à un domestique) (SCAGLIONI 2020). Mais l'action militante de citoyen·ne·s tunisien·ne·s contre le racisme et en faveur de l'égalité des droits des citoyen·ne·s noir·e·s, formulée aussi bien en langue arabe qu'en français, contribue aussi à promouvoir la catégorie des Blancs, à la différence de celle des Noirs dans les débats tunisiens, et à mettre au jour une domination des institutions étatiques par une élite à la peau claire. Cette action militante contribue, ce faisant, à une nationalisation de la condition des citoyen·ne·s noir·e·s qui, jusque-là, avaient surtout développé des récits d'origine et des revendications à des échelles locales (AHMED 2007).

7 Cet article a une seconde finalité. Il est aussi conçu pour entrer en dialogue avec les revendications des militant·e·s noir·e·s tunisien·ne·s afin de questionner, et peut-être de subvertir, l'un des sens que les autorités tunisiennes voudraient donner à la commémoration de l'esclavage à partir du décret de 1846. Du point de vue du pouvoir en place, l'instauration d'une journée de commémoration de l'abolition de l'esclavage peut correspondre à de nombreux enjeux politiques : lutte sincère contre le racisme ; reconnaissance d'inégalités ; démocratisation d'une mémoire civique... Mais l'un des objectifs majeurs de cette politique de commémoration serait aussi de présenter encore et toujours la Tunisie comme un phare de la modernité, une soi-disant « exception » dans le monde arabo-musulman (DAKHLIA 2011 *versus* MASRI 2017). Selon les nombreuses déclinaisons de cette exception, il s'agirait de perpétuer l'administration provinciale tunisienne des années 1840 comme un État qui aurait aboli l'esclavage deux ans avant que la France ne s'engage sur ce chemin en 1848. Ce n'est donc pas un hasard si la présidence tunisienne a décidé d'orienter la mémoire d'État et la mémoire civique autour de ce décret promulgué par Ahmed Bey. Le règne de ce gouverneur (1837-1855) est souvent décrit comme une période de mise en place d'intenses réformes militaires, juridiques et sociales d'inspiration ottomane et européenne, dont fait partie le décret d'abolition de l'esclavage. Ce règne ne serait qu'une des nombreuses illustrations d'un « réformisme éclairé » : autrement dit, l'idée sous-jacente, toujours à discuter, est celle d'une Tunisie qui aurait été modernisée par une élite instruite et ouverte sur l'Occident.

8 Ce motif du « réformisme éclairé » est un fil rouge dans l'historiographie de la Tunisie, un des principes d'action majeurs voire un des motifs narratifs essentiels que les différents gouvernants brandissent pour expliquer leur action ou la justifier, que ce soit du temps des réformes ottomanes ou pendant la période postrévolutionnaire, en passant par les temps coloniaux (HIBOU 2009). En annonçant la commémoration du décret de 1846, le président Béji Caïd Essebsi voulait ainsi démontrer à une audience intérieure et à la communauté internationale la capacité des élites à transformer le pays, à accorder des droits sur un temps long. Pour leur part, les militant·e·s noir·e·s tunisien·ne·s ont voulu commémorer la promulgation du décret de 1846 pour des raisons bien différentes : plutôt que d'honorer un esprit réformiste tunisien, comme l'analyse l'historienne Inès Mrad Dali, ces militant·e·s entendaient rappeler que l'esclavage est – je cite – un « *facteur historique incontournable* pour comprendre la situation actuelle des Noirs tunisiens, sans être pour autant perçu ou vécu comme [un] élément fondateur de leur présence en Tunisie » (MRAD DALI 2015 : 77 ; je souligne).

9 Dans cet article, nous voulons mettre en valeur une autre manière – peut-être plus subversive – de penser cette commémoration d'abolition de l'esclavage : commémorer officiellement l'esclavage des Africains et des Européens rappellerait aux descendant·e·s d'esclaves latins et caucasiens (et peut-être au président Caïd Essebsi si son ascendance est confirmée) qu'ils ont partagé une même condition de subalternité dans le passé. La macule de l'esclavage s'est, par la suite, estompée dans le cas des descendant·e·s d'esclaves européens. Aujourd'hui, leur situation sociale est souvent largement meilleure que celle des descendant·e·s africain·ne·s. De fait, la décision de l'ancien président Caïd Essebsi, éclairée au prisme d'autres traites, souligne involontairement le fort contraste qui existe de nos jours entre les situations sociales d'afro-descendant·e·s et celles des euro-descendant·e·s ; et le constat de ce fort contraste conforte ce qui fonde nombre des combats des militant·e·s noir·e·s tunisien·ne·s : l'idée d'une forte distinction entre Noirs et non-Noirs, et l'idée d'un racisme structurel qu'il faut désormais regarder en face (LTIFI 2020).

10 Pour aboutir à ces principaux arguments de l'article, je resituerai, dans une première partie, la question de la commémoration de l'esclavage dans le contexte de l'émergence de revendications civiques plus larges portées par des militant·e·s noir·e·s en Tunisie depuis la révolution de 2011. Ces revendications ont été façonnées par les transformations profondes qu'ont connues les communautés noires, de même que l'ensemble de la société tunisienne depuis la décolonisation des années 1950. Dans un second temps, j'élargirai la réflexion aux cas des fins d'esclavages des captif·ve·s chrétien·ne·s et des esclaves hommes et femmes convertis à l'islam : les mamelouks et les odalisques (*jawārī*, au singulier *jāriya*, en arabe).

11 Pour la première partie, je m'appuierai sur une série de travaux récents, novateurs et stimulants : ceux d'I. Mrad Dali sur les communautés noires libres et non libres dans la Tunisie du XIX^e^ siècle et de la période coloniale (MRAD DALI 2014) ; les recherches de Stéphanie Pouessel sur l'africanité, la question de l'unité et de la diversité dans la société tunisienne postcoloniale (POUESSEL 2013b) ; les écrits et productions iconographiques de Maha Abdelhamid, Amel El Fargi, Moutaa Amin Elwaer (2017), ainsi que les recherches de Marta Scaglioni (2017, 2020) sur les engagements militants et les transformations des communautés noires du sud de la Tunisie et des migrant·e·s ouest-africains après la révolution de 2011.

De nouvelles catégories raciales au lendemain de la révolution tunisienne ?

12 Tous les chercheurs que je viens de citer ont bien montré qu'il y avait quelque chose de nouveau dans les revendications brandies par les militant·e·s noir·e·s tunisien·ne·s au lendemain de la révolution, au sein d'au moins trois associations : « Adam pour l'égalité et le développement » fondée en 2011 et dissoute à l'été 2013 ; M'nemty (« Mon rêve » en arabe) créée en mai 2013 ; « Aqaliyet » dédiée à la défense de « diverses minorités » (MRAD DALI 2015 : 65). Ces militant·e·s ont voulu et réussi, d'une certaine manière, à imposer une nouvelle conversation sur les catégories raciales au sein du corps civique tunisien. Pour la première fois depuis la révolution de 2011, les nombreuses paroles et actes racistes quotidiens dans la société et perpétués par des agents de l'État ont été dénoncés ouvertement par des marches, des slogans et pancartes, dans des débats sur les réseaux sociaux (ABDELHAMID 2018b : 350, 355). Pour la première fois, des manifestations ont été organisées pour que ce racisme soit puni par la loi, d'abord en militant pour l'adoption d'un article très explicite à ce sujet dans la nouvelle constitution (MRAD DALI 2015 : 71). Et de la même manière, parmi l'ensemble de ces revendications, pour la première fois, l'idée d'une commémoration de l'abolition de 1846 a été promue.

13 Ces revendications sont nées – et cela a aussi été très bien analysé par S. Pouessel et I. Mrad – dans un nouveau contexte démocratique alors que, partout, étaient débattues les nouvelles formes de représentation au sein des assemblées constituantes et législatives postrévolutionnaires, et qu'était expérimenté et encore espéré un temps de citoyenneté « réelle », après des décennies de régimes autoritaires et de citoyenneté en grande partie confisquée de la période coloniale aux années 2000. Dans ce nouveau système institutionnel, les citoyen·ne·s et activistes noir·e·s tunisien·ne·s ont dénoncé leur faible représentation dans les nouvelles institutions et dans les médias, alors qu'ils constitueraient 10 à 15 % de la population, sans compter ceux qu'ils appellent les métis (MRAD DALI 2015 : 73 ; ABDELHAMID, EL FARGI & ELWAER 2017 : 10). Nombre de ces activistes et figures de proue de ces mouvements sont des femmes (POUESSEL 2012 : 5 ; MRAD DALI 2015 : 66 ; ABDELHAMID 2018a : 6) – ce qui ajoute à cette question de la représentation nationale et de la subalternité, celle de l'intersectionnalité et de la représentation en termes de genre.

14 Les militant·e·s réclament aussi une plus grande visibilité médiatique au nom de l'égalité civique. Ils récusent fermement toutes les catégorisations qui les définiraient en référence à l'esclavage, telles que *'abīd*, *wuṣfān* (« esclave noir ») ou qui, par des diminutifs soi-disant affectueux tels que *kaḥlūsh*, *shūshān* ou *kaḥlūsha* (« petit noir », « petite noire ») qui les minorisent (ABDELHAMID, EL FARGI & ELWAER 2017 : 29, 45). Des citoyen·ne·s entament aussi des actions en justice pour changer leurs noms de famille et effacer des composantes de leur nom qui rappelleraient le passé servile de leurs ascendants (LTIFI 2020)[3]. Sur une pancarte tenue par un citoyen noir et photographiée par Lotfi Ghariani, un manifestant le rappelle : « Pas d'esclaves, pas de serviteurs, nous sommes tous des Tunisiens libres » (*lā 'abīd, lā wasfān, kul-nā Twansa aḥrār*) (ABDELHAMID, EL FARGI & ELWAER 2017 : 54). Et dans une interview, Saadia Mosbah, présidente de l'association M'nemty (« Mon rêve »), le clame haut et fort dans les deux langues : « je suis une citoyenne tunisienne / *anā Tūnsiyya, muwāṭina tūnsiyya*[4] ». Cette lutte contre le

racisme est menée parallèlement et solidairement avec les efforts des ressortissant·e·s africain·ne·s (migrant·e·s, réfugié·e·s, étudiant·e·s) pour dénoncer les actes de racisme dont ces dernier·ère·s sont aussi victimes au quotidien (SCAGLIONI 2017 : 3, 13).

Un terreau prérévolutionnaire

15 Si l'éclosion d'un nouveau régime de représentation démocratique est à l'origine d'une nouvelle expression militante, les revendications portées après la révolution ont une histoire plus ancienne. Comme d'autres mouvements sociaux tunisiens, celui des citoyen·ne·s noir·e·s de Tunisie a pour terreau la Tunisie prérévolutionnaire. Ainsi que l'a montré S. Pouessel, au cours des années 2000, des groupes musicaux locaux se forment, de rap, de reggae et de *dub*, qui font référence à des racines africaines et à une culture panafricaine (POUESSEL 2012 : 77). Parallèlement, le chanteur Slah Mosbah témoigne du racisme dont il a été victime dans les médias grand public. À compter de 2003, les Tunisiens ou pour le moins les habitants de Tunis côtoient dans leur quotidien les quelque deux mille employés en majorité sub-sahariens de la Banque africaine de développement (POUESSEL 2013a : 167, 181). Dans les journaux *Le Temps* et *Tunis Hebdo*, paraissent des articles de Hajer Ajroudi et Zouhour Harbaoui dénonçant des actes racistes contre des citoyen·ne·s noir·e·s et des ressortissant·e·s d'Afrique subsaharienne (POUESSEL 2012 : 84, 86).

16 Plus en profondeur et de manière tout à fait déterminante, bien avant les années 2000, dans des communautés villageoises du sud du pays, malgré de nombreux obstacles, des Tunisien·ne·s noir·e·s n'ont cessé de vouloir améliorer leur situation à force d'éducation et de durs labeurs dans les champs, et en migrant en France. Comme l'ensemble des citoyen·ne·s, malgré de nombreuses difficultés, ils ont encouragé leurs descendant·e·s à mener de longues études, jusqu'à l'université. Ces transformations sociales en profondeur, l'anthropologue Geneviève Bédoucha les a notamment observées dans la région du Djerid, il y a plus d'un demi-siècle maintenant, au début des années 1970 (BÉDOUCHA 1987). Mohammed Jouili (2012) a abouti à un constat comparable dans la région de Kébili à la fin des années 1990. Ces transformations sociales – encore une fois soumises à de fortes contraintes, et malgré un difficile accès à l'éducation pour les plus modestes des citoyen·ne·s noir·e·s – sont fondamentales car elles permettent de comprendre dans quelles conditions des citoyen·ne·s noir·e·s de Tunisie ont formulé de nouvelles revendications politiques, et ont voulu transformer les catégories raciales en usage en Tunisie, ainsi que la mémoire de l'esclavage.

17 Nombre de ces militant·e·s sont issus de communautés méridionales qui ont souvent pensé leur appartenance à des villages, des quartiers, des tribus, des lignages, à travers des récits d'origine qui ont été mis en valeur et analysés par de nombreux chercheurs – c'est le cas, notamment, de Mohamed Jouili et Maha Abdelhamid. Le plus souvent, ces récits d'origine expliquaient et continuent à justifier la présence de communautés noires dans telle ou telle localité par la protection d'un fondateur de tribu ou bien encore d'un saint protecteur. Ces récits avaient aussi pour but de légitimer l'accès de ces communautés à des ressources locales et/ou à rationaliser leurs positions subalternes. Or nous émettons l'hypothèse – qui resterait à vérifier – qu'avec les mutations profondes de la période coloniale voire postcoloniale – telles que l'urbanisation, l'éducation d'une partie des descendant·e·s de communautés noires et la valeur progressivement moindre des biens fonciers –, la portée explicative de ces récits

d'origine, leur valeur légitimatrice ou d'assignation à des rôles locaux ont pu s'affaiblir partiellement (LTIFI 2020). Plus que ces récits d'origine, ce qui devient déterminant pour ces militant·e·s, ce sont les catégories d'appartenance nationale, l'appartenance à une communauté civique tunisienne et, en conséquence, les débats sur la mémoire collective et les représentations historiques nationales.

La nationalisation d'une communauté noire et de ses revendications

18 Par leurs revendications et par leur inscription dans et hors des communautés du Sud, les militant·e·s pour les droits des citoyen·ne·s noir·e·s ont contribué d'une certaine manière à une nationalisation des questions auxquelles ces communautés avaient à faire face. Des militant·e·s tunisois·es ont posé la question de la mémoire de l'esclavage, alors que ce type de questionnement n'est pas approuvé par tous les citoyen·ne·s noir·e·s, notamment dans les communautés du Sud. Au lendemain de la révolution de 2011, comme l'a démontré I. Mrad Dali, ces activistes ont aussi mis en avant la figure d'un héros national de défense des communautés du Sud sous la présidence de Habib Bourguiba : Slim Marzoug, militant nationaliste, né le 2 mars 1928 à Gabès, ayant fait ses études à Paris, s'estimant maltraité par le pouvoir bourguibien, aurait tenté de soulever les habitants du village d'El Mdou, près de Gabès, durant les années 1962-1963, avant d'être interné dans l'hôpital psychiatrique de La Manouba, près de Tunis, pendant 35 ans (MRAD DALI 2015 : 65 ; ABDELHAMID 2018b : 347).

19 La forte inscription dans une histoire nationale, la revendication d'une représentation équitable dans le corps civique et d'une commémoration de l'esclavage sont aussi liées à la circulation de nouvelles recherches universitaires sur le passé de ces communautés et sur l'identité africaine dans le milieu des militant·e·s : je pense aux travaux d'I. Mrad-Dali et de S. Pouessel. Ces deux chercheuses ont noué des relations notables avec les milieux associatifs, avec des militant·e·s et également avec des chercheurs tels que Maha Abdelhamid, animatrice de la page Facebook « Assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur » créée deux mois après le déclenchement de la révolution (POUESSEL 2016 : 6).

20 Toutefois, à une inscription civique et nationale, à une prise en compte des revendications locales des communautés du Sud, s'ajoutent des références à des débats globaux sur la condition des Noirs et des commémorations de l'esclavage dans le monde. Les militant·e·s tunisien·ne·s font référence aux combats des leaders afro-américains Martin Luther King et Malcolm X, mais ils ont aussi d'autres sources d'identification (SCAGLIONI 2017 : 3). Certes, ils se réfèrent au continent africain et se situent dans une quête d'Afrique comme alternative à l'appartenance islamique, telle que perçue par S. Pouessel (2012 : 14), mais ils saisissent bien les dimensions variables de cette africanité. Entre 2012 et 2019, la page Facebook « Assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur » a ainsi établi des liens avec les questions de racisme contre les Noirs au Maroc. Les contributeurs de cette page, notamment Maha Abdelhamid, ont aussi salué le choix du Québec, qui a institué le mois de février comme mois de l'histoire des Noirs (*black history month*). Ils ont fait mention de la stérilisation des Éthiopiens en Israël et se sont inspirés, comme l'a montré I. Dali Mrad, de l'activisme noir brésilien[5].

21 Les travaux cités dans cette première partie permettent de comprendre la montée des revendications et les reformulations de catégories raciales, dans le contexte de lentes et

profondes mutations sociales parmi les citoyen·ne·s noir·e·s de Tunisie et leurs communautés d'origine. Ils ouvrent la voie à un élargissement de la question des catégorisations raciales et des commémorations de l'esclavage dans la Tunisie et mettent en perspective le passé de cet esclavage avec l'histoire d'autres traites dans ce pays et, par voie de conséquence, le sort des afro-descendant·e·s avec celui des descendant·e·s d'esclaves européens.

Au miroir de l'esclavage des Européens

22 Au XIX^e^ siècle, au temps de l'abolition, Tunis est une province de l'Empire ottoman à la croisée de l'Afrique de l'Ouest, du monde européen et du Proche-Orient ottoman. Les trafiquants d'esclaves y font venir des esclaves africains, mais aussi des captif·ve·s de confession chrétienne issus de différentes régions d'Europe et notamment des terres italiennes. Ils achètent et convoient du cœur de l'Empire, d'Anatolie, des esclaves hommes (qu'on appelle alors des « mamelouks ») et des esclaves femmes (des « odalisques ») d'origines caucasienne, géorgienne, grecque et balkanique qu'ils convertissent à l'islam et qui, depuis, ont fait souche en Tunisie.

23 Or, au cours de ce même XIX^e^ siècle, ces trois types d'esclavages (celui des Africains, des captif·ve·s chrétien·ne·s, et des mamelouks et odalisques) n'ont pas du tout connu la même postérité. Le premier groupe – celui des captif·ve·s chrétien·ne·s venus des rives nord de la Méditerranée occidentale – disparaît de la province de Tunis et de l'ensemble du Maghreb à partir du milieu des années 1810, à la suite d'offensives militaires européennes et britanniques, notamment à la suite de l'expédition de lord Exmouth en 1816. C'est bien avant l'esclavage des femmes et hommes ouest-africains, qui ne prend progressivement fin que dans l'entre-deux-guerres voire après la Seconde Guerre mondiale au nord du Maghreb. Si bien que ces captif·ve·s chrétien·ne·s qui se chiffraient par centaines durant toute la période moderne se font très rares à partir des années 1820 et 1830. De fait, le souvenir de ce type d'esclavage est beaucoup plus éloigné que celui des Ouest-Africains.

24 Avec la colonisation française de l'Algérie voisine à partir de 1830, et la mise en place de réformes juridiques et politiques dans l'ensemble de l'Empire ottoman, notamment dans les provinces de Tunis et de Tripoli, le statut juridique des chrétien·ne·s d'Europe occidentale s'améliore. Non seulement ils ne peuvent plus être asservis, mais ils disposent désormais de protections juridiques et du droit d'acquérir en bonne et due forme des terres et des immeubles. C'est à ce moment précis que les populations italiennes et plus généralement du sud de l'Europe occidentale fournissent un nombre considérable de pêcheurs, artisans, manouvriers, domestiques que les administrations coloniales françaises en Algérie et en Tunisie tentent de franciser et de mobiliser pour une exploitation des terres et autres ressources locales. Au terme de la période coloniale, ces colons d'origine latine, francisés au Maghreb dans la première moitié du XX^e^ siècle, quittent en grand nombre la Tunisie et les autres pays du Maghreb lors des indépendances des années 1950 et du début des années 1960 : en grande partie vers la France pour l'Algérie, la Tunisie et la partie centrale du Maroc, et vers l'Italie dans le cas de la Libye.

25 Au terme de ces épisodes tumultueux, qui pourrait encore, sur le territoire tunisien et plus largement au Maghreb, porter cette mémoire très lointaine d'un esclavage chrétien qui a laissé place à une migration de colons latins ? D'autant que cet esclavage

chrétien a longtemps été instrumentalisé à des fins polémiques par un certain nombre d'historiens occidentaux qui soutenaient l'impérialisme européen. Durant la période coloniale, ces historiens ont vu dans les captif·ve·s, soit des victimes d'une soi-disant « tyrannie » ottomane, d'une « cruauté musulmane », soit d'illustres pionniers, les précurseurs des colons et des hommes et femmes qui ont apporté des savoirs européens nouveaux au Maghreb (dans le cas, par exemple, de Pierre Grandchamp). Plus récemment, après les attentats du 11 septembre à New York, l'historien américain Robert Davis a repris ce dossier des captif·ve·s dans son livre intitulé *Christian Slaves, Muslim Masters* pour insister sur le fait que les Européens n'étaient pas les seuls impliqués dans la traite, que des musulmans furent aussi esclavagistes, et qu'ils ont qui plus est asservi des Européens (DAVIS 2003).

26 Dans un contexte d'islamophobie galopante, la question de la commémoration de l'esclavage en Tunisie peut toujours être brandie dans le monde occidental par des extrémistes ou des suprémacistes, afin de dénoncer l'esclavage des chrétien·ne·s en terres musulmanes. Mais ces revendications seraient extérieures aux sociétés maghrébines et notamment tunisienne. Elles auraient en conséquence peu d'effet sur la mémoire étatique et civique de l'abolition dans ce pays.

Ceux qui se sont hissés au sommet de la société tunisienne

27 Un autre groupe d'esclaves, celui des mamelouks et odalisques (des esclaves convertis à l'islam venus des rives nord de la Méditerranée et du Caucase), nous semble plus déterminant que celui des captif·ve·s chrétien·ne·s pour penser la commémoration de l'esclavage dans la Tunisie postrévolutionnaire et considérer les revendications des citoyen·ne·s noir·e·s de Tunisie. Et ce pour au moins trois raisons. D'une part, ces mamelouks et odalisques ont fortement contribué à l'édification d'un État tunisien durant la période ottomane et jusqu'au début du XX^e^ siècle, durant les premières décennies de la colonisation. Des mamelouks ont en effet exercé de hautes fonctions administratives et militaires tandis que certaines odalisques furent des épouses de dignitaires et de princes, enfantant pour ces hommes et assurant la survie de dynasties et maisonnées de notables. D'autre part, tout comme les figures d'esclaves africains dans les grandes villes de Tunisie, les figures de mamelouks et de concubines employés dans les grandes maisonnées de notables tunisiens ont disparu tardivement dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle avec la fin progressive des traites d'esclaves venant du Caucase. Enfin, alors que les sujets noirs du pays étaient maintenus dans des communautés distinctes dans le sud du pays, les descendant·e·s de mamelouks et de concubines se sont fondu·e·s dans la société tunisienne ; désormais, ils ne se distinguent que peu des autres citoyen·ne·s non-noir·e·s.

28 Pourtant, dans les archives de l'État tunisien des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, les esclaves hommes et femmes n'étaient pas définis comme « blancs » ou « européens » : ils étaient cependant distingués explicitement des autres esclaves qui auraient été qualifiés de « noirs ». Les secrétaires qui rédigeaient les registres financiers, les chroniques historiques et les lettres administratives faisaient référence aux mamelouks et aux odalisques non pas en fonction de leur couleur de peau mais de leurs origines respectives (*nisba* en arabe). Les documents en langue arabe évoquaient ainsi Ramdhān le Génois (al-Jinwī), Muṣṭafā le Géorgien (al-Qurjī) ou bien encore des al-Muralī (c'est-à-dire venant de Morée en Grèce)… Ces mêmes archives administratives établissaient

aussi des différences entre les esclaves, distinguant par exemple des hommes et femmes originaires du Bornou.

29 La séparation entre serviteurs d'origines européennes et africaines reposait en fait sur le choix de tel ou tel synonyme d'« esclave » et de « serviteur » en langue arabe : le terme *mamlūk* (« celui qui est possédé ») n'était que très rarement employé pour des esclaves et serviteurs africains. Il l'était davantage pour des esclaves venus du monde latin et du Caucase. En revanche, un autre terme, *'abd* (*'abīd* au pluriel) était plus spécifiquement réservé aux esclaves noirs. De même, le terme *khādim* (« serviteur ») servait bien souvent d'euphémisme pour se référer à un eunuque. Par ailleurs, les esclaves noirs occupaient le plus souvent, à l'exception de quelques eunuques, des positions subalternes à celles des mamelouks et odalisques de diverses origines latines et caucasiennes.

30 Plus que des dénominations respectives, ce qui a progressivement séparé les esclaves noirs des mamelouks et odalisques, c'est surtout l'inscription des uns et des autres, et de leurs descendant·e·s respectif·ve·s, dans la société tunisienne durant les périodes ottomane et coloniale. Certains mamelouks et certaines odalisques qui avaient de modestes positions sociales de domestiques, de cuisiniers, n'ont pu laisser de trace dans les archives après leur affranchissement. Aujourd'hui encore, passé la première génération des pères et mères, il serait très difficile de reconstituer leur lignage. D'autres mamelouks et odalisques promus par leurs maîtres·ses ont acquis des positions sociales importantes à partir des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles : premiers ministres, généraux, administrateurs ; ou bien concubines des principaux personnages de l'État. Au XIX^e^ siècle, des sujets libres musulmans pouvaient encore se moquer des origines serviles de tel ou tel notable mamelouk. Mais au fur et à mesure, les mamelouks, odalisques et leurs descendant·e·s ont mis à distance cette macule servile. Ils ont davantage mis en valeur leur ancienne appartenance à une notabilité et à un service d'État. Ils se sont fondus dans une majorité que le nationalisme arabe anticolonial a définie comme arabe et musulmane, à partir des années 1920, dans un contexte de domination française.

31 À côté du cas du président Caïd Essebsi, suivant cette logique de distinction, on pourrait aussi citer les cas des descendant·e·s de Ṣāḥib al-Ṭābi' : ce nom renvoie en arabe à la fonction de « garde des sceaux » occupée par de nombreux mamelouks. De manière intéressante, une descendante de Ṣāḥib al-Ṭābi' (Nawfel) a étudié récemment les *stambali* (rites de possession exécutés par des populations noires en Tunisie ; POUESSEL 2012 : 82), tandis qu'une autre descendante (SEBAÏ 2007) a livré une biographie de son aïeul, Muṣṭafā Ṣāḥib al-Ṭābi', figure mamelouk respectée par les membres de la dynastie des beys Husaynites à la fin des années 1850. Ce phénomène de notabilisation et de mise à distance d'origines serviles était encore plus visible durant la période coloniale. Les dossiers de candidature de descendant·e·s de mamelouks à des fonctions dans l'administration coloniale entre les années 1890 et les années 1930 montrent que ces descendant·e·s ne cherchaient pas seulement à être recruté·e·s dans les rangs de l'administration locale et coloniale (OUALDI 2014). Certains fils de familles mamelouks se sont aussi engagés parmi le mouvement réformiste des Jeunes Tunisiens dans les années 1910 ou dans les rangs du premier parti nationaliste tunisien : c'est le cas de Mongi Slim, descendant du général Slim, un mamelouk d'origine grecque. Mongi Slim a été négociateur de l'autonomie interne et de l'indépendance, puis ministre et diplomate dans la Tunisie postcoloniale.

32 Les descendant·e·s de mamelouks sont logiquement moins intéressé·e·s par la commémoration d'une abolition de l'esclavage – ou bien par la collaboration de certains d'entre eux avec l'administration coloniale. Ils prennent place dans l'histoire du pays en fonction de leur contribution à l'édification d'une nation tunisienne et selon le récit performatif de l'exception tunisienne, c'est-à-dire selon l'idée qu'une élite éclairée, ouverte au monde occidental, aurait toujours réussi à réformer le pays. D'ailleurs, une des figures du panthéon national ou de cette mythologie de la réforme n'est autre qu'un mamelouk d'origine circassienne : Khayr al-Din al-Tunisī, vizir ou premier ministre réformateur du pays de 1873 à 1877, soit quatre ans avant la colonisation du pays par la France, représenté aujourd'hui sur les billets de 20 dinars (ABASSI 2012). De manière tout à fait marquante, l'intégration plus que contrastée de ces groupes aux différentes strates de la société tunisienne, plus encore le rapport distinct de ces groupes à la mémoire de l'esclavage, et plus généralement à l'édification d'une nation tunisienne, confirme donc sur un temps long, sur près de trois siècles, le constat dressé encore aujourd'hui d'un traitement différencié des Tunisiens en fonction de leur couleur de peau.

Les traces de l'esclavage dans une société multiculturelle

33 Il y aurait un autre enseignement, peut-être plus politique, à tirer de cette comparaison des expériences serviles africaine et mamelouk. Tout en ayant conscience d'une histoire plurielle de l'esclavage[6], les militant·e·s noir·e·s, nous l'avons vu, ont restreint, pour de bonnes raisons, la question de la commémoration à l'esclavage des Africains. Mais il faudrait aussi se demander s'il n'est pas dans l'intérêt des militant·e·s noir·e·s tunisien·ne·s d'appeler à une commémoration des esclavages des Africains et des Européens convertis afin de rappeler à une partie, même restreinte, de l'élite et de la bourgeoisie tunisienne qu'elle partage avec eux une même expérience historique d'asservissement. À travers des discussions certes délicates sur le passé servile des uns et des autres, cela permettrait à des citoyen·ne·s noir·e·s de savoir ou de rappeler qu'ils ne sont pas tous descendant·e·s d'esclaves, comme l'a montré I. Mrad Dali, mais que d'autres, non-noir·e·s et perçu·e·s comme faisant partie de l'élite (*khāṣṣa*), sont quant à eux·elles issu·e·s de milieux serviles…

34 Le dernier enseignement que l'on pourrait tirer de cette comparaison a trait à la question de l'unité et de la diversité de la société et de la nation tunisienne. Les historiens de la Tunisie moderne et contemporaine (notamment Lucette Valensi ou Habib Kazdaghli) ont mis en valeur l'idée d'une Tunisie précoloniale mosaïque, diversifiée, avec une présence juive et chrétienne. Selon ce type d'interprétation, la Tunisie aurait perdu de ses couleurs et se serait uniformisée avec le départ en nombre des membres de ces minorités religieuses, à la suite des décolonisations et de la mise en place de régimes nationalistes et autoritaires. L'anthropologue S. Pouessel a récemment discuté et contesté de manière stimulante la valeur de ce motif historiographique. Elle a montré qu'en fait, ce cosmopolitisme n'a pas pris fin. Dans la Tunisie et le Maghreb postcoloniaux, ce cosmopolitisme se serait maintenu d'une part, par la reconnaissance de diversités intérieures, notamment d'une culture amazigh, mais aussi avec l'arrivée de migrant·e·s par les marges sud et du fait des nombreuses mobilités de migrant·e·s, travailleurs·ses, étudiant·e·s au sein et hors de la Tunisie (POUESSEL 2012 : 12). S.

Pouessel a aussi et surtout pointé tout ce qu'il y avait d'inégalitaire dans ce type de « cosmopolitisme ».

35 Revenir sur la pluralité de l'esclavage et sur son « cosmopolitisme » inégal au XIX^e^ siècle éclaire les manières dont ce passé de l'esclavage affecte encore cette diversité, modèle encore les hiérarchies sociales et les catégories raciales dans la Tunisie postcoloniale. Les revendications postrévolutionnaires des militant·e·s noir·e·s soulignent aussi la permanence de tensions entre nationalisation/urbanisation des appartenances et attachement à des communautés locales rurales et à leurs récits d'origine. Enfin, les revendications des militant·e·s pour une commémoration de l'esclavage, puis la décision officielle de commémoration démontrent la permanence des négociations entre des groupes d'intérêt et de défense de droits (comme les associations contre le racisme) et des représentants d'État qui, comme dans l'ancien régime prérévolutionnaire, investissent la notion de diversité, d'inclusion et de tolérance, notamment à des fins extérieures, pour donner au monde occidental une image de bonne gouvernance.

Conclusion : les étapes d'un combat

36 Dans ces interactions entre milieux activistes et gouvernants, les militant·e·s luttant contre le racisme antinoir, pourtant peu nombreux et, qui plus est, divisés entre plusieurs associations et plusieurs tendances (ABDELHAMID 2018a : 9), ont tout de même réussi à faire avancer leur cause en rendant officielle la commémoration de l'abolition, et en luttant pour faire passer une loi contre l'esclavage. Ils ont de ce point de vue été relativement plus entendus que les militant·e·s de la cause berbère ou amazigh.

37 Selon les distinctions établies dans les études critiques de la notion de race (*critical race theory*), ces militant·e·s ont d'abord opté pour un combat antiraciste qualifié d'« idéaliste », non pas parce que ce combat serait utopique ou irréaliste, mais plutôt parce que dans ce type d'antiracisme, ce qui importe, c'est un changement de langage. Cela signifie que les militant·e·s ont tout d'abord voulu lutter contre des discours et des catégories racistes, des manières de penser et d'agir. Selon cette logique, les militant·e·s tunisien·ne·s ont appelé à des journées de sensibilisation au racisme, à une réforme du programme d'éducation qui replacerait la Tunisie dans un contexte africain. Ils ont dénoncé la « séparation physique des élèves » noirs et non-noirs dans les transports scolaires du village d'El Gosba (MRAD DALI 2015 : 72).

38 Dans le contexte tunisien, même s'ils ont pu dénoncer un racisme structurel d'État, ces militant·e·s n'ont pu pleinement orienter leurs revendications vers les causes administratives économiques et sociales du racisme. Faire reconnaître l'existence d'un racisme contre les citoyen·ne·s noir·e·s au sein de l'opinion publique tunisienne était déjà une dure bataille. Il suffit d'ailleurs d'évoquer le sujet pour susciter de multiples réactions qui oscillent entre la nuance (l'idée que le rejet des ruraux est une des principales formes de racisme dans la Tunisie d'aujourd'hui) et le déni (l'idée que ce racisme serait « monté en épingle », qu'il faudrait rester une nation « unie » pour aller de l'avant). Brandir des revendications économiques et sociales en faveur des citoyen·ne·s noir·e·s pourrait être mal perçu dans un contexte économique qui est aussi difficile pour un ensemble de citoyen·ne·s ayant l'impression d'être traité·e·s comme des sujets voire comme des citoyen·ne·s de seconde zone. Dans ce combat contre le racisme, les militant·e·s noir·e·s comme d'autres groupes subalternes – on

peut ici penser aux habitants des régions marginalisées du centre ouest et du sud de la Tunisie – butent sur la question fondamentale de la distribution inégalitaire des ressources dans la Tunisie postrévolutionnaire.

BIBLIOGRAPHIE

ABASSI, Driss, 2012. « Les représentations de l'Afrique dans les manuels scolaires post-coloniaux en Tunisie », dans Stéphanie Pouessel, *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris / Tunis, Karthala / IRMC, p. 147-155.

ABDELHAMID, Maha, 2018a. « Les noirs tunisiens après la révolution de 2011. Retour sur les prémices d´un mouvement contre le racisme », *EuroMesco*, n° 84, p. 1-12. Disponible en ligne : https://www.euromesco.net/publication/les-noirs-tunisiens-apres-la-revolution-de-2011-retour-sur-les-premices-dun-mouvement-contre-le-racisme/ [dernier accès, février 2021]

ABDELHAMID, Maha, 2018b. « De la libération de la parole raciste à l'émergence d'un mouvement contre le racisme anti-noir », dans Amin Allal & Vincent Geisser, dir., *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS éditions, p. 343-356.

ABDELHAMID, Maha, Amel EL FARGI & Moutaa Amin ELWAER, 2017. *Être noir, ce n'est pas une question de couleur. Rapports d'enquête : les représentations du racisme chez les noirs de Tunisie (al-ʻUnṣurīya bayna al-ma'ta wa-al-mujtamaʻ wa-al-lawn : tamaththulāt al-ʻunṣurīyah ladā al-mutasākinīn al-sūd fī Tūnis)*, Tunis, Nirvana.

AHMED, Sara, 2007. « A phenomenology of whiteness », *Feminist Theory*, n° 8/2, p. 149-168.

BÉDOUCHA, Geneviève, 1987. *L'eau, l'amie du puissant. Une communauté oasienne du Sud-tunisien*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

DAKHLIA, Jocelyne, 2011. *Tunisie, le pays sans bruit*, Arles, Actes sud.

DAVIS, Robert C., 2003. *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan.

DELGADO, Richard & Jean STEFANCIC, 2017. « Introduction », dans Richard DELGADO & Jean STEFANCIC, *Critical Race Theory*, New York, NYU Press, p. 1-14.

EL HAMEL, Chouki, 2013. *Black Morocco. A History of Slavery, Race, and Islam*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.

JOUILI, Mohamed, 2012. « La revanche symbolique. Les frontières identitaires dans les oasis du Sud de la Tunisie », dans Stéphanie Pouessel, *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris / Tunis, Karthala / IRMC, p. 99-104.

LARGUÈCHE, Abdelhamid, 1990. *L'abolition de l'esclavage en Tunisie à travers les archives 1841-1846*, Tunis, Société tunisienne d'étude du XVIII[e] siècle.

LTIFI, Afifa, 2020. "Black Tunisians and the Pitfalls of Bourguiba's Homogenization Project," *POMEPS.org*. Disponible en ligne : https://pomeps.org/black-tunisians-and-the-pitfalls-of-bourguibas-homogenization-project [dernier accès, février 2021].

MASRI, Safwan M., 2017. *Tunisia. An Arab Anomaly*, New York, Columbia University Press.

MONTANA, Ismael Musah, 2013. *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Gainesville, University Press of Florida.

MRAD DALI, Inès, 2005. « De l'esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie », *Cahiers d'Études africaines*, nos 179-180, p. 935-956.

MRAD DALI, Inès, 2014. « Minorités noires et esclavage au XIXe siècle dans l'historiographie du Maghreb », *NAQD*, hors-série 3/2, p. 147-172.

MRAD DALI, Inès, 2015. « Les mobilisations des "Noirs tunisiens" au lendemain de la révolte de 2011 : entre affirmation d'une identité historique et défense d'une "cause noire" », *Politique africaine*, no 140/4, p. 61-81.

OUALDI, M'hamed, 2011. *Esclaves et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne.

OUALDI, M'hamed, 2014. « Provincializing and Forgetting Ottoman Administrative Legacies. Sons and Grandsons of Beys' Mamluks Facing French Administrators of Tunisia (1890s–1930s) », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, no 2/34, p. 418-431.

POUESSEL, Stéphanie (dir.), 2012. *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris / Tunis, Karthala / IRMC.

POUESSEL, Stéphanie, 2013a. « Racisme et cosmopolitisme au Maghreb : implantation à Tunis de la Banque africaine de développement et le renouveau de la perception de l'autre », *Maghreb et sciences sociales*, p. 167-185.

POUESSEL, Stéphanie, 2013b. « L'islam au Nord. Jeux de frontières Afrique/Maghreb à partir des étudiants subsahariens en filière arabisante et islamique à Tunis », *Cahiers d'Études africaines*, no 211/3, p. 571-594.

POUESSEL, Stéphanie, 2016. « The Democratic Turn in Tunisia. Civic and Political Redefinition of Canons of Cultural Diversity », *Nationalism and Ethnic Politics*, no 22/1, p. 50-70.

SCAGLIONI, Marta, 2017. « I Wish I Did Not Understand Arabic! Living as a Black Migrant in Contemporary Tunisia », *Shadows of Slavery in West Africa and Beyond. A Historical Anthropology*, p. 1-22.

SCAGLIONI, Marta, 2020. *Becoming the 'Abid. Lives and Social Origins in Southern Tunisia*, Milano, Ledizioni.

SEBAÏ, Nadia, 2007. *Mustapha Saheb Ettabaa. Un haut dignitaire beylical dans la Tunisie du XIXe siècle*, Carthage, Cartaginoiseries.

NOTES

1. De ce point de vue, la page Wikipedia n'est pas complétement fiable : l'auteur ou les auteurs confondent en un seul personnage, au moins deux mamelouks qui ont porté le nom d'Ismā'īl, notamment Ismā'īl Ṣāḥib al-Ṭābi' ou al-Sunnī qui n'était pas d'origine sarde.

2. Selon la remarque de Jocelyne Dakhlia : qu'elle en soit ici remerciée.

3. webdoc.france24.com/tunisia-slave-atig-name-society-family-name-change-obstacles/chapitre-2.html [dernier accès, février 2021].

4. www.youtube.com/watch?v=Lgel7UtnQhM&feature=share&fbclid=IwAR0cKfRBSzvRrE98aeUW9NVBDBadAVw79bcKh1tc5FxYAKdMNdelt7yYziU [dernier accès, février 2021].

5. « Le 20 novembre 2013, jour de la commémoration de la conscience noire au Brésil, sera ainsi repris comme un exemple à suivre par certaines activistes, telles que Saadia Mosbah. Des liens d'amitié et de collaboration importants se tisseront, en particulier dans le cadre du Forum social mondial de Tunis en 2013, puis, en 2015, entre les associations tunisiennes et des associations brésiliennes ou françaises, telles que Unegro, NegroNews ou encore le collectif Ausar (Associations unies et solidaires pour l'Afrique et sa renaissance). » (MRAD DALI 2015 : 79).

6. webdoc.france24.com/tunisia-slave-atig-name-society-family-name-change-obstacles/chapitre-1.html [dernier accès, février 2021].

RÉSUMÉS

Cet article confronte la politique de mémoire de l'esclavage dans la Tunisie post-révolutionnaire à une histoire graduelle, et très lente, de la fin des esclavages dans ce pays depuis le début du XIXe siècle. Il explore le choix de l'État tunisien de commémorer l'abolition de l'esclavage en Tunisie en référence à la promulgation d'un décret de 1846, et montre comment la fin de l'esclavage des Africains de l'Ouest et de l'Est est devenue un élément central dans la construction d'une mémoire civique.

Cet article s'appuie, dans une première partie, sur les travaux récents, novateurs et stimulants d'Inès Mrad Dali, Stéphanie Pouessel, Maha Abdelhamid et Marta Scaglioni sur les communautés noires de Tunisie. Il convoque, dans une seconde partie, d'autres travaux sur les captif·ve·s européen·ne·s et sur les mamelouks ou esclaves et serviteurs musulmans au Maghreb, souvent d'origine caucasienne.

La première partie resitue la commémoration de l'esclavage dans le contexte de revendications civiques portées par des militant·e·s noir·e·s en Tunisie depuis la révolution de 2011. Les transformations profondes qu'ont connues les communautés noires depuis la décolonisation des années 1950 ont façonné ces revendications. En effet, pour ces militant·e·s anti-racistes, ce qui est devenu déterminant, plus que les récits locaux qui visaient à expliquer voire à légitimer les positions subalternes de ces communautés – en particulier dans le sud du pays –, ce sont les catégories nationales d'appartenance à une communauté civique tunisienne et, en conséquence, les débats sur la mémoire collective et les représentations historiques de la nation.

La seconde partie élargit la réflexion aux captif·ve·s chrétiens et surtout aux esclaves, hommes et femmes, d'origine caucasienne convertis à l'islam (mamelouks et odalisques) dans la Tunisie du XIXe siècle. Cette partie montre que les descendant·e·s de captif·ve·s européens sont moins concernés par la commémoration d'une abolition de l'esclavage. Ils s'intègrent davantage à l'histoire du pays en fonction de leur contribution à l'édification d'une nation tunisienne et de son État. L'intégration plus que contrastée des descendant·e·s d'esclaves à la société tunisienne, et plus encore le rapport distinct de ces groupes à la mémoire de l'esclavage, confirment sur le

temps long, le constat dressé aujourd'hui d'un traitement différencié des Tunisiens en fonction de leur couleur de peau.
L'article conclut sur deux constats : les militant·e·s anti-racistes tunisien·ne·s ont voulu lutter contre des discours et des catégorisations racistes. Ils ont réussi, de ce point de vue, à faire avancer leur cause en rendant officielle la commémoration de l'abolition de 1846. Ils ont désormais à poser la question fondamentale et ardue de la distribution inégalitaire des ressources dans la Tunisie post-révolutionnaire.

This article contrasts a policy of commemoration of slavery in post-revolutionary Tunisia with the gradual and very slow history of the demise of slavery in this country since the beginning of the 19th century. It explores the choice of the Tunisian state to commemorate the abolition of slavery in Tunisia with reference to the promulgation of a decree enacted in 1846, and the way in which the end of West and East African slavery became central to civic memory in Tunisia.
The first part of the article is based on recent, innovative and stimulating scholarly research by Inès Mrad Dali, Séphanie Pouessel, Maha Abdelhamid and Marta Scaglioni on black communities in Tunisia. The second part relies on works on European captives and the Mamluks or Muslim slaves and servants of often Caucasian origin in the Maghreb.
The first section places the issue of the commemoration of slavery in the context of the emergence of civic claims from black activists in Tunisia since the 2011 Revolution. The profound transformations that black communities have undergone since decolonization in the 1950s have shaped these claims. Indeed, the categories of national belonging to a Tunisian civic community, and therefore the debates on collective memory and the historical representations of the nation, have become more decisive for these anti-racist activists than the narratives of local origins which aimed to explain or even legitimize the subordinate positions of these communities, especially in the south of the country.
The second section broadens the discussion to include Christian male and female captives and especially the cases of male and female slaves of Caucasian origin converted to Islam (Mamluks and Odalisques) in 19th-century Tunisia. This section shows that the descendants of European captives are less concerned with the commemoration of the abolition of slavery. Their role in the country's history is greater because of their contribution to the founding of the Tunisian nation and its state. The uneven integration of the descendants of slaves into Tunisian society, in addition to the separate relationship with the memory of slavery of these groups explain over a long period of time the presence today of the differential treatment of Tunisians on the basis of skin colour.
The article concludes with two observations: Tunisian anti-racist activists wanted to fight against racist discourses and categories. From this point of view, they succeeded in advancing their cause by giving official status to the commemoration of the abolition of 1846. Henceforth, the fundamental and difficult question of the unequal distribution of resources in post-revolutionary Tunisia remains to be asked.

Este artículo confronta la política de memoria de la esclavitud, en el Túnez posrevolucionario, con una historia gradual y muy lenta del fin de las esclavitudes en este país desde el inicio del siglo XIX. Explora la elección del Estado tunecino de conmemorar la abolición de la esclavitud en Túnez en referencia a la promulgación de un decreto de 1846, y muestra cómo el fin de la esclavitud de los africanos del oeste y del este del continente se volvió un elemento central en la construcción de una memoria cívica.
La primera parte de este artículo se basa en los trabajos recientes, innovadores y estimulantes de Inès Mrad Dali, Stéphanie Pouessel, Maha Abdelhamid y Marta Scaglioni sobre las comunidades negras de Túnez. La segunda parte hace referencia a otros trabajos sobre los cautivos europeos y sobre los mamelucos o esclavos y servidores musulmanes en Magreb, con frecuencia de origen caucásico.

La primera parte restituye la conmemoración de la esclavitud en el contexto de las reivindicaciones cívicas llevadas a cabo por militantes negros en Túnez desde la revolución de 2011. Las transformaciones profundas que conocieron las comunidades negras desde la descolonización de los años 1950 dieron forma a estas reivindicaciones. En efecto, para estos militantes antirracistas, más determinantes aún que los relatos locales que apuntaban a explicar e incluso a legitimar las posiciones subalternas de estas comunidades –en particular en el sur del país–, fueron las categorías nacionales de pertenencia a una comunidad cívica tunecina y, en consecuencia, los debates sobre la memoria colectiva y las representaciones históricas de la nación.
La segunda parte extiende la reflexión a las cautivas y a los cautivos cristianos, y sobre todo a los esclavos, hombres y mujeres, de origen caucásico convertidos al islam (mamelucos y odaliscas) en el Túnez del siglo XIX. Esta parte muestra que los descendientes de los cautivos europeos se sienten menos implicados por la conmemoración de la abolición de la esclavitud. Se integran en mayor medida a la historia del país en función de su contribución a la construcción de una nación tunecina y de su Estado. La integración, con muchos contrastes, de los descendientes de esclavos en la sociedad tunecina, y más aún la relación diferente de estos grupos con la memoria de la esclavitud confirman, en la larga duración, la constatación que se hace hoy de un tratamiento diferenciado de los tunecinos en función del color de piel.
El artículo concluye con dos constataciones: los militantes antirracistas tunecinos quisieron luchar contra discursos y categorizaciones racistas. Desde este punto de vista, lograron hacer avanzar su causa volviendo oficial la conmemoración de la abolición de 1846. De ahora en más deben plantear la cuestión fundamental y ardua de la distribución desigual de los recursos en el Túnez posrevolucionario.

Este artigo confronta a política de memória da escravidão na Tunísia pós-revolução com uma história gradual, e muito lenta, do fim da escravidão nesse país a partir do princípio do século XIX. Explora a escolha do Estado tunisiano de comemorar a abolição da escravidão na Tunísia referindo-se a promulgação de um decreto de 1846, e mostra como o fim da escravidão dos Africanos de Oeste e Este tornou-se um elemento central na construção de uma memória cívica.
A primeira parte deste artigo baseia-se nos trabalhos recentes, novadores e estimulantes de Inès Mrad Dali, Stéphanie Pouessel, Maha Abdelhamid e Marta Scaglioni sobre as comunidades negras de Tunísia. Convoca, numa segunda parte, outros trabalhos sobre os cativos europeus e os mamelucos ou escravos e servos muçulmanos no Magreb, muitas vezes de origem caucasiana.
A primeira parte restitue a comemoração da escravidão no contexto das reivindicações cívicas dos militantes negro.a.s na Tunísia desde a revolução de 2011. As transformações profundas que conheceram as comunidades negras a partir da descolonização dos anos 1950 moldaram essas reivindicações. De fato, para esses militantes anti-racistas, o que se tornou determinante, mais de que os relatos locais que visavam explicar e até legitimar as posições subalternas dessas comunidades — em particular no sul do país —, foram as categorias nacionais de pertença a uma comunidade cívica tunisiana e, portanto, os debates sobre a memória coletiva e as representações históricas da nação.
A segunda parte alarga a reflexão, considerando os cativos e cativas cristãos e sobretudo os escravos, homens e mulheres de origem caucasiana convertidos ao Islã (mamelucos e odaliscas) na Tunísia do século XIX. Esta parte mostra que os descendentes de cativos europeus encontram-se menos interessados pela comemoração de uma abolição da escravidão.
Estão mais integrados à história do país em função de sua contribuição para a edificação de uma nação tunisiana e de seu Estado. A integração mais contrastada dos descendentes de escravos na sociedade tunisiana, e ainda mais a relação distinta desses grupos com a memória da escravidão, confirmam na longa duração, a observação hoje em dia de um tratamento diferenciado dos Tunisianos em função de sua cor de pele.

O artigo conclue com duas observações : os militantes anti-racistas tunisianos quiseram lutar contra discursos e categorias racistas. Conseguiram, deste ponto de vista, fazer evoluir a sua causa, tornando oficial a comemoração da abolição de 1846. Devem hoje colocar a questão fundamental e difícil da distribuição desigual dos recursos na Tunísia pós-revolução.

INDEX

Palabras claves : Túnez, esclavitud, memoria, abolición, conmemoraciones, negros, blancos
Keywords : Tunisia, slavery, memory, abolition, commemoration, Blacks, Whites
Palavras-chave : Tunísia, escravidão, memória, abolição, comemorações, negros, brancos
Mots-clés : Tunisie, esclavage, mémoire, abolition, commémorations, Noirs, Blancs

AUTEUR

M'HAMED OUALDI

professeur d'histoire du Maghreb moderne et contemporain, Sciences Po-Paris (Centre d'histoire) / ERC Slavevoices, France