

Violence de l'esclavage, violence de la vérité

Réflexions sur la place de l'islam dans l'histoire de l'esclavage

à l'occasion de la série documentaire *Les routes de l'esclavage*, diffusée sur Arte le 1^{er} mai 2018.

Vincent Planel

Avertissement (29 mai 2018) :

Ce texte rassemble un certain nombre d'intuitions, élaborées au fil de l'écriture, sur un sujet dont je ne m'étais jamais emparé sérieusement - mais dont je sais depuis longtemps l'importance stratégique pour penser la situation actuelle des musulmans. La grande fresque documentaire d'Arte m'a beaucoup appris, et m'a donné un matériau sur lequel m'appuyer pour affirmer mes idées.

Mon texte comporte probablement un certain nombre d'exagérations grossières, qu'un historien pourra déceler, et probablement aussi beaucoup de lacunes : j'ai fait avec l'état de mes connaissances au temps t. En tirant la couverture, je pêche aussi sans doute par idéalisation de la civilisation musulmane et euphémisation de la condition d'esclave, mais c'est un exercice nécessaire au vu des circonstances. Ceci doit être lu d'abord comme un carnet de recherche, un témoignage de la manière dont je fonctionne seul à travers l'écriture, en essayant de construire des liens. La dernière partie est un récapitulatif, essentiellement rédigé aujourd'hui (29/5).

J'ai recollé les morceaux de manière à peu près organisée, en essayant de ne pas casser les mouvements de la pensée. À quels moments je ne fais qu'enfoncer des portes ouvertes ? À quels moments ce que j'écris mérite attention ? Je n'en ai pas vraiment idée. La forme peut être autant significative que le fond, et ma réflexion n'est aucunement achevée. Mais j'ai au moins la satisfaction d'avoir retrouvé, à l'épreuve de cette problématique, mes quelques certitudes personnelles quant à l'histoire du monde.

Introduction.....	2
Les prémisses religieuses de l'économisme.....	2
« L'esclavage doux » : faux débat et vraie question.....	5
Les intuitions d'un captif amoureux.....	5
Une civilisation de la caravelle ?.....	6
Remarque : civilisation et double contrainte (pistes).....	7
Une erreur de type logique.....	8
Retour sur la rébellion des Zanj (point de méthodologie critique).....	9
Conclusion sur « l'esclavage domestique ».....	10
Critique du documentaire et prolongements.....	11
622 : naissance et expansion de l'esclavage.....	11
L'amnésie de l'Europe : un problème épistémologique.....	13
De quoi la « transmission arabe d'Aristote » est-elle le nom ?.....	14
Les mamelouks, ou la « course aux armements » entre État islamique et Oumma.....	16
Chrétiens face aux développements civilisationnels islamiques.....	18
L'extranéité de l'État européen, ou le voilement du politique.....	18
REMETTRE DE L'ORDRE DANS LA STRUCTURE QUI RELIE.....	19
Les clés théologiques du débat.....	19
Aux sources islamiques de l'abolitionnisme européen (et de ses ambiguïtés).....	20
Conclusion sur l'islamophobie.....	22
La figure du passeur libyen.....	22
Le P.I.R : une stratégie de l'amnésie ?.....	23
ARGUMENTAIRE (reprise condensée).....	24
Post-scriptum (lien avec mon enquête au Yémen).....	26

Introduction

Aux lecteurs de Mediapart qui n'auraient pas encore visionné la série documentaire Les Routes de l'Esclavage (disponible en replay jusqu'au 29 juin) j'aimerais suggérer un acte de désobéissance civile : commencer par l'épisode 2, puis le 3, le 4, et finir par le 1. Cette série documentaire est suffisamment intelligente, alors faisons-lui cette *violence* : elle ne s'en portera que mieux.

→ À lire sur le [site de Mediapart](#)

Suite du texte :

Les prémisses religieuses de l'économisme

Les auteurs de la série documentaire ont voulu se fonder sur une approche économique de l'esclavage, dont les termes sont posés dans le premier épisode, dès la fin du générique :

« Ce qu'il faut bien comprendre concernant la traite des esclaves - et je dois toujours l'expliquer à mes étudiants américains, qui ont d'emblée tendance à l'envisager sous l'angle moral des droits de l'homme - je leur dis d'aborder la question d'un point de vue économique. Dans ce cas, ce qu'il faut se demander, c'est : d'où vient la demande de main d'œuvre, et quelle est la nature de cette demande. »

Edward Alpers, UCLA ([01:44](#))

Cette approche s'avère extrêmement pertinente dans les épisodes 2 à 4, autant que je puisse en juger. Mais elle a aussi pour effet d'enfermer l'histoire de l'esclavage sur elle-même : en validant les biais d'une pensée économiste, dont la suprématie s'est jouée précisément dans la traite négrière, elle enferme toute l'histoire du monde dans une dialectique de l'intérêt, de la damnation, et dans une promesse de libération toujours plus incertaine. Sans surprise, la confrontation avec l'islam donne lieu, dans le premier épisode, à des réaffirmations dogmatiques plus ou moins courroucées :

« On ne peut pas comprendre l'esclavage si on ne le lie pas intrinsèquement à la violence. C'est pour ça que l'esclavage doux, l'esclavage domestique, etc. - non, ce n'est pas sérieux. L'esclavage, c'est la négation de l'Être, et c'est la violence pour faire des esclaves. »

Catherine Coquery-Vidrovitch, Université Paris Diderot ([23:19](#))

Et juste avant :

« Souvent on nous dit qu'en Islam, l'esclavage était marqué par beaucoup de paternalisme, par une proximité très étroite entre l'esclave et son maître, et que l'esclave était toujours assuré, donc à la fin de sa vie, d'être affranchi, et intégré à la famille du maître. [Coupe insérée au montage] Là je crois qu'on est dans un faux débat quand on aborde la question à partir de ce biais-là, celui de la douceur de l'esclavage. »

Salah Trabelsi, Université Lumière Lyon 2 ([22:50](#))

« Comparaison n'est pas raison, je me rappelle que Charlemagne lui-même, le grand Charlemagne, avait proclamé la prohibition de la traite, l'esclavage. Mais ça n'a pas arrêté. Vous savez, les hommes sont les hommes... »

Doulaye Konaté, Université de Bamako ([31:34](#))

Si les sciences sociales doivent devenir un jour ce qu'elles prétendent être - à savoir l'arène laïque de la démocratie - il serait bon que les universitaires donnent l'exemple en assumant les

implications épistémologiques de leurs propres prémisses religieuses. Présenter l'esclavage comme un péché originel - fut-ce au prétexte que « *les hommes sont les hommes* » - cela n'a rien d'une évidence anthropologique. Par leur généralité, ces formules excèdent évidemment toute prudence intellectuelle et scientifique. Elles s'adosent manifestement à des prémisses de nature essentiellement théologique, qu'un musulman peut tout à fait respecter, mais auxquelles il ne peut souscrire en toute sincérité. Être musulman, c'est avoir foi dans la *possibilité* d'une coercition juste, c'est-à-dire d'une violence qui libère, et qui libère *en ce bas monde*, dans le cadre de cette réalité historique que les sciences sociales sont chargées d'étudier.

Que la conquête musulmane n'aie pas toujours été à la hauteur de ses principes, c'est une évidence, qui inquiétait déjà le Prophète et les premiers califes, et était débattue par les acteurs de l'époque. Mais on ne peut pour autant balayer l'idéal-type d'un revers de la main : une situation où les ennemis d'hier, réduits en esclavage, étaient affranchis assez rapidement et se trouvaient ainsi émancipés d'un état antérieur d'ignorance, intégrés à l'empire naissant. Ceci parce que la conquête n'avait pas de vocation esclavagiste, contrairement à ce que suggère le documentaire avec insistance, en passant sous silence l'essentiel de l'histoire. Certes, l'islam n'était pas abolitionniste au sens moderne du terme, mais il se fondait sur une dynamique d'affranchissement, qui définissait la geste prophétique de Mohammed dans la société Mecquoise.

Quoi qu'il en soit, tout cela est de l'ordre de la *croyance*, des prémisses de la perception subjective. Croire que la violence peut être juste, et qu'elle n'est pas *nécessairement* de l'ordre du péché, n'a jamais empêché un musulman de s'insérer harmonieusement dans le monde qui l'entoure. Ça ne l'a jamais empêché de faire des sciences sociales, d'identifier des cas de violence injuste et de brutalité - y compris au sein de l'histoire islamique, par exemple dans certaines formes de traite d'esclaves. Mais quand Catherine Coquery-Vidrovitch, membre du conseil de pilotage scientifique de la série documentaire, affirme que « *L'esclavage, c'est la violence pour faire des esclaves* », elle nie la possibilité-même d'un esclavage et de guerres n'ayant pas la violence et le profit pour finalité, ce qui relève d'une méconnaissance de la diversité anthropologique des sociétés humaines¹. À l'évidence, cette croyance personnelle est indissociable d'un prisme sélectif dans l'appréhension de la réalité historique : un refus a priori de s'aventurer dans une certaine expérience du monde. Sur un plan strictement logique, cela revient à dire que l'islam est un esclavage. Nous verrons qu'effectivement, ce présupposé est omniprésent dans l'argumentation du premier épisode.

> voir partie : Critique du documentaire et prolongements.

...et aussi que cela se comprend aisément par la « structure qui relie » (G. Bateson)².

> voir partie : REMETTRE DE L'ORDRE DANS LA STRUCTURE QUI RELIE.

1 Les anthropologues savent que l'esclavage est avant tout une catégorie juridique, qui recouvre une très grande variété de conditions selon les sociétés humaines (voir par exemple chez [Alain Testart](#)). Je renonce pour ma part à proposer une dissertation d'anthropologue sur l'esclavage car cela me détournerait de mon objectif premier : comprendre la manière dont les monothéismes ont constitué un nœud sur cette question (voir plus loin : Les clés théologiques du débat).

2 « *Je m'en prenais récemment aux insuffisances de l'éducation occidentale : dans une lettre à mes confrères du Conseil d'administration de l'Université de Californie, j'avais glissé la phrase suivante : « Si l'on brise la structure qui relie entre eux les éléments de l'apprentissage, on en détruit nécessairement toute la qualité. » Je vous propose cette expression, la structure qui relie [the pattern which connects], comme un autre titre possible pour ce livre. »* G. Bateson, *La nature et la pensée* (Paris: Seuil, 1984), 16.

Le problème ici n'est pas seulement la méconnaissance de l'islam, il est plus généralement la méconnaissance des véritables enjeux de cette série documentaire, enjeux anthropologiques et *climatiques* :

« À cette époque-là il n'y avait pas de pétrole... Les esclaves étaient la force motrice de ces empires qui se mettaient en place. ».

Salah Trabelsi, Université Lumière Lyon 2 ([05:24](#))

À quoi bon mettre en scène l'exploitation des énergies fossiles, mille ans avant les premières plantations de canne à sucre ?? Lâchée sans y penser par un universitaire, cette métaphore anachronique est placée à nouveau en ouverture du [deuxième épisode](#). Manière de dire aux spectateurs arrivant en cours de route : « *Vous n'avez rien raté !* ». Et je suis plutôt d'accord, car tout au long de ce premier épisode, on n'a fait que noyer le poisson ! On a tenu à faire comme si la révolution industrielle n'avait rien à voir avec la traite transatlantique, alors même qu'on nous explique très bien le rapport dans l'épisode 4 ! Mais dès qu'il est question d'islam, plus rien n'a à voir avec rien...

L'échec de cette série documentaire à éclairer jusqu'au bout les structures du monde contemporain n'est nulle part aussi flagrant que dans les [dernières minutes](#) du premier épisode, où l'on nous montre les fameuses images obtenues par CNN en 2017 de migrants sub-sahariens vendus comme esclaves en Libye :

« Le temps a redessiné les frontières des États, mais les grandes routes trans-sahariennes sont toujours sillonnées par des milliers de Maliens, d'Érythréens, de Soudanais ou de Libyens. Pour fuir la pauvreté et les conflits armés, près de 200 000 subsahariens affluent chaque année vers la Méditerranée. (...) La guerre au Sahel a réveillé l'héritage des traites négrières, et avec lui réapparaissent des pratiques que l'on espérait révolues. »

Cet extrait est en contradiction évidente avec les ambitions affichées dans les premières minutes : on se garde bien de rattacher la production des esclaves à la demande de main d'œuvre (centrée évidemment sur l'Europe) et l'on fait comme si elle était le fruit du hasard (« *la pauvreté et les conflits armés* »). Ici à l'évidence, le documentaire se distingue surtout par les questions qu'il n'ose pas poser. Et la dimension « domestique » de la traite islamique est bien une question sérieuse, contrairement à ce qu'affirme Catherine Coquery-Vidrovitch. Qu'on la désigne formellement ou pas comme une forme d'esclavage, c'est bien cette négociation domestique des inégalités que l'Europe subventionne, à travers les régimes autoritaires arabes, pour assurer sa tranquillité.

Jean Genet écrivait : « *Le procès fait à la violence c'est cela même qui est la brutalité* ».

À l'heure où ces régimes traversent une crise sans précédent, il convient de s'armer conceptuellement pour repenser la violence de l'esclavage, ainsi que la place spécifique de l'islam dans l'histoire globale du capitalisme Européen.

« L'esclavage doux » : faux débat et vraie question**Les intuitions d'un captif amoureux**

J'aimerais ici convoquer la plume de Jean Genet - mais pas de la manière attendue. Les Arabes paient aujourd'hui de s'être laissé porter, dans les années 1960 et 1970, par la bienveillance de leurs camarades « révolutionnaires », de s'être laissé habiller par des gens comme Genet, après l'obtention des Indépendances nationales, du costume avantageux de « héros » de la « lutte anti-impérialiste ». Des gens qui n'avaient pas forcément combattu personnellement, et qui ne savaient pas grand chose en réalité de ce qui leur valait tant d'honneur, dans l'histoire européenne et dans l'histoire du monde - qui ne savaient pas grand-chose au fond de la *structure qui relie*. À travers l'islamisme, c'est cette structure qui leur revient au visage, sous une forme qu'ils ne peuvent plus reconnaître, avec toutes les conséquences dramatiques que cela comporte pour ces pays. Oublions donc un instant le *captif amoureux*, qui disait pudiquement des Palestiniens qu'ils l'avaient aidé à vivre. Faisons abstraction des résonances que ce texte ne peut manquer de susciter aujourd'hui pour tenter d'en faire meilleur usage : écoutons-le plutôt comme le témoignage historique d'une guerre intra-européenne.

Genet écrivait en 1977 à propos du procès de la « Fraction Armée Rouge » allemande, groupe terroriste d'extrême gauche, que les journalistes de l'Ouest avaient re-baptisé « la Bande à Baader », dont il entendait essentiellement dénoncer les conditions de détention. Ce faisant, il posait sur cette affaire d'autres mots que ceux des médias dominants - et pourtant le texte est publié dans *Le Monde* du 2 septembre 1977 (voir [ici](#)). C'était possible à l'époque, parce que l'Europe était en guerre avec elle-même. Au-delà de l'opposition schématique entre violence et brutalité, Genet nous parle d'une dialectique, dont il pressent déjà qu'à l'échelle des transformations historiques, elle puisse tourner à la complémentarité, voire à la connivence - ce dont nous ne pouvons plus douter aujourd'hui. Genet écrit :

« Violence et vie sont à peu près synonymes. Le grain de blé qui germe et fend la terre gelée, le bec du poussin qui brise la coquille de l'oeuf, la fécondation de la femme, la naissance d'un enfant, relèvent d'accusation de violence. Et personne ne remet en cause l'enfant, la femme, le poussin, le bourgeon, le grain de blé.

Le procès qui est fait à la " RAF " (Rote Armee Fraktion), le procès de sa violence est bien réel, mais l'Allemagne fédérale et, avec elle, toute l'Europe et l'Amérique veulent se duper. Plus ou moins obscurément, tout le monde sait que ces deux mots: procès et violence, en cachent un troisième: la brutalité. La brutalité du système. Et le procès fait à la violence c'est cela même qui est la brutalité. Et plus la brutalité sera grande, plus le procès infamant, plus la violence devient impérieuse et nécessaire. Plus la brutalité est cassante, plus la violence qui est vie sera exigeante jusqu'à l'héroïsme. Voici une phrase d'Andreas Baader : " La violence est un potentiel économique ".

(...) La brutalité vient toujours s'opposer à la violence, je veux dire encore à une dynamique ininterrompue qui est la vie même. La brutalité prend donc les formes les plus inattendues, pas décelables immédiatement comme brutalité : l'architecture des HLM, la bureaucratie, le remplacement du mot - propre ou connu - par le chiffre, la priorité, dans la circulation, donnée à la vitesse sur la lenteur des piétons, l'autorité de la machine sur l'homme qui la sert, la codification des lois prévalant sur la coutume, la progression numérique des peines, l'usage du secret empêchant une connaissance

d'intérêt général, l'inutilité de la gifle dans les commissariats, le tutoiement policier envers qui a la peau brune, la courbette obséquieuse devant le pourboire et l'ironie ou la grossièreté s'il n'y a pas de pourboire, la marche au pas de l'oie, le bombardement d'Haïphong, la Rolls-Royce de quarante millions... »

Laissons de côté l'héroïsation de la violence, qui n'est plus tenable aujourd'hui. D'autant qu'elle relève d'un vrai malentendu entre Genet et le monde musulman, en tous cas sunnite - mais ce point n'enlève rien à la vision d'ensemble. La distinction entre violence et brutalité reste décisive : on se rend bien compte que dans les épisodes 2 à 4, c'est à une histoire de la *brutalité* qu'on a affaire. À chaque page de cette histoire, on emploie la *brutalité* par crainte de la *violence* : c'est l'obsession du système de la traite transatlantique, qui dicte chacune de ses innovations. Et le documentaire nous l'explique de manière magistrale, tout en présentant son réquisitoire comme un procès de la *violence*.

« C'est l'histoire d'un monde où l'esclavage a dessiné ses territoires et ses propres frontières. Un monde où la violence, la domination et le profit ont imposé leur routes »
(phrase d'introduction, reprise au début de chaque épisode)

Genet donc nous ouvre les yeux : quelle étrange mystification ?

Une civilisation de la caravelle ?

En visionnant l'ensemble de cette série documentaire, il semble indéniable qu'un système esclavagiste ne produit pas les mêmes effets selon qu'il s'organise autour du *diwân* (espace domestique) ou autour de la caravelle : selon qu'il s'origine dans la mise en relation du Soi et de l'Autre en vue de l'échange, ou bien dans une projection vers l'extérieur, étroitement utilitariste, en vue d'une mise en relation stratégique de ressources complémentaires (main d'œuvre, mines d'or, canne à sucre...). D'autant plus lorsque l'objectif ultime est la production d'une marge : l'absence à la transaction de la personne intéressée conduit *mécaniquement* à l'usage de la supériorité technique comme instrument de coercition, aux dépens des rapports de face.

Le premier épisode s'intéresse longuement à l'expansion de l'islam vers l'Empire du Mali, en tentant de la réduire à un phénomène d'expansion de la traite. Mais il dit bien que dans ces échanges commerciaux trans-sahariens, esclaves et marchandises circulaient dans les deux sens. Par contraste dans le commerce triangulaire, le sens de circulation des hommes et des marchandises n'est pas réversible. Et c'est là que la violence bascule dans la brutalité : à aucun moment le colon n'envisage de renvoyer son esclave en Afrique pour qu'il fasse venir ses amis. À aucun moment il n'envisage d'en tirer d'autre richesse que sa force de main d'œuvre.

Le grand intérêt de cette série documentaire, dans ses épisodes 2 à 4, est de mettre en lumière le caractère progressif de cette mutation anthropologique, qui installe l'irréversible au cœur de l'échange. La brutalité ne caractérisait donc pas d'emblée les « blancs » Européens : on voit parfaitement l'engrenage des dispositifs et des situations - notamment la caravelle en elle-même - qui conduit mécaniquement à des inflations de violence, auxquelles répondent la brutalité. De sorte que peu à peu, l'Europe s'affirme comme la civilisation de la technique, qui contraint la violence par la brutalité.

« *La carte du monde se redessine entre puissances éclairées, pays semi-civilisés, royaumes barbares, et contrées sauvages. Religion, régime politique et degré de civilisation, constituent une échelle de valeur pour hiérarchiser les peuples entre eux.* »
(épisode 4, [28:06](#))

Le caractère irréversible et asymétrique de l'expansion européenne marque en retour l'Europe elle-même : à la mise au pas de l'Afrique succèdera celle de l'Europe du Sud par l'Europe du Nord, de l'Amérique Latine par l'Amérique du Nord.

[RQ : Ce fait est important pour comprendre l'origine « latino » du mouvement dit « décolonial » - dont se réclament en France les Indigènes de la République (P.I.R.) - qui se distingue du mouvement post-colonial par une meilleure conscience de l'histoire de la traite, et de sa centralité dans la problématique coloniale].

« *L'esclavage est ensuite devenu un critère de hiérarchisation. Les pays d'Amérique – y compris les USA, étaient inférieurs à la Grande Bretagne parce qu'ils toléraient l'esclavage. Les Brésiliens, les cubains, étaient moralement corrompus, parce que les horreurs de l'esclavage ne leur posaient aucun problème. Ils étaient donc inférieurs aux britanniques. Quant aux Africains, ils étaient hors jeu.* »

Dale Tomich, Binghamton University (épisode 4, [27:42](#))

Remarque : civilisation et double contrainte (pistes)

Au XIX^{ème} siècle, la confusion entre violence et brutalité est un élément discursif décisif du nouvel ordre mondial abolitionniste, et des doubles contraintes qui le sous-tendent. Ces procès intentés à la violence, du haut de la « civilisation », ont l'ambiguïté pour principe : ils encouragent tacitement à la brutalité toutes sortes d'acteurs intermédiaires, sans empêcher chez eux un sentiment d'appartenance à ladite « civilisation ». Voilà un système très efficace pour faire faire à d'autres des opérations nécessaires à l'enrichissement.

D'un point de vue anthropologique, la clé de voute de ce système est l'université : institution de socialisation différenciée, produisant à la fois l'ingénierie technologico-financière et les spécialisations littéraires sur lesquelles repose la conscience humaniste du monde, tout en encourageant le mariage des uns avec les autres : manière d'enterrer dans les contradictions d'une caste les affinités insoupçonnées de ces différents savoirs « objectifs ». Tout cela s'adosse naturellement aux épistémologies objectivistes et matérialistes, sur le dualisme apparemment naturel entre l'esprit et la matière. De fait, la confusion entre violence et brutalité n'est autre que la perte du *sens de l'honneur*, que Bourdieu associe à l'intellectualisme³.

Parmi les contestations les plus spectaculaires de cet ordre mondial fondé sur la confusion intellectualiste, on compte notamment le nazisme et les totalitarismes du vingtième siècle, qui redéfinissaient à leur manière le sens des mots « violence » et « civilisation ». Si l'ordre mondial s'arque-boute à présent sur la lutte contre le terrorisme, c'est surtout du fait de l'échec de ces contestations autochtones, internes à l'Europe, qui ne sont plus exprimables.

[Creuser Norbert Elias. Deleuze et Guattari ? Pousser plus loin l'analyse, pour repenser l'articulation entre islamisme et nationalisme, à la lumière de ce contexte]

³ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. (Paris: Seuil 2000, 1972).

D'où la véritable question qui nous concerne tous : quelle mouche a donc piqué les Européens ? En amont du basculement de l'Europe chrétienne dans une brutalité exponentielle, que s'était-il passé ? Mais sur cette question, le documentaire n'apporte aucune réponse : il affirme une antériorité islamique, mais n'est pas capable de l'articuler clairement. On veut à tout prix nous expliquer que mille an auparavant, l'expansion de l'islam avait eu la brutalité de l'expansion européenne. Mais dans ce cas, il n'y aurait pas eu d'expansion du tout, vu les techniques de l'époque ! Vouloir identifier à tout prix un processus analogue est d'une stupidité confondante. On s'en rend compte même sans rien changer à l'épisode 1 (à condition de le regarder après les autres...).

Si la civilisation islamique porte une responsabilité dans la traite transatlantique, ce n'est pas à cause de la traite transsaharienne, dont elle serait un précédent. C'est plutôt parce que l'expansion européenne est la manifestation d'une affirmation différentialiste (ou schismogénèse complémentaire) avec l'islam, du sein-même de la civilisation islamique.

Pour le documentaire, les chrétiens sont censés s'être réveillés en 1375, en voyant l'Atlas Catalan :

« Au XIV^{ème} siècle, l'Europe s'ouvre au monde et découvre qu'elle se situe en marge de la plus importante zone d'échange de la planète » (début du second épisode, [II_00:28](#)).

Mais si vraiment ils s'étaient réveillés en retard, quel besoin avaient-ils de monter sur des caravelles, et d'aller chercher jusqu'au bout du monde des peuplades encore vierges de tout contact avec les musulmans ? C'est qu'il y avait là un projet de géopolitique religieuse (le documentaire nous l'explique très bien malgré tout). Un peu comme Donald Trump dénonçant aujourd'hui l'accord sur le nucléaire iranien : il y avait urgence à ne pas commercer avec ceux qui commerçaient avec le Grand Satan. D'où cette projection vers l'extérieur, et cette inventivité franchement perverse du commerce triangulaire : arracher des hommes à leur terre, déboiser des continents entiers, le tout pour goinfrer les Européens de cacao et de sucre. Tout cela pour *ne pas entrer en relation*. [...tout comme les esclaves mamelouks, on le verra plus loin, devaient mener une existence séparée du reste de la population...]. C'est là, très logiquement, que la brutalité prend sa source.

Une erreur de type logique

Entre la traite islamique des captifs et la traite transatlantique, il y a bien une différence, qui semble vouloir s'énoncer en termes de violence et de brutalité. Mais la plume de Genet, tout en insistant sur cette distinction, nous met en garde contre une forme d'essentialisme : violence et brutalité se répondent, forment une dialectique. Et cela doit nous conduire à reposer le problème dans les termes de la cybernétique et de la théorie des systèmes.

Il convient d'abord de mettre en garde contre la confusion des types logiques : le faux débat sur « l'esclavage doux » consiste à confondre l'esclavage en tant qu'expérience individuelle, et l'esclavage en tant que classe d'expériences, soumise à l'évolution historique. La question n'est pas de savoir si l'expérience d'un esclave pris isolément était plus ou moins malheureuse à l'époque islamique ou à celle de la traite transatlantique. On voit bien les anachronismes auxquels se prêterait d'emblée une telle comparaison. Et à ce jeu-là, la civilisation capitaliste compte à son actif quelques réussites spectaculaires pour le bien être de ses esclaves, des innovations dont nous profitons tous aujourd'hui à vrai dire, mais qui ont leur origine dans la révolution industrielle et dans les

plantations (voir dans l'épisode 4, vers [10:46](#)). Mais le débat est ailleurs. Car ce qui distingue la violence de la brutalité n'est pas une question de degré ou d'intensité, mais de *contexte*.

Toute l'histoire de l'esclavage transatlantique, jusque dans ses implications les plus contemporaines, semble pouvoir se ramener à une faillite généralisée de *l'hospitalité*, aux conséquences toujours plus dramatiques. Par contraste, et malgré tout ce que peut dire la voix-off dans l'épisode 1, l'expansion de l'islam vers l'Afrique (mais aussi vers l'Asie) offre le spectacle d'une victoire de l'hospitalité sur la violence. Ou plus exactement, sur la *brutalité* - car l'hospitalité elle-même, si l'on suit Genet, est une forme de violence, qui est vie. C'est donc une victoire par la violence sur la brutalité. Autrement dit, une *domestication de la brutalité*. Et notamment, comme nous allons le voir, une domestication de la brutalité de l'État.

L'esclave n'en était pas moins esclave, mais il est évident que la valeur de sa vie (y compris marchande) n'était pas la même dans une dynamique globale d'ouverture à l'échange, et dans une dynamique d'exploitation de main d'œuvre strictement utilitariste.

Retour sur la rébellion des Zanj (point de méthodologie critique)

Le premier épisode s'attarde longuement (à partir de [9:54](#)) sur une rébellion de grande ampleur survenue de 869 à 883, soit dans le second siècle du Califat Abbasside, qui avait tenté d'employer la main d'œuvre servile pour la mise en valeur de terres arables abandonnées, sur les berges du Tigre et de l'Euphrate : un chantier titanesque, qui impliquait une grande concentration d'esclaves, comparable aux plantations sucrières mille ans plus tard. Cette expérience déboucha sur une rébellion contre le pouvoir central et une dissidence d'une quinzaine d'années, qui semble avoir profondément déstabilisé l'économie de la région.

Le documentaire nous explique clairement qu'à la suite de cette révolte, l'esclavage est devenu majoritairement domestique. Mais quelques minutes plus tard, il conteste vigoureusement l'idée que la dimension domestique de l'esclavage change quoi que ce soit à l'affaire : il insiste que l'esclavage n'était pas plus « doux » à l'échelle individuelle (erreur de type logique), alors qu'il est question du cours historique des pratiques. La contradiction est flagrante. Au fil de l'histoire musulmane, tout indique à l'inverse une capacité de la société à domestiquer la brutalité, et en premier lieu la brutalité de l'État.

Ce califat Abbasside est le même qui, quelques décennies plus tôt, entendait imposer la vérité théologique mu'tazilite à l'ensemble des savants de l'empire, et qui mit en place l'un des rares cas d'inquisition (*mihna*) en islam (813-833). Il dut affronter la fronde des Oulémas, avec à leur tête l'imam Ahmed Ibn Hanbal, et dut finalement renoncer. Cette victoire de l'orthodoxie religieuse sur le pouvoir central fixa les règles du jeu pour les siècles ultérieurs. Est-il permis d'opérer un rapprochement entre ces deux faits historiques ? Car dans les deux cas il y a une velléité du pouvoir califal, qui teste l'étendue de son autorité, et se trouve finalement confronté à une fronde.

Par son amplitude et ses conséquences, la révolte des esclaves Zanj ne semble comparable qu'avec la révolution Haïtienne, survenue dans la colonie française de Saint Domingue en 1791, soit à un stade plutôt tardif de l'histoire des plantations (voir quatrième épisode vers [4:58](#)). Nous sommes deux ans après la révolution française, et le documentaire explique clairement que les idéaux républicains ont grandement contribué à déstabiliser le système des plantations. Par contraste, la

possibilité que l'islam ait pu constituer un frein à la pratique de l'esclavage n'est envisagée à aucun moment dans le premier épisode. Hors de question bien entendu de rapprocher Ibn Hanbal de la Révolution française... Cette question est traitée par le non-dit, par quelques dénégations ponctuelles, et justifie qu'on manipule au montage la parole d'un universitaire arabe, perçu comme biaisé (Voir plus loin : Critique du documentaire et prolongements).

Je ne suis pas spécialiste de la période et je ne vais pas le devenir. Je ne peux pas juger dans quelle mesure il existe un lien entre la rébellion des Zanj et la Mihna d'Ibn Hanbal. Mais en tant que lecteur, je peux au moins pointer l'existence d'un lien d'ordre logique, et interroger un silence. Chercheurs comme citoyens doivent s'habituer à opérer cette démarche, pour contrer de manière constructive ce biais omniprésent dans les sciences sociales de l'islam - que je connais bien par l'expérience de ma propre recherche : du fait que les chercheurs ne comprennent simplement pas le type de contrat social qui lie les sociétés musulmanes, ils surestiment systématiquement les déterminations qui leur paraissent « plus objectives ». D'où la nécessité d'opérer systématiquement une relecture critique, sans se laisser intimider, et sans pour autant invoquer la mauvaise foi. Pour trouver matière à affirmer ses intuitions de manière constructive, il faut s'adosser à la « structure qui relie », apprendre à manier la pensée systémique et les arguments épistémologiques.

Conclusion sur « l'esclavage domestique »

Donc oui, la question de « l'esclavage domestique » est décisive, et sous-tend une opposition structurante, entre une « civilisation » du *diwân* et une « civilisation » de la caravelle. C'est pourquoi l'épisode 1 ne nous apprend rien d'utile pour comprendre les épisodes 2 à 4 : le documentaire valide cette évidence par sa construction-même, mais il ne sait qu'en faire. D'où l'énergie déployée par les spécialistes pour circonscrire cette question dans ce premier épisode, à un stade où le spectateur ne sait pas encore de quoi il est question, pour surtout ne pas avoir à y revenir dans la suite.

Sur certaines questions, il semble que le professionnalisme et la scientificité des chercheurs en sciences sociales se mesure à leur capacité à noyer le poisson, à poser sur le réel envers et contre tout un regard normalisant, adossé à l'inébranlable institution de « l'Humanisme » européen... Cette brutalité à l'égard des faits, liée à une vulgarité intellectuelle chronique, ne peut qu'alimenter en retour la quête d'un passé islamique mythifié, qui ne serait fait que de « violence » au sens de Genet, c'est-à-dire de vie et de rapports d'honneur. Au nom de l'Humanisme, ces universitaires prennent en otage la structure du monde, le vouent à la désunion. Au prétexte de ne pas faire le jeu du « Choc des Civilisations », ils nous empêchent d'expliquer pourquoi ces deux civilisations n'en font qu'une, et pourquoi leur interaction n'a jamais cessé d'être intime.

Ce qu'il faut comprendre, c'est en quoi cette histoire concerne aussi l'islam. Si comme je le pense, la brutalité européenne prend sa source dans la civilisation islamique, ce n'est pas dans la traite trans-saharienne qu'il faut la localiser. C'est plutôt dans l'ensemble de l'histoire islamique, et notamment dans sa théologique, qu'il faut aller chercher cette dialectique de la violence et de la brutalité.

Mais auparavant, décortiquons encore un peu les procédés manipulateurs qui sont à l'œuvre dans ce premier épisode (et que moi-même je n'ai pas toujours perçu au premier visionnage).

Critique du documentaire et prolongements

Ce premier épisode, censé prendre 50 minutes pour traiter de l'esclavage dans la civilisation islamique, s'illustre par un désintérêt total pour la signification eschatologique de cette pratique, liée à l'intrication profonde des dynamiques de conquête et « d'ouverture » (*fath* en arabe, qui signifie à la fois l'un et l'autre). En prime-time, il fallait « servir la soupe », dire que les musulmans aussi étaient méchants, et ne plus en parler ensuite. Cela indique assez ce que l'ignorance et le malaise vis-à-vis de l'islam peut cautionner de mauvaise-foi, chez des documentaristes et des universitaires déboussolés, qui ne sont pas au clair, au fond, quant à leur propre position d'intellectuels dans les croisades de notre époque. Et que cette série documentaire ait été unanimement acclamée, sans qu'on ait songé à pointer les manipulations grossières de ce premier épisode, est le signe que les musulmans qui exercent des professions intellectuelles ne font pas plus leur travail, qu'ils n'assument pas leur responsabilité. C'est également cette paralysie que nous chercherons à comprendre dans la toute dernière partie.

622 : naissance et expansion de l'esclavage

Les premières minutes du premier épisode méritent d'être célébrés comme un morceau d'anthologie. On nous parle d'un « évènement majeur », survenu en 641 (date de fondation du Caire), qui aurait déterminé toute l'histoire ultérieure de l'esclavage. On fait semblant de nous parler du Caire, mais c'est bien de l'islam qu'il est question, de sa naissance et de son expansion à partir de 622. Le récit mérite ici d'être cité intégralement. Le documentaire réussit en effet le prodige, par des coupures stratégiques apportées au montage, de nous raconter cent cinquante ans de conquête arabe (622 à 769) sans mentionner le phénomène de la conversion, et sans même prononcer le mot islam. Cet « évènement majeur », le documentaire nous le présente ni plus ni moins comme une expansion de l'esclavage ([3:24](#) à 6:12) :

Catherine Coquery-Vidrovitch (Université Paris Diderot) : *« Les esclaves étaient surtout des esclaves blancs. Le fait que les esclaves deviennent surtout noirs est relativement récent dans l'histoire. »*

Alors comment est-on passés d'une pratique généralisée à une gigantesque traite qui s'est progressivement concentrée sur le seul continent Africain ? L'un des points d'entrée de ce récit se situe au Caire. (...) C'est ici que l'Afrique, le Moyen-Orient et la Méditerranée, on lié leur destin il y a près de 1400 ans. En 641, un évènement majeur va changer la donne. Lancés dans un vaste mouvement de conquêtes, les armées arabes établissent un point de jonction entre l'Afrique et le Moyen-Orient. Cette irruption des Arabes sur le sol d'Egypte va bouleverser toute l'économie politique du continent, intensifier la demande en esclaves.

Chouki El Hamel (Université d'État de l'Arizona) : *« L'esclavage a joué un rôle déterminant dans la conquête proprement dite, et il a été déterminant pour la pérennité de l'Empire musulman et pour son expansion. » du fait de la conquête, les captifs sont devenus des esclaves, qui sont allés grossir les rangs de l'armée qui s'empara du monde de l'époque. »*

Salah Trabelsi, Université Lumière Lyon 2 : *« C'est avant tout, justement, un commerce et des enjeux économiques et politiques, c'est-à-dire que les esclaves étaient l'énergie essentielle - à cette époque-là, hein, il n'y avait pas de pétrole - donc c'était en effet la force motrice de ces empires qui se mettaient en place. »*

Les troupes arabes poussent leur offensive jusqu'au sud de l'Égypte. Le long du Nil s'étendent les terres chrétiennes de Nubie. Les Arabes y trouvent des vivres, et surtout des esclaves à enrôler dans leurs armées pour continuer leur expansion. En 769, ils signent un pacte avec les Nubiens, un contrat qui stipule l'arrêt des hostilités en échange de 360 esclaves par an. »

La question de la conversion fait une brève apparition beaucoup plus tard vers le milieu de l'épisode. On apprend alors que l'islam, en fait, s'oppose à l'esclavage... Mais cette révélation est fermement encadrée au montage, juste avant par les considérations de Catherine Coquery-Vidrovitch sur la « *négation de l'Être* », juste après par l'évocation du rôle des berbères dans la traite trans-saharienne. Surtout, on le fait dire à un universitaire de l'Arizona, manifestement d'origine arabe, et on y colle immédiatement une autre citation sur la légitimité d'asservir les infidèles (citation par le même universitaire dont il faut voir alors le petit sourire gêné, comme s'il savait déjà le sort qui lui sera fait au montage...). Bref, cette « doctrine fondamentale » est présentée comme un argument de mauvaise foi, dans la bouche des négriers d'hier et d'aujourd'hui ([23:31](#) à 24:50) :

À mesure que l'empire s'étend, de plus en plus d'esclaves adoptent la religion des maîtres. L'islam interdisant l'esclavage entre musulmans, les nouveaux convertis pensent ainsi pouvoir échapper à la violence des rapports de domination. Ces conversions placent les Arabes devant une contradiction : d'un côté, ils doivent affranchir ces nouveaux musulmans ; de l'autre, ils ne peuvent renoncer à leurs esclaves.

Chouki El Hamel (Université d'État de l'Arizona) : « *Selon l'islam seule l'incroyance mène à l'esclavage. C'est la doctrine fondamentale. [Coupure insérée au montage] Globalement, au-delà des frontières de l'islam, les gens sont considérés comme des incroyants, il est donc légitime de s'y procurer des esclaves. »*

Plus le nombre de convertis augmentent, plus les Arabes doivent trouver de nouvelles zones d'approvisionnement. La conversion crée la demande. Devenus musulmans, certains peuples comme les berbères se rangent du côté des Arabes, et les aident à aller chercher des captifs au-delà des frontières de l'empire.

La conversion crée la demande. Tout est dit dans cette petite phrase, sous des allures pompeuses d'analyse économique : l'islam comme processus exponentiel d'esclavage.

C'est tout de même assez fascinant pour un anthropologue : cette capacité des discours savants à maquiller, recouvrir, enterrer la religion mahométane ; à présenter comme un gigantesque processus d'asservissement ce gigantesque processus d'ouverture, dont nous sommes tous tributaires en réalité. Mais nous sommes hypnotisés, dans ce documentaire et ailleurs : il suffit de se mettre devant la télévision, ou d'ouvrir un livre en espérant apprendre quelque chose, pour que se dérobe notre conscience des manipulations les plus grossières. On aimerait pouvoir compter sur la vigilance des universitaires, mais on voit bien ici qu'il ne faut pas y compter. À tout cela aussi, il y a des raisons profondes.

L'amnésie de l'Europe : un problème épistémologique

La traite négrière transatlantique, qui a forgé les structures du capitalisme contemporain, trouve son origine dans la civilisation islamique. Oui, nécessairement. Pour la simple raison qu'entre l'apogée des empires musulmans et l'expansion européenne du XVI^{ème} siècle, il n'y a pas eu d'éclipse de la civilisation. Plus encore, ces empires ont toujours coexisté autour de la Méditerranée, quoi qu'en disent les mythes de tous temps : même si la noblesse européenne valorisait ses origines franques et saxonnes ; en dépit du tropisme ultérieur pour l'antiquité grecque ; malgré enfin les représentations associés à la conquête coloniale. L'Europe est née du sein de l'Islam : elle a trouvé dans cette civilisation les moyens d'affirmer sa différence, et y compris les moyens de son amnésie.

La principale contradiction de ce documentaire est de prétendre nous raconter une « préhistoire » de la traite transatlantique, sans pour autant faire l'effort de rompre avec cette tradition d'amnésie. L'Europe fait son entrée au début du second épisode, la bouche en coeur, avec l'Atlas Catalan de 1375 :

« Au XIV^{ème} siècle, l'Europe s'ouvre au monde et découvre qu'elle se situe en marge de la plus importante zone d'échange de la planète » (II_00:28)

Eternelle illusion de la « renaissance » européenne : comme si les chrétiens jusque là n'avaient pas fait partie du monde que dominaient les musulmans, n'avaient pas été intégrés aux circuits commerciaux, et intellectuels... Mais la grande transformation anthropologique européenne, dans laquelle il faut replacer l'histoire de l'esclavage, a été avant toute chose une transformation des structures épistémologiques, du type d'articulation entre les savoirs et les corps.

D'une certaine manière, l'abomination exponentielle de la traite était inscrite dans la fondation des universités européennes trois siècles plus tôt (XII^{ème} siècle). Jusque là en effet, le commerce et la science empruntaient les mêmes routes, structurées par des échanges d'hospitalité. D'où les bibliothèques de Tombouctou que le premier épisode nous montre longuement - même s'il ne sait qu'en faire dans sa démonstration (32:00) :

« L'empire du Mali a régné sur toute l'Afrique de l'Ouest, laissant derrière lui la plus grande bibliothèque du désert. Ces trésors sont la propriété des riches familles locales. Elles se les transmettent de génération en génération, les cachant à l'abri des regards dans des lieux souvent tenus secrets. ».

Au Moyen-Âge comme dans l'Antiquité grecque - et jusqu'à aujourd'hui dans certaines sciences islamiques traditionnelles - le savoir était d'abord l'attribut d'un espace domestique. Pour s'instruire, il fallait se rendre auprès d'un maître, se placer dans un rapport de subordination, il n'y avait pas d'autre solution. Cela parce qu'il n'y avait de véritable science qu'incarnée : vieille sagesse universelle qui allait de soi à l'époque - et que les nouvelles technologies finiront peut-être par nous réapprendre - mais que les savoirs européens (notamment dans leur apogée cartésienne) ont mit leur point d'honneur à ignorer.

Pour que la traite négrière transatlantique soit possible, il fallait des élites chrétiennes capables de concevoir et de s'enorgueillir de tels projets, tout en restant sincèrement convaincues de leur supériorité civilisationnelle. Impossible sans les universités, sans l'épanouissement d'un rapport désincarné aux savoirs, centralisés dorénavant dans les bibliothèques. Au XII^{ème} siècle, le grand

mouvement des traductions latines y participe - car une traduction est toujours sélection, arrachement à des filiations, à un réseau intertextuel... Il fallait rompre la structure maître-disciple, mettre les étudiants dans des « écoles » (la scolastique) et les laisser accéder librement aux livres, en les persuadant qu'ils y trouveraient la science.

À l'inverse, on comprend sans difficulté qu'un système fondé sur l'hospitalité, où parchemins et étudiants circulaient en même temps que les esclaves et l'or, ait pu constituer une garantie civilisationnelle, une sorte de garde-fou. Cela, le documentaire le dit (à partir de [33:30](#) jusqu'à 34:55). Ou pour être tout à fait exact, il le *laisse dire*, à un universitaire de type ethnique arabe (les détails sont importants...) :

« Ils appartiennent donc désormais à l'Oumma, la communauté islamique. Ils profitent ainsi de l'Empire islamique, c'est-à-dire d'un accès au grand marché contrôlé par l'empire. Ce lien bénéficiait donc à la fois aux Maliens et aux membres de la communauté islamique. »

Suit le plan d'une mosquée malienne, un appel à la prière dans l'air du soir, dans lequel s'insinue progressivement une musique angoissante. Puis la voix-off reprend, et nous fera entendre la voix d'un autre Arabe, mort en 1327 :

« La conversion des populations sahéliennes pousse les marchands et les guerriers à razzier des esclaves encore plus loin. La traite s'étend au Sud de l'empire du Mali où vivent des populations animistes que le géographe arabe Al-Dimashqî relègue dans les franges de l'humanité : "Les terrains de parcours des Lam-Lam sont au sud de la rivière de Ghana. Les Ramdam sont encore en dessous de ces derniers, plus au Sud, vers l'Equateur et au-delà. À l'ouest, ce sont des gens sauvages pour la plupart, et sans religion. C'est à peine s'ils savent s'exprimer. Ce sont des gens plus proches de l'animal." »

Puis à nouveau, un plan sur les parchemins en cours de restauration, désormais complices de l'odieuse entreprise esclavagiste...

De quoi la « transmission arabe d'Aristote » est-elle le nom ?

Trois siècles avant de revendiquer, par la mer, un accès direct et autonome à l'Afrique, l'Europe a revendiqué un accès autonome aux philosophes grecs, qu'elle considérait jusque là comme des païens. Cette révolution aussi, l'Europe veut s'en souvenir comme d'un réveil et d'une renaissance, face à des textes qui attendaient d'être redécouverts. Le mouvement des traductions latines au XII^{ème} siècle, qui donne naissance aux universités européennes, est révélateur en soi. Car une traduction est toujours sélection, arrachement à un réseau intertextuel... On parle aujourd'hui d'une « transmission arabe d'Aristote », comme si les Arabes avaient transporté Aristote dans une caravelle à travers le temps... Manière de signifier un désintérêt à l'égard de toutes ces filiations intellectuelles, dorénavant rejetées comme insignifiantes, mais qui étaient pourtant indissociables de mises en garde... Et c'est de cette manière que le diable européen est sorti de sa boîte.

Jusque là, tous les monothéismes étaient d'accord pour considérer la philosophie comme une matière dangereuse, et se posaient tous la même question : « *Que faisons nous avec la science des grecs ?* ». Il fallait mettre une limite, que l'on plaçait peu ou prou entre Platon et Aristote : on reconnaissait l'inspiration du néoplatonisme, mais la science aristotélicienne relevait de l'idolâtrie,

c'est-à-dire l'invention de faux dieux. Il faut lire en parallèle les biographies d'Augustin d'Hippone (354-430) et d'Al-Ash'arî (873-935) : petits génies de la philosophie, vivant une crise mystique et se retournant finalement contre leur muse, ils deviennent l'un et l'autre des figures fondatrices majeures des théologies chrétienne et musulmane respectivement. Sous des langages théologiques différents, les trois monothéismes adoptaient la même posture face à la philosophie - et c'est d'ailleurs pourquoi les véritables innovations intellectuelles circulaient de par et d'autre. Comme entre les andalous Averroès et Maïmonide, et le chrétien Thomas d'Aquin. Car même les plus rationalistes, que l'on dit aujourd'hui « partisans » de la philosophie, étaient pétris par la conscience de cette contradiction : Averroès dans son discours décisif rendait la philosophie obligatoire *pour les savants*, mais il n'a jamais prétendu remplacer l'islam par la philosophie - en tant qu'intellectuel organique de la dynastie Almohade, ç'eut été une curieuse position... Bref, c'est une *hospitalité intellectuelle* que la civilisation musulmane a accordé aux auteurs grecs : une hospitalité toujours en tension, toujours adossée à des filiations intellectuelles monothéistes. Et c'est bien comme cela que les « Arabes » ont sauvé Aristote de l'oubli.

Or un beau jour, les chrétiens déclarèrent qu'Aristote, finalement ce n'était pas si mal... au point de refonder le dogme chrétien sur sa philosophie avec Thomas d'Aquin (m. 1274) - et quelques siècles plus tard, de devoir faire des soucis à Galilée (m. 1642). C'est qu'entre temps la Réforme (1517) avait contesté le bien-fondé de ces choix théologiques, qui faisaient du christianisme une religion du *logos*, de l'esprit surplombant. Les protestants, à leur tour, revendiquaient un accès direct à la Bible, contournant toute médiation institutionnelle (et d'hospitalité plus encore) : un « rapport individuel avec Dieu » (soi-disant...) - comme si l'individu pouvait entretenir un rapport à Dieu indépendamment du *social* structuré. Réponse de la contre-réforme : le Pape élève Thomas d'Aquin au rang de Docteur de l'Église, en 1567 (soit un demi-siècle seulement avant les ennuis de Galilée...).

Autrement dit, cette réintroduction tardive d'Aristote introduit une ligne de partage, autour de laquelle s'organisent les guerres de religion, et les clivages idéologiques de l'Europe moderne jusqu'à la Révolution française. Mais la nouveauté n'est pas chez Aristote en lui-même (qui était lu depuis toujours dans les monastères du Mont Saint-Michel, [nous dit-on](#)...), plutôt les cadres intellectuels dans lesquels on le lit dorénavant.

Pour ma part, je ne fais qu'arpenter ces histoires en anthropologue, depuis une dizaine d'années, et ne suis ni philosophe ni théologien. Mais il n'y a pas besoin de l'être pour percevoir l'unité anthropologique du monothéisme, et la manière dont les schismes s'organisent en son sein. Je remarque que la damnation épistémologique du monde occidental - telle que Gregory Bateson notamment la décrit - s'inscrit dans une histoire finalement pas si compliquée : que le cogito cartésien est un produit jésuite (donc de la Contre-Réforme), que les protestations de Pascal ont des affinités jansénistes (retour à Saint Augustin) et que toutes ces guerres, en définitive, convergent vers une situation où tout le monde revendique un accès direct à tout, pour le plus grand plaisir de l'État...

Et l'islam dans tout ça ?

Eh bien l'islam, son problème est de nature bien différente. J'ai acquis la conviction que les musulmans souffrent essentiellement de percevoir des choses que plus personne ne sait voir. Et notamment que les intellectuels, s'ils travaillaient sincèrement, auraient à soulever des lièvres tellement énormes que l'institution ne le leur pardonnerait jamais. Exprimer ce que l'on voit, quand on est musulman, c'est prendre à coup sûr un ticket pour Guantanamo.

Je n'insisterai jamais assez à quel point, d'un point de vue musulman, toute cette histoire européenne relève d'un drame prévisible. L'idolâtrie affaiblit l'hospitalité : c'est une tautologie de toute pensée monothéiste digne de ce nom. Ce drame prévisible se lit dans l'évolution des structures anthropologiques, se devine dans les options théologiques adoptées par le christianisme, puis par l'Occident chrétien. La surenchère ultérieure de technique et de médiatisation s'annonçait déjà dans la défense des « saintes images » - manifestement par différentialisme à l'égard de l'islam - par Jean Damascène (VII^{ème} siècle), Père de l'Église, mais également Haut Officier à la cour des Omeyyades.

Et donc par construction, les structures intellectuelles héritées de la chrétienté sont amnésiques à toute relation antérieure à l'islam. Cela s'explique facilement en envisageant le statut des chrétiens dans les premiers siècles de l'expansion musulmane. Mais l'interaction entre l'islam et l'Europe n'a jamais cessé d'être intime. C'est juste que la supériorité technologique des Européens, toujours grandissante, ne l'a jamais été qu'à la hauteur de leur amnésie. Et que cette folle trajectoire, du point de vue des musulmans, a toujours emprunté des courbes assez attendues.

Les Européens ont beau avoir perdu les clés de cette histoire, ne plus consulter depuis longtemps ces vieux parchemins : il suffit de garder un pied en Europe et un pied dans la civilisation islamique, et cette histoire redevient étrangement cohérente. Si cette irruption de la sauvagerie européenne reste si mystérieuse, c'est à cause de l'inculture profonde des universitaires dans le domaine de l'épistémologie. Les universitaires sont programmés pour ne pas se rendre compte que la fondation des universités européennes n'était pas une bonne chose. Tout comme la monoculture, la destruction des écosystèmes et de la diversité génétique. Pour penser correctement le monde contemporain, les universitaires devraient passer par une remise en question intellectuelle d'une ampleur *civilisationnelle* - soit bien plus qu'une « transition écologique »...

Les mamelouks, ou la « course aux armements » entre État islamique et Oumma

Insistance sur la dimension interne du processus de l'expansion islamique, qui contraste très fortement avec l'extraversion ultérieure de l'expansion européenne. Le lien entre les deux se noue dans la question de l'esclavage.

Le statut de l'esclave dans une société est toujours profondément révélateur de son rapport au monde : l'esclave d'aujourd'hui est celui avec lequel on commercera demain. [...*ma problématisation anthropologique générale est assez peu satisfaisante, après quelques lectures d'Alain Testart...*] Mais qu'en est-il lorsqu'une société, fondée sur une religion universaliste, atteint les limites du monde et découvre en quelque sorte sa finitude, comme l'islam médiéval en a fait l'expérience ? Eh bien la règle demeure : le statut de l'esclave devient alors un révélateur du rapport au monde de l'État, à tout ce qui n'est pas lui, y compris à sa propre population. Et l'esclave en vient à s'identifier à l'État lui-même.

Une des grandes spécificités de la civilisation islamique est d'avoir toujours eu recours à des personnes de statut servile, placées aux plus hautes responsabilités. En effet, les dynasties musulmanes devaient s'imposer sur un corps social extrêmement structuré, du fait d'un degré de patrilinéarité les plus élevés de la planète⁴, et elles étaient toujours sous la menace de coups d'état, y compris et surtout au sein même du palais. Dans ce contexte, les esclaves avaient l'avantage de n'appartenir à aucun lignage, et d'être donc d'une fidélité sans pareil. Les esclaves étaient originaires d'Europe orientale et d'Asie centrale, mais aussi par exemple du Soudan.

Parmi ces esclaves au service du palais, le groupe le plus connu est la milice des mamelouks, qui a existé du IX^{ème} au XIX^{ème} siècle. À l'origine, ils forment la garde du Calife abbasside à Bagdad. Au fil des siècles, cette milice d'esclaves militaires connaît des développements considérables, jusqu'à former une véritable caste dirigeante. Bien que convertis à l'islam, ces esclaves menaient une existence confinée dans la milice, de sorte qu'ils s'identifiaient totalement à l'État. Les janissaires de l'empire Ottomans constituaient un système analogue. Ces corps ne sont démantelés qu'au XIX^{ème} siècle, lorsque les idéologies nationalistes imposent un rapport différent entre l'État et sa population.

Le corps des mamelouks est révélateur du rapport au monde des pouvoirs musulmans, pour lesquels le problème en général venait de l'intérieur plus que de l'extérieur. Quasiment jusqu'au XIII^{ème} siècle (invasions mongoles et débuts de la « Reconquista » espagnole), le problème des souverains musulmans était essentiellement la concurrence interne, des branches dynastiques et des différentes « maisons ».

Dans cette période, que l'on désigne généralement comme l'âge d'or musulman, on observe une sorte de « course aux armements » entre la société et l'État, qui se reflète dans les mutations du statut de l'esclave, mais également dans l'évolution de la théologie musulmane. Les pouvoirs centraux ont tendance à encourager et à faire converger vers eux les apports scientifiques positifs, tirés notamment des manuscrits grecs ; quant aux docteurs de la loi, adossés à la société, ils s'affirment comme un contre-pouvoir.

Ainsi, au fil des retournements dynastiques et des controverses sur le caractère licite de la philosophie, la théologie s'enrichit, elle s'arme conceptuellement et finit par digérer totalement les apports de la philosophie grecque. Les sciences de la raison et celles de la révélation s'enrichissent parallèlement, au fil d'un processus indissociable de l'histoire sociale. Cette tension constitutive de la pensée monothéiste n'est pas prise en otage comme elle l'est aujourd'hui, par le contexte de domination Occidentale. L'une et l'autre ne s'affrontent donc pas dans une opposition destructrice, comme le suggèrent souvent des lectures rétrospectives et anachroniques. Cette tension est simplement réactivée au fil des controverses, au fil de ce drame toujours recommencé entre une société structurée et les tentatives des différents pouvoirs pour la contourner. Enracinées dans des contextes historiques qui tournent et se renouvellent, ces controverses ne font que renforcer le lien qu'est l'islam, religion partagée entre le souverain et la majorité de la population.

Pour illustrer ce processus, on peut prendre deux « monuments » de la fin de l'âge d'Or :

4 Je renvoie à la réflexion globale d'Emmanuel Todd sur les dynamiques de la patrilinéarité. *Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine* (Le Seuil, 2017).

- D'un côté, la prise de pouvoir des esclaves mamelouks, qui règnent sur l'Égypte de 1250 à 1517 : ces castes d'esclaves affranchis, musulmans et néanmoins complètement déconnectés de l'expérience sociale majoritaire.
- De l'autre, l'affirmation intellectuelle du littéralisme hanbalite trouve son apogée chez Ibn Taymiyya (1263-1328), qui s'avère capable de mobiliser la populations citadine de Damas et de repousser le siège des Mongols, dans un contexte de faillite de l'État mamelouk.

L'un et l'autre coexistent sans contradiction véritable, mais bien dans une forme de connivence.

Chrétiens face aux développements civilisationnels islamiques

Les souverains s'appuyaient aussi, à peu près pour les mêmes raisons, sur des fonctionnaires chrétiens de statut « protégés » (*dhimmis*), extérieurs au jeu politique. Dès la dynastie Omeyyade, à des degrés qui varient selon les époques, les chrétiens furent employés au plus proche des lieux du pouvoir. On pourrait évoquer, comme cas emblématique, la figure de Jean Damascène (mort en 749), haut officier chrétien à la cour des Omeyyades, mais aussi Père de l'Église et défenseur des saintes images. Les chrétiens, et l'institution papale elle-même, furent donc les témoins privilégiés de ces mutations civilisationnelles, mais à partir d'un point de vue très particulier.

Dans toute cette période, les royaumes chrétiens sont hors-jeu - si l'on se place en amont des croisades et de la fondation des universités (XII^{ème} siècle), qui seront les premières marques de leur affirmation. Les chrétiens sont alors - pour utiliser une métaphore biologique - une sorte de parasite de l'État islamique, un champignon bénéfique que l'État entretient pour son propre profit, et dans lequel il trouve les moyens de sa stabilité. Les chrétiens profitent de ces avancées, et ils y contribuent, mais ils sont portés par cette évolution civilisationnelle.

De tout cela, le documentaire ne dit mot : ni des mamelouks, qui ne cadrent pas avec l'image qu'il faut donner de l'esclavage islamique, ni du rôle des chrétiens dans le giron de l'État. C'est pourtant là qu'il faut regarder pour comprendre la suite de l'histoire.

Si les Etats musulmans s'appuyaient sur des fonctionnaires chrétiens, c'est simplement parce que cela a toujours été plus pratique, précisément du fait de leur extériorité à ces réseaux politiques, intellectuels et commerciaux. En ce sens, l'expansion Européenne n'est pas venue de nulle part, ni ce projet un peu fou encouragé par l'institution papale, de contourner par la mer les routes commerciales existantes. D'une certaine manière, cette stratégie du contournement était déjà celle des Etats musulmans, dans leurs rapports aux territoires qu'ils tentaient de contrôler. Simplement, cette tendance était pondérée par la religion musulmane, que le Calife partageait avec ses administrés. D'autant que le Calife n'édicte pas la vérité religieuse : les oulémas (savants religieux) avaient arraché leur indépendance au début de la période abbasside, sous la houlette de l'imam Ahmed Ibn Hanbal (mort en 855). Le monarque était ainsi sous le contrôle des religieux, qui pouvaient inciter les révoltes de la population - comme cela se produisit régulièrement dans l'histoire musulmane.

L'extranéité de l'État européen, ou le voilement du politique

Contrairement à ce qu'énonce le point de vue économiste, il n'est simplement pas vrai que toutes les sociétés humaines ont eu un rapport au monde fondé sur l'exploitation et le profit. Ça commence

à l'être un peu plus quand on parle des Etats, mais les États aussi ont toujours été contraints par les données anthropologiques de leurs sociétés. La meilleure stratégie pour se maintenir n'a pas toujours été la course au profit et à l'exploitation. Elle ne l'a jamais été en fait : le politique est toujours une précondition.

La spécificité anthropologique de l'Europe occidentale n'est-elle pas dans ce *voilement*, où la centralité du politique est dissimulée par des activités apparemment plus « objectives », telles que l'activité scientifique, ou la recherche systématique du profit ? En contraste de quoi, les musulmans se sentent toujours inférieurs - et en même temps fiers, ils tiennent à leur différence : « *Cherche pas... Nous, on est d'accord pour ne pas être d'accord !* », me dit-on souvent [à Sète]. On pourrait voir là l'influence inextirpable de la segmentarité tribale... C'est plutôt qu'ils ont conscience de la dimension éminemment politique de toute activité humaine.

Oui, la spécificité de l'État européen, d'un point de vue anthropologique, est d'avoir réussi à dévoyer sa population vers l'utilitarisme. Il a fallu beaucoup de sucre et de cacao, pour détourner les hommes des sources de satisfaction sociales, qui lui sont les plus naturelles. Mais cette histoire ne peut se réduire à une quête mécanique du profit : elle n'a jamais cessé d'être prise dans des contraintes anthropologiques.

REMETTRE DE L'ORDRE DANS LA STRUCTURE QUI RELIE

Les clés théologiques du débat

La meilleure manière de lutter efficacement contre les erreurs de type logique - peut-être la seule - est d'enraciner le débat dans une compréhension correcte des dogmes religieux. Là aussi, le documentaire ne remplit pas le minimum syndical.

Pour l'islam comme pour le christianisme, l'esclavage est un mal. L'un et l'autre sont les héritiers conscients du judaïsme, qui a porté en premier la perspective d'un monde qui en serait débarrassé. Le judaïsme rompait en cela avec les sociétés antiques, où l'esclavage était perçu comme un pilier indispensable de l'ordre social car (si je comprends bien) tout le monde ne pouvait pas avoir de droits. Ceux qui n'en avaient pas devaient être esclaves, pour que les autres puissent être libres - les antiques s'en rendaient bien compte. Mais le monothéisme juif apporte une posture différente, fondée avant tout sur une autre conception du droit et de la Loi, qui ouvre la perspective d'un monde sans esclaves.

Entre les deux monothéismes universalistes que sont le christianisme et l'islam, la différence aujourd'hui porte sur la meilleure stratégie pour y parvenir : décret d'abolition par une autorité politique surplombante, ou bien encouragement à l'affranchissement des esclaves, en tant qu'acte de piété individuel.

Mais il faut bien comprendre que dans la chronologie historique, c'est l'option islamique qui vient en premier : à l'origine, le christianisme n'a pas de stratégie pour abolir l'esclavage. Il n'en a pas parce que Jésus est un juif, et que les juifs à cette époque sont dans une position dominée. Le problème de Jésus, en tous cas de son vivant, n'est pas de réformer l'Empire Romain : son problème est de réformer le peuple juif, de sorte qu'il parvienne à se libérer *en tant que peuple* du

joug colonial romain. Mohammed par contre appartient à l'aristocratie de sa cité, et l'émancipation des esclaves fonde sa geste prophétique. Dans le monothéisme qui renaît avec lui, d'innombrables prescriptions légales lui sont révélées, qui font de l'affranchissement des esclaves une monnaie d'échange avec Dieu, permettant de racheter tel ou tel péché.

Certes, le Coran légifère sur l'esclavage, ce qui peut donner l'impression paradoxale qu'il ne cherche pas à l'abolir. Il faut donc replacer ces versets dans un contexte, qui est celui de l'évènement lui-même - pas dans le contexte de l'antiquité tardive où l'esclavage, nous dit-on souvent, allait encore de soi : c'est une manière très maladroite de répondre car précisément, l'islam nous fait sortir de l'antiquité, nous fait passer à complètement autre chose. Non, il faut replacer les prescriptions coraniques dans la dynamique historique du monothéisme, qui est un gigantesque processus d'ouverture et d'universalisation.

Si l'islam avait reposé sur une dynamique d'asservissement - comme le premier épisode l'explique, sans difficulté, à une communauté nationale de téléspectateurs ramollis du cerveau - son expansion ne serait pas allée très loin. Mais c'est un processus d'abolition *libéral*, reposant sur des initiatives individuelles. Et effectivement, aucun État musulman ne songe jamais à décréter l'abolition de l'esclavage : en partie parce que l'esclave, dans les palais comme dans les grandes maisons, devient un attribut prestigieux du pouvoir domestique ; mais aussi et surtout parce que l'esclavage est une condition suffisamment inconfortable pour que les personnes concernées s'en libèrent tout seuls – avec l'aide de Dieu.

Quant à la fameuse phrase de Paul : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ* » (Galates 3:28), on sait qu'elle n'avait aucune visée abolitionniste au sens moderne. Paul en l'occurrence parlait du Royaume des Cieux - vous êtes tous un *en Jésus-Christ* - et l'on connaît par ailleurs certains aspects de son « conservatisme ». Associer cette phrase à l'abolitionnisme moderne peut être cohérent du point de vue de la foi chrétienne, mais du point de vue historique, les chrétiens ne doivent pas oublier la complexité du chemin...

Aux sources islamiques de l'abolitionnisme européen (et de ses ambiguïtés)

Ce que j'ai présenté plus haut comme « l'option chrétienne », l'idée d'une abolition générale de l'esclavage par le pouvoir en place, n'apparaît en contexte chrétien qu'à la fin du Moyen-Âge. Ainsi l'édit du 3 juillet 1315, par lequel le roi de France Louis le Hutin énonce : « *le sol de la France affranchit l'esclave qui le touche* ». ...où l'on voit que nos idéaux révolutionnaires ne sont pas venus de nulle part ! En termes de légitimation du pouvoir par la rhétorique abolitionniste, quelque chose semble être né à ce moment-là, qui n'existait pas avant.

Pour ne pas céder à l'éternelle illusion européenne de la « renaissance » gréco-romaine, ni d'une filiation directe aux évangiles dont nous avons déconstruit l'évidence, j'aimerais pouvoir préciser la manière dont cette « innovation » s'articule au contexte civilisationnel islamique, qui était à l'époque le contexte dominant. Il me semble que l'idée d'une société sans esclaves, que le christianisme commence à revendiquer à cette époque, ne peut pas avoir émergé indépendamment des expérimentations civilisationnelles dont les chrétiens étaient les témoins en contexte islamique,

à partir de la position de « protégé » (*dhimmi*), dans les capitales des empires et souvent au plus proche des lieux du pouvoir.

Les chrétiens étaient témoins notamment du système mamelouk, qui était alors à son apogée : c'est-à-dire une société « hors-sol », entièrement construite à partir d'esclaves et conçue pour servir l'État, et néanmoins élevée dans l'islam, ciment de l'alliance avec la population. Cette réalisation était l'aboutissement d'un long processus civilisationnel⁵, qu'on pourrait qualifier de *domestication de la brutalité de l'Etat*, processus initié au début de la période abbasside avec la victoire de l'orthodoxie sunnite sur l'inquisition mu'tazilite (848). Dans le cadre d'une discussion générale de la dialectique entre violence et brutalité (voir plus haut), on pourrait également citer la Rébellion des Zanj qui vient juste après (869-883), comme origine possible de ce processus de domestication de la brutalité de l'État. En effet cette tentative sans lendemain d'employer la main d'œuvre servile à des fins d'aménagement du territoire, scelle par son échec le statut domestique de l'esclave en contexte islamique. De sorte que progressivement, l'esclavage s'identifie au pouvoir domestique, au point que les esclaves quatre siècles plus tard incarnent l'État lui-même. Le grand théologien hanbalite Ibn Taymiyya (1263-1328) est un contemporain de ce sultanat mamlouke d'Égypte à son apogée, qu'il défendra contre la menace mongole. Donc le système mamlouke est bien une réalisation de l'orthodoxie sunnite, et de sa capacité à fonder l'autorité de l'État sur une *hypothèque* de la communauté des croyants.

Il faudrait prendre en compte également la dimension théologique de ce processus : la domestication progressive de la brutalité païenne, à l'œuvre dans la philosophie d'Aristote. Là encore, cette domestication est achevée avec Ibn Taymiyya et Averroès (un siècle plus tôt), qui résolvent l'un et l'autre à leur manière la contradiction entre Raison et Révélation, que postulait encore la théologie ash'arite.

...Et c'est précisément à cet instant que la chrétienté latine quitte le navire, par la fondation des premières universités européennes ; par la traduction compulsive des traités arabes, synonyme d'un arrachement à une galaxie intertextuelle pourtant vivace à cette époque ; par la revendication d'un accès autonome à la philosophie grecque, réalisé par l'accès direct des étudiants aux bibliothèques (scolastique), qui déconstruit les fondements anciens du savoir (relation maître-disciple). Et avec, donc, les premières affirmations abolitionnistes émises par des pouvoirs chrétiens (1315 : « *le sol de la France affranchit l'esclave qui le touche* »).

L'hypothèse que je formule ici, d'une filiation organique entre le système mamelouk et l'abolitionnisme chrétien, conduit à formuler plusieurs remarques et paradoxes :

- 1) L'abolitionnisme européen a pour visée implicite de faire de tous des esclaves de l'État. C'est finalement cohérent avec la prédication de Saint Paul, adossée dès le départ à son statut de citoyen romain, qui lui permettait d'énoncer des impiétés que la loi juive punissait de mort.
- 2) L'abolitionnisme européen trouve son origine véritable dans un différentialisme à l'égard de l'islam. Donc dès le départ, il s'agit d'émanciper les individus d'une condition d'esclave au

⁵ Je suis ici tributaire de la vision d'Ovimir Anjum (ou de ce que j'en ai retenu, peut-être trop schématiquement). *Politics, Law and Reason in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge University Press, 2012).

sens large, incluant « l'esclavage » de l'islam, et bien sûr aussi l'esclavage de la chair - mais selon une inspiration tirée du modèle mamelouk, cette société monothéiste émancipée de la parenté, réalisation de la civilisation islamique.

- 3) L'abolitionnisme européen est dénué de toute vision universaliste. Son horizon butte sur l'islam. Pas de rousseauisme avant l'heure, vision d'une liberté originelle, qui serait contraire à la doctrine chrétienne de l'humanité pécheresse. Il n'est jamais question que d'émanciper autant que l'État peut gérer. Ce qui explique tous les paradoxes ultérieurs : que l'abolitionnisme ait justifié le colonialisme, la hiérarchisation des peuples, etc..

« *Le sol de la France affranchit l'esclave qui le touche* » (1315). Je ne sais pas trop ce que cela pouvait vouloir dire à l'époque ; aujourd'hui par contre je le sais. Dans un pays qui se gargarise toujours de sa liberté, les autorités font tout pour que les étrangers coulent en Méditerranée avant d'avoir posé le pied sur nos côtes, les survivants étant parqués en centres de rétention. À l'évidence, l'abolitionnisme est une stratégie de distinction des pouvoirs européens, conçue pour entretenir chez leurs administrés la conviction subjective de leur bonne fortune, et une solidarité pavlovienne avec l'Etat. Mais cela n'a rien à voir avec la religion.

Tout croyant sincère, qu'il soit chrétien ou musulman, sait que la véritable abolition n'existe que dans l'Au-delà. Tout croyant sincère est habité par une vision de l'Au-delà, de la perfection qui y règne dans les rapports humains, et cette vision l'aide à conduire lucidement sa vie ici-bas. Cette tension entre le monde et l'Au-delà, constitutive du monothéisme, les prescriptions coraniques prétendent simplement l'aménager. Que l'on accepte ces aménagements ou qu'on les rejette, il y a dans la reconnaissance de cette tension, et dans son acceptation, une évidente proximité de posture entre chrétiens et musulmans authentiques. C'est le propre des États de prétendre s'émanciper de cette tension, tout en se disant « islamique », en brandissant l'étendard de la « Chrétienté » pour justifier leurs croisades - ou même celui de l'abolition. Un vrai croyant ne tombe pas dans ces erreurs de type logique.

Il faut donc résister à la tentation de présenter l'islam comme « la solution » ou « l'antidote » à la barbarie européenne, au prétexte de sa position centrale dans l'histoire. Les musulmans sont « mouillés » dans cette histoire, se savent mouillés, beaucoup plus que les Européens n'arrivent à le concevoir. L'urgence est plutôt à reformuler cette implication, substituer à l'idée d'une *dette* celle d'une *responsabilité*, non de l'Europe à l'égard de l'Islam, mais de l'islam à l'égard de l'Europe.

Conclusion sur l'islamophobie

La figure du passeur libyen

Cette « structure qui relie », identifiée dans l'histoire méditerranéenne, explique aussi la position particulière des Arabes sunnites dans le monde contemporain : une certaine complaisance à l'égard de l'impérialisme abolitionniste (l'État étant considéré comme un mal nécessaire), qui ne les empêche nullement de prospérer dans les faillites de ce système - d'où leur image persistante de négrier.

Il faudrait y regarder de plus près, mais cet esclavage des passeurs libyens apparaît comme structurel à bien des égards, dans son fonctionnement et dans le regard que l'Europe porte sur lui. Il pourrait bien y avoir là un cas typique d'esclavage « initiatique », qui relève de la violence plus que de la brutalité, dans le sens où la condition d'esclave est réversible, et qu'elle n'est manifestement qu'une étape dans le parcours de migration. Car bien sûr, les passeurs Libyens ne seraient rien sans l'attraction de l'Occident - ou pour reprendre les termes du documentaire, ce ne sont pas eux qui *produisent* les esclaves. Pour autant, l'institution islamique de l'esclavage continue de fonctionner, y compris dans sa fonction eschatologique (*fath*, « ouverture »), mais au service de l'Europe.

Le cas des passeurs libyens est emblématique : dans un monde contemporain dominé par l'Occident, c'est la position structurelle des musulmans (et plus spécialement peut-être des musulmans arabes). Les musulmans sont en position d'initier les autres à la vérité de l'Occident. Et d'ailleurs souvent d'initier les Occidentaux eux-mêmes. C'est évidemment l'obsession de la lutte anti-terroriste, qui se garde bien d'envoyer les têtes blondes au tribunal, et ne peut agir qu'en identifiant des « mentors » (voir [ici](#) une affaire, qui nous a coûté la mosquée de Sète). Encadrer strictement la dimension initiatique de l'activité religieuse, c'est aussi depuis toujours la ligne de la République à l'égard des cultes. Mais dans le cas de l'islam, cette ligne conduit l'État à appliquer un traitement spécifique et une surveillance de tous les instants à tous les *hommes* musulmans. Manifestement du point de vue de l'État, pour faire un bon suspect, il suffit d'être un homme, c'est-à-dire potentiellement à la tête d'un espace *domestique*. D'où également l'obsession du voile. En fait aux yeux de l'État, il semble que l'islam doive renoncer à toute prétention domestique pour exister sur le sol français.

C'est ce nœud contemporain que l'histoire de l'esclavage permet de dénouer. Encore faut-il le faire avec intelligence.

Le P.I.R : une stratégie de l'amnésie ?

Il y a une grave erreur stratégique à singulariser la traite transatlantique comme une abomination « blanche », comme le fait en France le Parti des Indigènes de la République, et à vouloir convaincre les musulmans qu'ils en seraient les victimes aujourd'hui. Dans le contexte Français, ces arguments ne font que justifier la réactivation des vieux préjugés anti-Arabes de la rhétorique abolitionniste du XIX^{ème} siècle - préjugés décrits au quatrième épisode (vers [27:10](#)) mais qui n'en sont pas moins à l'œuvre dans le premier. Si la date de 1492 est signifiante, elle ne peut être un point d'origine : elle doit être plutôt un point d'arrivée, qu'il faut expliquer.

Et de fait, ça ne prend pas : en France dans les quartiers populaires, Houria Bouteldja a une audience bien moindre que celle d'Alain Soral, avec son « Égalité & Réconciliation » (des masculinités). Non parce que les Arabes sont racistes, mais parce qu'ils ont eu une place bien particulière dans cette histoire. Et ils s'en souviennent, par l'effet d'une conscience historique du temps long, inscrite dans la *structure qui relie* chacune des mémoires musulmanes particulières à la logique complexe des discriminations.

Les musulmans à ce stade, sont prisonniers de leur lucidité, qui les paralyse, et qui continuera à les paralyser, à moins qu'ils consentent à y associer le sentiment d'une responsabilité. Qu'ils retrouvent les moyens d'exercer leur liberté, dont l'Europe a besoin, dans un mariage de la théologie et de

l'épistémologie, une exploration raisonnée de modèles de relations, (peut-être) à la manière d'un ethnographe. Une émulation laïque dont seule la France peut être le lieu. Mais assigner les musulmans à un discours anti-raciste, comme le font en France tous les acteurs de bonne volonté, c'est les contraindre à devenir amnésiques.

Il faut donc travailler à une anamnèse collective des musulmans européens, permettant de répondre à ces questions : Quelle est le rôle de l'islam dans l'émergence d'une civilisation centrée sur l'Europe, à la brutalité hégémonique ? D'où vient que les musulmans gardent à son égard cette position initiatique latente, constamment refoulée ? Quelles responsabilités cela implique-t-il pour les intellectuels et les citoyens musulmans d'aujourd'hui ? La réponse à la crise du monde musulman est d'œuvrer à l'émergence d'une pratique musulmane des sciences sociales, d'un inventaire critique des méthodologies, et non l'imposition d'un schéma historique global (centré sur 1492), qui flatte les musulmans en leur donnant le beau rôle.

ARGUMENTAIRE (reprise condensée)

Je tente ci-dessous une dernière reprise synthétique avant mise en ligne (30/5).

On ne peut comprendre l'histoire de l'esclavage transatlantique sans distinguer deux types de violence, de niveaux logiques différents. Lorsque la violence émane des institutions, nous la nommons *brutalité* (d'après Jean Genet) : cette distinction est nécessaire pour identifier une relation *dialectique* entre la violence et la brutalité, à l'œuvre dans l'évolution historique des sociétés.

Dans l'histoire européenne, cette dialectique prend une forme que les épisodes 2 à 4 de la série illustrent magistralement. La complexification progressive du système de la traite transatlantique est une *domestication de la violence par la brutalité*, étroitement liée au développement exponentiel de la *technique* - ce que Norbert Elias appelle « processus de civilisation ».

Mais pour croître, la « civilisation » européenne doit *ignorer* la distinction entre violence et brutalité : on abolit toujours l'esclavage en tant que violence, jamais en tant que brutalité (et cette série documentaire ne fait pas exception).

L'islam par contre, comme tous les monothéismes à l'origine, opère clairement la distinction entre violence et brutalité. Par exemple dans les versets 190-191 de la sourate de la vache :

« Combattez dans le sentier de Dieu ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Vraiment, Dieu n'aime pas les transgresseurs ! Tuez ceux-là, où que vous les rencontriez ; et chassez les d'où ils vous ont chassés : la persécution est plus grave que le meurtre » (traduction de M. Hamidullah dans sa version originale).

Ou : *« l'association est plus grave que le meurtre »* (dans la même traduction révisée par l'Arabie Saoudite).

En islam, brutalité et association sont *synonymes*.

Dans l'affirmation de l'Islam, donc, cette dialectique a pris plutôt la forme d'une *domestication de la brutalité par la violence*.

Le caractère essentiellement domestique de l'esclavage en Islam est un trait civilisationnel, dont l'épisode 1 échoue à saisir l'importance pour l'ensemble de l'histoire, parce qu'elle l'aborde dans une perspective étroitement *abolitionniste* (elle est en train de « régler son compte » à l'islam, avant de passer à la traite européenne, et il ne faut surtout pas la déranger...).

Or cette dynamique, qui a permis la domestication de la brutalité païenne, a permis également la domestication *de facto* du christianisme dans les capitales de l'Empire, et peu à peu aussi, la domestication de l'ensemble des techniques, puis des philosophies, associées au paganisme grec. La religion chrétienne s'est retrouvée ainsi piégée au sein d'une civilisation, l'Islam, qui menaçait de comprendre ses sources textuelles mieux qu'elle ne les comprenait elle-même.

L'affirmation de l'Europe au nom de la chrétienté, que l'on nomme souvent « Renaissance », est essentiellement la réaction d'une institution contre sa domestication programmée. La Papauté a délégué sa fonction à l'Université, institution arque-boutée depuis l'origine (XII^{ème} siècle) sur un *logos* abstrait, qu'incarneront tour à tour Aristote puis les sciences matérialistes. Si l'on considère la domestication de la brutalité comme signe de la civilisation, seuls les universitaires peuvent encore y croire dans l'exercice de leurs fonctions, la domestication quotidienne des brutalités conceptuelles et mathématiques. La dynamique réelle de cette institution échappe nécessairement à la conscience des individus qui la composent, parce qu'elle est inscrite depuis l'origine dans un ensemble systémique plus vaste. On ne peut tenir les universitaires pour responsables, ni même les papes, mais le bon peuple français ne s'y trompe pas : ce complot « mondialiste » n'a rien à voir avec une civilisation, et les musulmans en ont toujours été complices, eux qui considéraient l'État comme un mal nécessaire bien avant la fondation des universités.

Depuis l'origine, l'institution européenne se définit par l'amnésie, pas par l'islamophobie. Ceux qui le croient commettent une erreur de type logique, de celles que les universitaires commettent allègrement. Dans les années 2000, il n'y avait guerre que des universitaires pour croire au lobbying « décolonial » de Houria Bouteldja. Puis à partir de 2011, à l'EHESS, ces universitaires ont donné au terme « islamophobie » ses lettres de noblesse, en expliquant *Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"* ⁶. Mais la démonstration n'était pas convaincante, malgré tous les indices convergents, et elle ne pourra jamais l'être suffisamment. Les musulmans auront toujours assez de conscience historique intuitive pour comprendre leur propre lâcheté. Et pour savoir qu'on ne leur demande que de *témoigner* du monothéisme, là où ils sont, de la manière qu'ils peuvent. Après Merah et ses clones, l'Université doit permettre aux musulmans de faire entendre leur conscience historique et de domestiquer les sciences sociales, comme ils surent autrefois domestiquer les philosophes païens.

⁶ Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le " problème musulman "* (Paris: La Découverte, 2013).

Post-scriptum (lien avec mon enquête au Yémen)(ajout le 1^{er} juin)

Dans mon travail sur la société yéménite, j'ai longuement analysé les conditions épistémologiques de l'enquête, les ficelles de « l'enchantement » ethnographique (d'après Goffman), que j'ai l'habitude de résumer par cette formule : « *Face à un observateur occidental, il y a toujours un Yéménite qui prend la pose et un Yéménite qui vend la mèche* » (le premier étant plutôt Sanaani et « tribal », le second plutôt Taezi et « moderne »)⁷. En clair, les Yéménites ont un « troisième sens » qui leur permet de lire par dessus l'épaule de l'ethnographe et de s'adapter à sa demande, pour lui laisser croire que son *cogito* arpente souverainement la « réalité sociale », conformément aux exigences de la science cartésienne. Dans ce texte sur la place de l'islam dans l'histoire de l'esclavage et du capitalisme occidental, j'ai identifié l'origine de ce « troisième sens » dans la structure qui relie.

Pour ma part quand je suis venu au Yémen pour ma première enquête (2003), je n'avais que faire de la « réalité sociale » : je voulais surtout *comprendre*, et nouer autant que possible des relations intellectuelles égalitaires. Ce que les Yéménites les plus fins comprirent fatalement comme : celui-là est venu pour se convertir... Mais j'étais là pour faire des sciences sociales, et je ne voulais pas en démordre. À force de donner des gages de ma sincérité, un jeune diplômé du nom de Ziad, particulièrement doué, consentit à me socialiser dans son quartier, où lui et ses jeunes voisins mirent en scène à mon intention la société islamique idéale : c'est ce qui a donné l'histoire du Za'im, cette autorité charismatique de quartier que j'ai décrite dans mon premier travail⁸. Mais cette mise en scène s'est terminée en eau de boudin, comme on dit, d'une manière quelque peu traumatisante.

L'effondrement s'est joué le jour où j'ai dit à Ziad, devant sa cour, qu'il ne me respectait pas. J'avais essayé les jours précédents de lui parler seul à seul pour lui expliquer mon malaise, mais il semblait ne pas m'entendre. En contredisant Ziad aux yeux de tous, j'ai signé l'arrêt de mort du Royaume de Ziad : dans les semaines qui ont suivi, les jeunes ont fait leur révolution contre leur Za'im, qui a été contraint de se retirer, puis ils se sont désintéressés de moi. Et je suis resté sur le carreau, complètement hypnotisé, incapable de m'arracher à ce quartier et à cette histoire.

Mais j'étais obligé de parler à vrai dire, les Yéménites me mettaient dans une position intenable. En effet à l'extérieur du quartier, on continuait de me servir la « réalité sociale », y compris sur Ziad lui-même, sur son quartier, on me donnait une image sociologique « objective », dans l'espoir que je m'éloignerais d'eux. Au début, j'avais soutenu dignement leur médisance, et j'avais ainsi gagné une sorte de crédit auprès des jeunes voisins de Ziad. Mais ils s'étaient mis à me parler eux-aussi, ils me donnaient encore un autre point de vue, contradictoire, et je devenais fou... Une guerre civile se jouait dans ma subjectivité, et les Yéménites s'en amusaient beaucoup. Déjà à ce stade, la situation échappait à Ziad. Et c'est ainsi que je l'ai poignardé dans le dos, la seule personne qui lisait vraiment dans mon coeur. J'ai préféré rétablir mon confort subjectif, et tout s'est effondré.

7 Vincent Planel, « [Le réveil des piémonts : Taez et la révolution yéménite](#) », in *Le Yémen, tournant révolutionnaire*, éd. par Laurent Bonnefoy, Franck Mermier, et Marine Poirier (CEFAS / Karthala, 2012), 125-41.

8 Vincent Planel, « [Le "Za'im \[Leader\]" et les frères du quartier. Une ethnographie du vide. Ta'izz, Yemen.](#) » (Université Paris X-Nanterre, 2004); « ["Zayd, Za'im al-hâra" : analyse sociologique d'un charisme de quartier](#) », *Chroniques yéménites* 12 (2005): 81-102

Quelques semaines plus tard, à bout de nerfs, je suis parti à Sanaa, où j'ai retrouvé un cousin de Ziad exilé dans la capitale, qui avait grandi dans ce quartier. J'ai commencé à vider mon sac, en lui racontant cette histoire à dormir debout. Après quarante-huit heures de discussion, Waddah m'a dit : « *Tu ne chercherais pas plutôt une relation sexuelle ?* ». Lui aussi lisait par dessus mon épaule, il prétendait savoir ce que je cherchais. Il se trompait sans doute, mais au moins il était franc. Waddah m'a permis de rapatrier cette histoire en France et d'écrire mon premier mémoire. Après quoi je suis revenu à Tazeh chaque année, toujours au même endroit, dans l'espoir de comprendre comment cette société m'avait convaincu d'accepter une proposition sexuelle. Ziad a continué de suivre mon cheminement, de se sentir responsable, et il y a perdu sa santé mentale.

C'est cette histoire toute simple que j'ai tenté d'expliquer pendant dix ans, et que l'Université n'a jamais voulu comprendre. J'ai eu beau me rendre à Confesse par trente-six chemins, elle ne m'a jamais relevé de ma pénitence. Ce qui posait problème n'était pas en soi le thème de l'homosexualité, mais la manière dont je l'abordais : le fait que je prétende rester fidèle à ces relations, notamment par une forme de pudeur⁹, leur était insupportable. Trop d'implication personnelle, disaient-ils : « *Vous restez captif de cette histoire et n'êtes plus objectif* ». Or c'est précisément mon acceptation de cette captivité, de cette dette, qui m'a permis d'accéder à l'objectivité de la société yéménite, et d'en recevoir en retour ma dignité. Mais à l'heure de la modernité abolitionniste, aucun informateur Yéménite ne se serait risqué à cautionner notre histoire. Et finalement avec la guerre, la « réalité sociale » a pris sa revanche.

9 « [Un fil d'Ariane ethnographique. Homosexualité et réflexivité d'enquête au Yémen](#) », *Tumultes*, n°41 (2013):71-84