



Áfricas y Américas

Idas y vueltas, reevaluaciones y perspectivas actuales

Afriques et Amériques

Allers-retours, réévaluations et perspectives actuelles

Edición a cargo de
Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zoungbo
y Luis Mancha San Esteban

Áfricas y Américas

Idas y vueltas, reevaluaciones y perspectivas actuales

Afriques et Amériques

Allers-retours, réévaluations et perspectives actuelles

Comité asesor /Comité assesseur

Carmen Bernand (Université Paris X-Nanterre, France)
Coulibaly Adama (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire)
Inmaculada Díaz Narbona (Universidad de Cádiz, España)
Jean Godefroy Bidima (Tulane University, USA)
Jean-Pierre Tardieu (Université de la Réunion, France)
Marie Ramos Rosado (Universidad de Rio Piedras, Porto Rico)
Quince Duncan Moodie (Universidad Nacional, Costa Rica)
Théophile Kouï (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire)
Zayda Sierra (Universidad d'Antioquia, Medellín, Colombia)

Comité científico / Comité scientifique

Aurelia Martín Casares (Universidad de Granada, España)
Begong-Bodoli Betina (Université Gaston Berger, Saint-Louis, Sénégal)
Chantal-Allela Kwevi (Université Omar Bongo, Gabon)
Clément Akassi Animan (Howard University, USA)
Jean-Arsène Yao (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire)
Luis Mancha San Esteban (Universidad de Alcalá, España)
M'baré N'gom (Morgan State University, USA)
Magdalena Díaz Hernández (Universidad de Huelva, España)
Marlène Marty (Université de Lille, France)
Norberto Pablo Cirio (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Teresa Cañedo-Argüelles (Universidad de Alcalá, España)
Victorien Lavou Zoungbo (Université de Perpignan Via Domitia, France)

Editores / Éditeurs

Jean-Arsène Yao
Victorien Lavou Zoungbo
Luis Mancha San Esteban

Áfricas y Américas

Idas y vueltas, reevaluaciones
y perspectivas actuales

Afriques et Amériques

Allers-retours, réévaluations
et perspectives actuelles

Editores / Editeurs

Jean-Arsène Yao

Victorien Lavou Zoungbo

Luis Mancha San Esteban



Universidad
de Alcalá

SERVICIO DE PUBLICACIONES

1.ª edición: 2018

La reproducción total o parcial de este libro (incluido su diseño), su alquiler, su incorporación a un sistema informático, su transmisión o transformación en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*, vulnera derechos reservados.

- © Jean-Arsène Yao • Victorien Lavou Zoungbo • Luis Mancha San Esteban.
- © De los textos: sus autores.
- © De esta edición: Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, 2018
Plaza de San Diego, s/n. 28801 Alcalá de Henares (Madrid)
Correo electrónico: www.uah.es

ISBN: 978-84-17729-90-5

Realización: Imprenta ROAL
Gamonal, 5. 28031 Madrid

Impreso en España – *Printed in Spain*

ÍNDICE / SOMMAIRE

	<i>Págs.</i>
Presentación / présentation	11/13
LUIS MANCHA SAN ESTEBAN (<i>Universidad de Alcalá</i>)	
Prólogo / Préface	15
Des ombres dans le siècle des lumières: la traite et l'esclavage comme apories d'une pensée humaniste	
THÉOPHILE KOUÏ (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
Introducción / introduction	27/33
JEAN-ARSÈNE YAO (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
HISTORIA Y MEMORIAS / HISTOIRE ET MÉMOIRES	
Emancipación, relaciones intergrupales e identidad negra en Cuba ...	41
JEAN-ARSÈNE YAO (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
Prohibición y creatividad de los negros en América Latina	51
KOUAKOU LAURENT LALEKOU (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
Humanismo y defensa de la esclavitud en las colonias españolas de América. La realidad de la defensa del esclavo africano en los siglos XVI-XVII	59
MARTA DONGIL MARTÍN (<i>Universidad de Alcalá</i>)	
Sur les traces d'Émile Derlin Zinsou, une grande figure de la lutte émancipatrice au Dahomey (1945-1953)	67
YAO MARCEL KOUAKOU (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	

	Págs.
LENGUAS Y LITERATURAS / LANGUES ET LITTÉRATURES	
Los países de América hispánica en los manuales <i>Horizontes</i>	79
ANA MARIA DJE (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
L'échec du mariage de l'Afrique et de l'Amérique dans <i>The Dilemma of a Ghost</i> d'Ama Ata Aidoo	91
CASIMIR KOMENAN (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
L'échange atlantique revisité: <i>Pelourinho et Les coqs cubains chantent à minuit</i> de Tierno Monénembo	103
THOMAS MURRAY (<i>Queen's University Belfast</i>)	
 MIGRACIONES TRANSCONTINENTALES / MIGRATIONS TRANSCONTINENTALES 	
«Diaspora noire»: de l'état des lieux à une approche comparatiste dans les littératures afro-américaine et africaine francophone	113
A. MIA ÉLISE ADJOUANI (<i>Université Félix-Houphouët-Boigny</i>)	
La problemática de retorno del migrante en Los poderes de la tempestad de Donato Ndongo	123
MAÏMOUNA SANKHE (<i>University of Ghana</i>) / TÉNON KONÉ (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
Retrato y autorretrato del inmigrante negroafricano en Americanah de Chimamanda Ngozi Adichie: de las formas de infravaloración a los procesos de autoafirmación	133
ANICET CHRISTIAN DONFACK SOUNNA (<i>Université de Maroua</i>)	
<i>Behold the Dreamers</i> de Imbolo Mbue o la crónica de las ilusiones y desilusiones del inmigrante africano en Estados Unidos	141
CÉCILE CAROLLINE EVENG (<i>Université de Maroua</i>)	
 IDENTIDADES IMAGINADAS / IDENTITÉS IMAGINÉES 	
La mise à mort d'un Roi: enjeux racial et politique liés à la figure de Pelé au Brésil	151
ALAIN PASCAL KALY (<i>Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro</i>)	

	<i>Págs.</i>
Representaciones estéticas y socio-discursivas del afrodescendiente en la telenovela latinoamericana	165
GEORGES MOUKOUTI ONGUEDOU (<i>Université de Maroua</i>) /	
ZACHARIE HATOLONG BOHO (<i>Université de Maroua</i>)	
De la «invisibilidad» a la «visibilidad»: el negro y las expresiones del cuerpo	179
KOUASSI MICHEL YAPI (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
Stéréotypes de la diaspora africaine et développement de l’Afrique ...	189
FANIDIANHOVA YEO (<i>Université Félix Houphouët-Boigny</i>)	
 REESCRITURAS Y TEMA CULTURAL (CRUCE DE MIRADAS) / RÉÉCRITURES ET SUJET CULTUREL (REGARDS CROISÉS)	
Amistad de Steven Spielberg: ¿pleito o relectura cinematográfica de la trata de negros?	201
RAOUL NGOUNA LENDIRA (<i>Université Omar Bongo</i>)	
L’oralité en traduction: Tierno Monénembo et Alain Mabanckou au Brésil	211
MIRELLA BOTARO (<i>Université de Poitiers</i>)	
Africa Imagined: une revendication de l’Afrique à travers les pratiques religieuses africaines et le port du Kente	221
BRÉHIMA SIDIBE (<i>Université Perpignan Via Domitia</i>)	
Colonisation, cessions domaniales et régime de domanialité: vers une déterritorialisation des autochtones Librevillois?	233
ANNIE BEKA BEKA (<i>Ecole Normale Supérieure de Libreville</i>)	
 RESISTIR LA DOMINACIÓN / RÉSISTER A LA DOMINATION	
Au jour le jour: esclavage et résistance féminine dans Rosalie l’Infâme d’Évelyne Trouillot	243
ROCÍO MUNGUÍA AGUILAR (<i>Université de Strasbourg</i>)	

	<u>Págs.</u>
Los negros en Bolivia: una minoría entre las minorías latinoamericanas	251
<i>ASSEMIEN VIVIANE ÉP ADIKO (Université Félix Houphouët-Boigny)</i>	

BALANCE / BILAN

Balance global del Congreso	263
<i>VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO (Université Perpignan Via Domitia)</i>	
Bilan global de fin de Colloque	267
<i>VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO (Université Perpignan Via Domitia)</i>	

Presentación

Este libro es el fruto del primer Congreso celebrado en la Universidad Félix Houphouët-Boigny (Abiyán, Costa de Marfil), auspiciado por la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos de la Universidad de Alcalá, bajo el título «Áfricas y Américas, idas y vueltas, reevaluaciones y perspectivas actuales». Un encuentro de investigadores llegados de Europa, América y África para reflexionar, desde un punto de vista multidisciplinar, sobre las relaciones entre África y América.

Este es el primer congreso en el marco del convenio entre la Universidad Félix Houphouët-Boigny y la Universidad de Alcalá. Con vocación de continuidad, es parte de la firme voluntad de fortalecer las relaciones entre ambas universidades y, en última instancia, entre Europa, África y América.

La Cátedra UNESCO de estudios Afroamericanos fue creada en 1994 como parte de un acuerdo entre la UNESCO y la Universidad de Alcalá, a partir de la resolución de 1993, a propuesta de España y con el apoyo de varios países africanos e iberoamericanos. Contempla el apoyo al *Proyecto Africanía*, cuyo objetivo principal es «la creación de redes interuniversitarias y mecanismos de interacción, prioritariamente en el campo de investigación entre África, Europa y América».

Todo ello, dentro del espacio del sistema de Cátedras de la UNESCO, que tiene como objetivo contribuir al desarrollo de la investigación superior a través de la construcción de redes universitarias más allá de las fronteras. Esta iniciativa fue aprobada en 1992 por la Asamblea General de la UNESCO que estableció el Programa UNITWIN para la realización en el mundo de las Cátedras UNESCO.

Por último, me gustaría agradecer el trabajo del profesor de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, Jean-Arsène Yao, como pieza fundamental para la realización de este Congreso, así como su labor en el fortalecimiento de las relaciones entre ambas universidades. Asimismo, quisiera recordar a Luis Benrán, fundador de la Cátedra de Estudios Afroiberoamericanos y quien impulsó las relaciones con la Universidad Félix Houphouët-Boigny, que falleció días antes de la realización del Congreso.

Luis MANCHA SAN ESTEBAN
Director de la Cátedra UNESCO de estudios afroiberoamericanos

Présentation

Ce livre est le fruit du premier Colloque célébré à l'Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire) sous le patronage de la Chaire UNESCO d'Etudes Afro-ibéro-américaines de l'Université d'Alcalá, avec pour titre: *Afriques et Amériques. Allers-retours, réévaluations et perspectives actuelles*. Une rencontre de chercheurs venus d'Europe, d'Amérique et d'Afrique pour réfléchir sous un angle multidisciplinaire, sur les rapports entre l'Afrique et l'Amérique.

C'est le premier Colloque dans le cadre de la convention entre l'Université Félix Houphouët-Boigny y l'Université d'Alcalá. Avec vocation de continuité, il marque la volonté de renforcer les relations entre les deux Universités et, en définitive, entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique.

La Chaire UNESCO d'Etudes Afro-ibéro-américains a été créé en 1994 dans le cadre d'un accord entre l'UNESCO et l'Université d'Alcalá, à partir de la résolution de 1993, sur proposition de l'Espagne et avec le soutien de plusieurs pays Africains et Ibéro-américains. Elle prévoit le soutien au *Projet Africanía* dont le but est «la création de réseau interuniversitaire et de mécanismes d'interaction, prioritairement dans le champ de la recherche entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique».

Ceci dans le cadre des Chaires UNESCO, dont le but est de contribuer au développement de la recherche supérieure à travers la construction de réseaux universitaires au-delà des frontières. Cette initiative a été approuvée en 1992 par l'Assemblée Générale de la UNESCO qui a établi le Programme UNITWIN pour la réalisation dans le monde des Chaires UNESCO.

Finalement, je voudrais remercier le professeur de l'Université Félix Houphouët-Boigny, Jean-Arsène Yao, pièce maîtresse de la réalisation de ce Colloque, pour son travail dans le renforcement des relations entre les deux Universités. Aussi voudrais-je avoir une pensée pour Luis Beltrán, fondateur de la Chaire UNESCO d'Etudes Afro-ibéro-américains et maître d'œuvre des relations avec l'Université Félix Houphouët-Boigny, décédé quelques jours avant le colloque.

Luis MANCHA SAN ESTEBAN
Directeur de la Chaire UNESCO d'Etudes Afro-ibéro-américains

Prólogo / Préface

DES OMBRES DANS LE SIÈCLE DES LUMIÈRES: LA TRAITE ET L'ESCLAVAGE COMME APORIES D'UNE PENSÉE HUMANISTE

THÉOPHILE KOUI

Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introduction

La philosophie des Lumières constitue dans l'histoire de l'humanité un moment déterminant pour le changement d'épistémè à l'échelle universelle, en ce sens que les valeurs qu'elle véhicule, notamment celles de la liberté, de l'égalité vont servir de levain aux aspirations profondes des êtres humains ou des peuples pris dans l'étau de l'esclavage ou d'autres formes d'oppression. A cet égard, la Révolution française, en tant que Champ d'expérimentation immédiate de la philosophie des Lumières a été une expérience enrichissante dont les succès et les échecs servent aujourd'hui encore de boussole à l'échelle mondiale en matière d'organisation politique et sociale. Mais il serait erroné d'avaliser les légendes qui posent la Révolution française comme le bras libérateur des Noirs. En effet, les rapports entre la Révolution française et les esclaves noirs ont été très complexes et doivent être saisis à la fois dans leurs contradictions et dans leurs convergences idéologiques. Le thème de cet exposé, «Des Ombres dans le siècle des Lumières, la traite négrière et l'esclavage comme apories d'une pensée humaniste» entend appréhender ces rapports dans une démarche critique, en relevant les limites objectives de la philosophie des Lumières quant à la lutte contre la traite négrière et l'esclavage.

Au regard de l'impact subversif de leurs pensées sur la religion et l'autorité, on observe que la question de la traite négrière et de l'esclavage qui est pourtant un véritable scandale historique, n'a pas retenu l'attention des philosophes des Lumières.

Nous retrouvons le même constat en ce qui concerne la Révolution française. L'abolition de l'esclavage décrétée en 1794 par la Convention Républicaine était certes un acte politique s'inscrivant dans le principe du respect des droits de l'homme proclamés en 1789 mais violemment contestée par les colons en raison de son impact négatif sur l'économie, elle avait peu de chance d'être appliquée. L'abolition de l'esclavage opérée en 1794 fait partie des nombreuses légendes qui, depuis la rencontre entre Blancs et Noirs, émaillent notre histoire commune. En effet, le prétexte de la traite et de l'esclavage était déjà la libération des Noirs de la tyrannie des roitelets dont la sauvagerie et le despotisme justifiaient que l'on adoucît la souffrance de leurs sujets par l'esclavage. Et la traite et l'esclavage des Noirs vont perdurer pendant trois siècles et cette barbarie va connaître son apogée précisément au XVIII^e siècle, dans une période où tout le soubassement idéologique du système féodal était ébranlé par les nouvelles idées qui correspondaient à la vision du monde de la classe montante, la bourgeoisie. Dans une large mesure, les échos de ces nouvelles idées vont ébranler tout le système colonial tant en Amérique du Nord que dans l'Amérique sous domination espagnole, favorisant l'éclosion des mouvements de la lutte pour les indépendances. Mais malgré l'immense tribut de sang payé par les Noirs au cours du processus, les indépendances, dans la plupart des cas, n'ont rien changé à leur statut d'opprimés en dépit de l'abolition de l'esclavage. C'est ainsi qu'aux Etats Unis, ils étaient l'objet d'une ségrégation et ils étaient privés de leurs droits civiques. En Amérique Latine, acquises sous l'impulsion des descendants des colons, les indépendances n'ont guère modifié les structures sociales imposées par le système colonial. Aussi, pour des Noirs, la mobilité sociale était et reste dramatiquement problématique.

En ce qui concerne le continent africain, à peine fermée la parenthèse de la traite et de l'esclavage que s'ouvrait l'ère de la conquête coloniale qu'opérait la bourgeoisie européenne au nom de la supériorité de la race blanche.

En France, cette entreprise était l'œuvre de la Troisième République, créature des héritiers de la Révolution de 1789. Quand on sait que le système colonial et son cortège de travail forcé et d'humiliations n'était rien d'autre qu'une forme d'esclavage, on comprend que l'apport de la civilisation mis en avant n'était qu'un prétexte ou une justification commode. Là aussi, même après les indépendances, l'emprise étouffante des puissances tutélaires continue d'entraver la marche des nouvelles nations vers la prospérité et la dignité retrouvée.

2. La structure de pensée des lumières et les contradictions de la Révolution Française

En tant que pensée, les Lumières sont un moment culminant d'un long processus historique, social et culturel dont on peut situer la genèse à la Renaissance et qui atteint sa plénitude au xviii^e siècle avec l'éclosion des Lumières.

Dominé par deux institutions, le couvent et le château qui conditionnaient la vie sociale, le Moyen Age était essentiellement marqué par la soumission de

l'homme à l'ordre établi dans le cosmos, car c'était la volonté de Dieu qui est le centre de l'univers. Or qu'est-ce que la Renaissance, sinon le dépassement dialectique de cette vision du monde? Rendue possible par l'émergence d'une classe industrielle, la Renaissance procède au niveau des structures mentales au renversement de l'ordre des choses. Grâce à ses connaissances scientifiques et à ses découvertes, l'homme abat les unes après les autres les énigmes de l'univers et s'installe au centre du monde à la place de Dieu, devenant ainsi le maître de son propre destin, soumis seulement aux lois d'une nature divinisée. Nous voilà au cœur d'une idéologie centrée sur l'exaltation des facultés humaines telles que la raison, les sentiments, qui seront déifiées dans le siècle des lumières. La démystification de l'univers par le refus de la tutelle tyrannique et envahissante d'un Dieu jaloux et sectaire, la valorisation de la nature et surtout de la vie en ce monde sont autant de traits caractéristiques de la pensée de la Renaissance que le XVIII^e siècle va remettre en selle, dans sa quête de l'humanisme. La Renaissance elle-même avait dû effectuer le saut dans l'antiquité gréco-romaine pour desserrer l'étau de la scolastique qui prive l'homme de l'exercice de la liberté et de la raison. Le déisme à la Voltaire ou le théisme à la Rousseau ne sont que des variantes du culte de la nature dont le contenu remonte à la pensée de la Renaissance, c'est-à-dire aux sources de la philosophie individualiste qui se développe à partir d'une position spiritualiste centrée sur la nature et la raison. Mais le mérite de cette pensée est d'avoir arraché l'homme à la déréliction scolastique pour l'instituer en sujet de l'action historique sous le primat de la raison. Devenu ainsi souverain avec la faculté de juger du bien et du mal à partir des considérations relatives à ses intérêts particuliers, l'individu accède au statut de valeur suprême dans le domaine politique, économique, moral. A cet égard Lucien Goldman écrit avec raison:

Avec le début de la société individualiste bourgeoise se développe (...) un mode dépensé différent dans sa structure même; qui devint par la suite un élément fondamental de la pensée des lumières et de l'économie politique: l'idée que l'intérêt particulier coïncide avec le bien général¹.

Les catégories fondamentales de l'idéal social des Lumières, liberté, égalité, tolérance, contrat dérivent de cet axe central dans lequel tout repose sur l'individu en tant qu'élément naturel, qui en développant les virtualités axiologiques qu'il recèle peut contribuer à la réalisation des valeurs fondamentales de cet idéal social. Mais pour mieux comprendre la nature et les limites de ces valeurs humaines et sociales qui acquièrent leur plénitude avec la philosophie des Lumières, convient-il de les saisir dans leur genèse et leur développement dans la pensée occidentale. Ingrédients essentiels de l'individualisme, la liberté, l'égalité, la tolérance dont l'intérêt pour l'existence humaine est indéniable sont d'abord et avant tout le produit de l'échange, base fondamentale de l'économisme bourgeois. C'est en effet par rapport à la valeur de l'échange que ces catégories, liberté, égalité, tolérance

¹ GOLDMAN, 1970, p. 94.

sont perçues par les éléments les plus avancés d'une classe montante comme une nécessité vitale pour le développement de ces propres potentialités en tant que classe. La liberté était et demeure pour le bourgeois la liberté du commerce et de l'industrie. La libre concurrence dans la vie économique implique l'abolition des privilèges et le respect des autres individus, c'est-à-dire l'égalité et la tolérance. Ainsi les catégories liberté, égalité, tolérance en tant que valeurs sociales et humaines apparaissent-elles structurellement liées dans l'histoire à l'individualisme et à l'économisme bourgeois dont la nouveauté réside précisément dans sa capacité à s'accommoder de n'importe quel système moral. Cette indifférence axiologique nous apparaît comme l'élément structurel qui, dans la pensée des Lumières, permet d'éclairer les zones d'ombres dont l'acceptation de l'esclavage n'est qu'un aspect. A cet égard, c'est par rapport à cette structure profonde de la pensée individualiste qu'il faut considérer les rapports des Noirs avec la philosophie des Lumières en général et avec la Révolution en particulier. A cet égard, il est remarquable d'observer avec Louis Sala-Molins l'indifférence de tous les grands philosophes des Lumières à l'égard de la question concrète de la traite et de l'esclavage des Noirs, une question mise à l'ordre du jour par la mise en place dès 1685 d'une législation sur l'esclavage des noirs, le fameux *Code Noir* qui, du reste, connaîtra une deuxième version en 1724. Mais si Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau surtout, critiquent et rejettent l'esclavage en général sur le plan des principes, ils ont tous observé le silence non seulement sur le scandale du *Code Noir*, mais également sur le plus grand fléau de leur temps, la traite et l'esclavage des Noirs. Voici comment dans l'introduction à l'édition récente du *Code Noir*, Louis Sala Molins dénonce cette indifférence des penseurs dont les idées lumineuses allaient pourtant révolutionner le monde:

Le silence de très grands philosophes français m'intéressent. Ils savent et s'en moquent. Les silences des Lumières m'intéressent (eux surtout contemporanéité oblige), parce que les manuels d'histoire et les manuels de philosophie n'en finissent pas de déborder d'enthousiasme, en France quand vient l'heure de la raison et quand sonne à tous les vents le clairon de la philanthropie universelle. Le *Code Noir* en soi, dans l'intolérable obscénité de tous et chacun de ses articles; son existence aberrante et parfaitement logique, la consistance du bouillon conceptuel qui rend possible son avènement; la façon dont ce bouillon peut tranquillement se grumeler, fermenter et engraisser la pensée en un siècle, le XVIIIe, dont la raison est le maître mot; la façon dont le *Code Noir* est accepté, rejeté, occulté par les nobles esprits d'un siècle, le XVIIIe qui se gargarise de vertu, tout cela m'intéresse. Les silences d'une vertu toute rationnelle et volontiers raisonnable et d'une raison toute vertueuse, mais souvent canaille sur la réalité que le *Code Noir* offre en spectacle, et depuis les prétoires, aux théologiens et aux philosophes les plus remarquables de la raison où la France est «exemplaire»: ces silences assourdissants me semblent bien mériter quelques méditations².

Si j'ai tenu à reproduire ce long passage de l'introduction de Louis Sala-Molins, c'est qu'il traduit en termes clairs et simples toute la problématique de mon

² SALA-MOLINS, 1988, p. 10.

intervention. Il ne s'agit pas de la négation des mérites de ceux qui, comme l'abbé Guillaume Reynal, Bernadin de Saint Pierre et plus tard la société des Amis des Noirs avec Condorcet, Brissot, qui ont livré des batailles héroïques pour tenter de briser la résistance de l'écrasante majorité de Français dont le raisonnement en la matière rime avec richesse, négoce, profits, conservation et rentabilisation des colonies par une main d'œuvre servile, indépendamment de toute considération morale ou humanitaire; j'ai seulement voulu situer les limites objectives de ces luttes qui, du reste, s'inscrivaient elles-mêmes en tant que démarche tactique, dans la mouvance de l'idéologie ascendante, même si elles affichaient comme objet, la contestation de certains aspects, de certains contenus de cette idéologie. En effet, dans ce siècle dit des Lumières où l'on faisait la chasse aux préjugés et à l'obscurantisme, un préjugé demeurait inébranlable, celui de la supériorité raciale de l'homme blanc. Aussi même si aux yeux de certains esprits éclairés, le Noir reconquière son statut d'être humain, il demeure pour tous un primitif, un sauvage. Le rationalisme qui avait bataillé durant des siècles pour s'imposer contre la scolastique imposait à son tour une conception unilinéaire de l'histoire qui excluait de celle-ci tous les peuples et races régis par d'autres valeurs, d'autres systèmes de pensée, d'autres religions. Cette exclusion est le fondement de la bonne conscience civilisatrice qui structure encore la pensée occidentale. Au XVIII^e siècle, les négriers étaient persuadés que chaque africain arraché à sa terre par leur razzia devait s'estimer heureux, car sa captivité l'éloignait des ténèbres du paganisme, de l'aire de la barbarie et du népotisme des roitelets nègres. Cette prétention civilisatrice devait s'amplifier les siècles suivants pour nourrir les élans conquérants des épigones de la Révolution Française qui plongeront l'Afrique dans la longue nuit coloniale. Et curieusement nous retrouvons cet argument idéologique dans les discours prononcés à la Conférence de Brazzaville en 1944, par les chefs de la Résistance française qui doivent pourtant le triomphe de leur cause sur la barbarie nazie à l'immense tribut de sang payé par des peuples noirs. Dans ses résolutions finales, la Conférence écrit entre autres:

Les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les colonies écartent toute idée d'autonomie; toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'empire; la constitution éventuelle, même lointaine, de self-government dans les colonies est à écarter³.

Un tel discours tenu en 1944 non pas par des vichystes collaborateurs des puissances de l'axe mais par la résistance française, incarnation de la pérennité des principes démocratiques de 1789, montrent que les droits de l'homme et des peuples dont on se gargarise dans des discours sont d'abord et avant tout les droits de l'homme blanc et des peuples dits civilisés. Nous ne saurions comprendre autrement le soutien accordé par toutes les puissances occidentales à la minorité blanche en Afrique du Sud, à l'époque de l'apartheid. Nous ne saurions expliquer

³ THIBEAU, 1989, p. 92.

davantage le soutien accordé par les puissances occidentales, aux dictateurs et despotes africains si ce n'est par la conviction chez les occidentaux que de tels régimes sont bons pour les nègres par nature inaptes à l'exercice de la démocratie. C'est pourquoi la question de l'esclavage qui sous des formes diverses, préside aux relations entre les Noirs et les Blancs ne souffre d'aucune modification significative au cours du siècle des Lumières; pire comme nous le verrons, délesté désormais de toute considération morale, la traite et l'esclavage seront vécus comme des moyens d'enrichir la France, et comme la fin justifie les moyens, tout sera mis en œuvre pour intensifier la traite malgré quelques vellétés humanitaires que Napoléon balayera d'un revers de la main par le décret du 30 floréal de l'an X qui rétablissait l'esclavage dont l'abolition par la Convention Républicaine n'était du reste que symbolique. Aussi Jacques Thibaut a-t-il sans doute raison lorsqu'il observe:

L'esclavage court au long de l'histoire moderne de l'Europe, puis de l'occident, dans le sillage de notre esprit rationnel, scientifique, économiste. L'or et le sang; l'histoire de Saint-Dominique n'est-elle pas dans ces deux mots? Que sont le sucre et le café sinon de l'or acquis au prix du sang?⁴.

Cette observation de Jacques Thibaut a le mérite de tirer toutes les conséquences de l'indifférence axiologique qui est l'élément structurel fondamental de la pensée des Lumières et permet de comprendre et d'expliquer les orientations de la Révolution de 1789 dans ses rapports avec les autres peuples et notamment avec les Noirs. Le primat de l'économie que le capitalisme finira par ériger en une exigence absolue était déjà à l'ordre du jour et servait de boussole à la Révolution. Autrement dit et selon l'observation de Jacques Thibaut:

On peut être passionné de la liberté et en même temps ardent défenseur de la traite des nègres et de leur esclavage. Vouloir maintenir la richesse de la France pour avancer la liberté. La richesse et le commerce sont un moyen et non des moindres du progrès de la France des Lumières⁵.

La traite des Noirs et leur esclavage étaient vécus comme une activité économique, séparée de toute implication axiologique et principielle par la conscience bourgeoise, d'où la poursuite, voire l'intensification de la traite et de l'esclavage par la Révolution française, comme une nécessité économique dont la suppression entraînerait la ruine des colonies et partant celle des sources de la richesse de la Métropole.

Dans un discours prononcé le 29 floréal de l'an X le citoyen Adet déclarait devant la Convention:

Il est l'esclavage des Noirs comme de la guerre. Longtemps les philosophes ont gémi sur la fureur qui altère les nations de sang et leur fait compter leurs jours de gloire pour des jours de carnage. Cependant tous les peuples se font la guerre et les gouvernements, en déplorant cette cruelle nécessité sont obligés de se tenir tous en état de défense. Quelle serait la condition du peuple qui, abjurant la guerre, renoncerait à fabriquer des

⁴ THIBEAU, 1989, p. 111

⁵ THIBEAU, 1989, p. 111.

armes, à s'en servir, et à entretenir une armée prête à le protéger? Ce que je viens de dire de la guerre peut s'appliquer à l'esclavage des Noirs. Quelque horreur qu'il inspire à la philanthropie, il est utile dans l'organisation actuelle des sociétés européennes et aucun peuple ne peut y renoncer sans compromettre les intérêts des autres nations⁶.

3. De l'universalisme révolutionnaire au chauvinisme et au racisme

La déclaration des droits de l'homme dans cette nuit du 4 août 1789 est un des moments privilégiés de l'histoire moderne. En ouvrant pour tous les hommes, au-delà de leur condition, de leur rang, de leur pigmentation la perspective de la liberté, de l'égalité, de la dignité, la proclamation solennelle des droits de l'homme donnait à la Révolution française sa dimension universelle, celle qui permet à tout être humain quel que soit son pays, sa race, sa religion de se reconnaître en elle. Il s'agit donc d'un acte primordial par lequel la Révolution annonçait à la face du monde l'existence d'une communauté humaine régie par les mêmes lois naturelles par-delà les barrières raciales, linguistiques, sociales. Par cet acte, la Révolution non seulement dénonçait la facticité des privilèges liés au rang ou à la couleur de la peau, mais aussi et surtout manifestait sa volonté de traduire dans la réalité historique les valeurs humaines et sociales élaborées par la philosophie des Lumières et dont les maîtres mots sont, rappelons-le, liberté, tolérance, contrat. Mais ce pas de géant, ce saut prodigieux vers la réalisation de l'homme en tant qu'entité universelle s'est vite transformé en une grimace insignifiante dès qu'il s'est agi de lui donner un contenu concret en reconnaissant aux esclaves nègres des colonies et aux mulâtres des droits à la liberté et à la dignité. Autrement dit, dès que les principes de la Révolution sont entrés en contradiction avec les intérêts de classe de la bourgeoisie; la classe dirigeante de la Révolution, le masque de l'universalisme est tombé. Les colons de Saint-Domingue et les négriers de Nantes, de Bordeaux, de la Rochelle par ailleurs tous esprits cultivés, acquis aux idées des Lumières, liberté, égalité, justice, progrès, persuadés que la richesse et la prospérité de la France est inséparable de la prospérité des colonies, elle-même liée à la traite et à l'esclavage des Noirs, entreprennent méthodiquement d'imprimer à la Révolution une trajectoire qui la vide de toute sa dimension universelle. A cet égard Danton était parfaitement lucide lorsqu'il déclarait à la Convention: «*Représentant du peuple français, jusqu'ici nous n'avons décrété la liberté qu'en égoïste et pour nous seul*».

Initiatrice d'une entreprise dont la portée historique dépasse l'horizon étroit de sa vision du monde, la bourgeoisie révolutionnaire se montrera incapable de concilier ses intérêts de classe avec les principes universels de la Déclaration des droits de l'homme. Son incapacité à incarner les intérêts de l'humanité s'étalera dans tout son ampleur en France même à l'occasion de la commune de Paris, sauvagement réprimée, parce que porteuse des aspirations du prolétariat, la nouvelle classe montante à vocation universaliste. Mais elle était déjà manifeste dans le traitement de

⁶ Cité dans THIBEAU, 1989, p. 286.

la question coloniale qui mettait face à face la Révolution française et l'esclavage. Cette circonstance allait obliger la Révolution française à se définir de façon plus précise, à circonscrire ses propres limites. Caisse de résonance du mouvement révolutionnaire, la constituante, la législative et la Convention dont les actes traduisaient les tendances dominantes de la Révolution allaient à cet égard jouer un rôle déterminant. En effet sur la question coloniale, ces assemblées, en dépit de l'abolition à la sauvette de l'esclavage en 1794 par la Convention ont accumulé un amas très épais de ténèbres dans tous les horizons par une attitude systématiquement rétrograde tout au long de la période révolutionnaire. Obsédés plutôt par le café, le sucre, la capitale source de la prospérité des colonies dont l'exploitation est étroitement liée à l'esclavage, ces assemblées élues pour élargir les espaces de liberté, cédant aux sirènes du chauvinisme et du racisme, vont constitutionnaliser l'esclavage. Sourdes à l'appel de la raison dès qu'il s'agit de nègres et de colonies les différentes assemblées vont succomber au charme lénifiant des préjugés que d'aucuns s'évertuent à cultiver par un discours nourri aux sources de l'obscurantisme, du racisme le plus aveugle et du colonialisme. Devant la constituante le tristement célèbre abbé Maury déclarait:

Les Blancs que l'on cherche à nous rendre odieux sont cependant les véritables, les seuls liens qui unissent nos colonies à la métropole, le jour où vos îles ne seront plus habitées et administrées par les Blancs, la France n'aura plus de colonies; elles ne seront plus peuplées que d'une classe de nègres et de mulâtres qui ne sont pas, quoi qu'on dise de véritables français, puisqu'ils n'ont même pas vu la France. Ces insulaires dont l'Afrique est la véritable patrie, mourront peut être de faim dans le pays le plus fertile de l'univers, en se livrant à l'incurie, à l'imprévoyance, à l'impéritie et à l'incurable paresse de leur caractère⁷.

Quant à Bruix, il déclarait devant la Convention thermidorienne:

S'ils ignoraient les bases de tout système de commerce maritime et le degré de puissance que chaque Etat peut trouver dans la sagesse du régime de ses colonies, instruits à l'école des anciens, à cette école qui jadis forma des citoyens, et non des cosmopolites, ils eussent pu se rappeler que Sparte avec ses Ilotes Rome avec ses esclaves, connurent, chérissent, adorèrent la liberté. Les peuples libres sont jaloux de leur noble prérogative; ils ont aussi leur égoïsme... La liberté dans Rome s'entourait d'esclaves. Plus douce parmi nous, elle les relègue au loin. La différence de couleur, de mœurs, d'habitude, pourrait encore accuser la domination des blancs. Mais la politique, le soin de notre grandeur, peut-être de notre conservation nous prescrivent de ne pas briser la chaîne des noirs⁸.

Et nous terminerons cette série de citation par le Discours du citoyen Adet dont les échos résonnent encore dans nos oreilles dès que l'on pose le problème de l'indépendance des peuples colonisés Adet affirme notamment:

Quel bien les Africains retireraient de notre renonciation à la traite? L'esclavage serait-il pour cela aboli dans leur pays? Les prisonniers de guerres cesseraient-ils d'être

⁷ Cité in CESAIRE, 1961, pp. 108, 288.

⁸ Cité in CESAIRE, 1961, pp. 108, 288.

mis dans les fers? Les débiteurs insolvables ne perdraient-ils plus les prérogatives d'hommes libres? Les maures ne viendraient-ils plus traiter les Africains? Les autres nations de l'Europe suivraient-elles notre exemple? Non. Sans améliorer sous aucun rapport le sort des Noirs, nous nous priverions des avantages que nous retirons de la traite, et nous ferions passer dans les mains des étrangers les 39 millions que le commerce de la Côte d'Afrique versait dans notre commerce⁹.

Tous ces discours se passent de commentaires. Certes on pourrait leur opposer des discours de l'abbé Grégoire, de Robespierre et de tant d'autres anticolonialistes et anti-esclavagistes authentiques. Certes la Révolution française doit être saisie comme un mouvement historique avec ses contradictions internes liées aux intérêts historiques des groupes qui la dynamisaient. Mais force est de constater que précisément les principes défendus par ceux-là mêmes qui entendaient maintenir la Révolution sur la trajectoire de l'humanisme et de l'antiesclavagisme sont constamment étouffées par le déferlement de l'obscurantisme et des préjugés. En fait confronté au défi historique de tirer toutes les conclusions de la Déclaration des droits de l'homme, qui a suscité tant d'espoir dans toutes les classes de la société coloniale la Révolution va naviguer, la peur au ventre, le regard obstinément braqué sur les intérêts des colons et de la métropole, c'est-à-dire sur les vestiges de l'ancien régime. Considéré comme l'instrument privilégié de la prospérité des colonies, l'esclavage cessait d'apparaître aux yeux de la bourgeoisie révolutionnaire comme une atteinte grave à la liberté et à la dignité humaines et donc comme une entorse à la morale. Au contraire dans la conscience du bourgeois, l'esclavage se transformait en une sorte de panacée qui devait accélérer le processus d'accumulation des capitaux. Cette dernière observation est l'illustration irréfutable de l'indifférence axiologique dont j'ai longuement parlé. En s'opposant à l'abolition de la traite et de l'esclavage au nom des intérêts commerciaux et stratégiques de la France, la bourgeoisie française passait de l'universalisme révolutionnaire au chauvinisme et au racisme.

Après le coup d'Etat du 18 brumaire, cette tendance s'accroît avec notamment le rétablissement officiel de la traite et de l'esclavage par Napoléon. Cette régression historique se heurtera à la volonté d'existence des Noirs eux-mêmes. Et c'est en rapport avec cette volonté que la célèbre proclamation de Louis Delgrès, le leader noir guadeloupéen prend toute sa signification:

C'est dans les plus beaux jours d'un siècle à jamais célèbre par le triomphe des Lumières et de la philosophie qu'une classe d'infortunés qu'on veut anéantir se voit obliger d'élever sa voix vers la postérité, pour lui faire connaître, lorsqu'elle aura disparu son innocence et ses malheurs. Osons le dire, les maximes de la tyrannie la plus atroce sont surpassées aujourd'hui. Nos anciens tyrans permettaient à un maître d'affranchir l'esclave, et tout nous annonce que dans le siècle de la philosophie il existe des hommes qui ne veulent voir d'hommes noirs ou tirant leur origine de cette couleur que dans les fers de l'esclavage...¹⁰.

⁹ Cité in CESAIRE, 1961, pp. 286-287.

¹⁰ Proclamation de Louis Delgrès, cité in CESAIRE, 1961, p. 291.

4. La Révolution haïtienne, une lueur dans la nuit

En réalité ces hommes, qui ne veulent voir d'hommes noirs que dans les fers de l'esclavage sont tous des bourgeois cultivés, nourris à la philosophie des Lumières dont les valeurs leur servaient précisément de prétextes pour s'enivrer de leur blancheur désormais érigée en seul critère d'humanité. Le colonialisme est l'oppression d'un peuple par un autre. Dans le cas particulier des colonies américaines cette situation est aggravée par la traite et l'esclavage des noirs, régis depuis 1685 par le fameux Code Noir. Razziés et transformés en un vulgaire objet de négoce, les Noirs sont réduits au statut de meubles que l'on pouvait vendre, échanger, détruire d'après les dispositions du Code Noir dont l'article 44 stipule:

Déclarons les esclaves être meubles, et comme tels entrer en la Communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers sans préciput ni droit d'ainesse, ni être sujets au domaine coutumier, au retrait féodal et linéaire, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni aux retranchements de quatre quintes, en cas de disposition à cause de mort ou testamentaire.¹¹

Chose ou objet, tel est donc la situation juridique de l'esclave dans cette France des Lumières qui prend la Bastille et déclare les droits de l'homme. Voilà le statut du Noir que la Révolution française refuse de remettre en cause dans les colonies.

Face à ces ombres, seul la Révolution haïtienne constitue une lueur pour l'humanité souffrante. Préparée, mûrie à l'ombre de la Révolution française dont la rhétorique philanthropique avait éveillé d'immenses espoirs dans les cœurs des hommes dont l'humanité est niée, la Révolution française qui a du reste tout mis en œuvre pour l'étouffer. A cet égard Césaire a parfaitement raison lorsqu'il écrit: *«Il n'y a pas de Révolution française dans les colonies françaises. Il y a dans chaque colonie française une révolution spécifique née à l'occasion de la Révolution française, branchée sur elle, mais se déroulant selon ses lois propres et ses objectifs particuliers»*¹².

La spécificité de la Révolution haïtienne réside en ceci que saisissant au vol le message universel de la philosophie des Lumières qui au nom de la raison, fait de la liberté le droit fondamental de tout être humain, la classe d'hommes qui, par leur statut d'esclaves, constituent précisément l'expression vivante de l'avanie secrétée par la tyrannie et le despotisme des castes, décident d'être libres ou périr.

C'est donc dans la nature de la classe dirigeante de la Révolution qu'il faut situer sa spécificité. Et puisque c'était au nom de leur supériorité raciale que les Blancs tenaient les noirs dans les fers de l'esclavage, la Révolution haïtienne décrètera l'extermination des Blancs pour briser définitivement les chaînes des Noirs. Puisque la Révolution française qui avait proclamé les droits de l'homme se refusait à leur reconnaître le statut d'homme par l'abolition de la traite et de l'esclavage, les Noirs vont conquérir ces droits par la lutte. Et quand on sait que malgré toutes

¹¹ SALA-MOLINS, 1987, p. 178.

¹² CESAIRE, 1961, p. 22.

les idées généreuses des lumières, ce sont précisément les épigones de la Révolution de 1789 qui bâtiront au XIX^e et au XX^e siècle l'empire colonial de la France au prix d'une barbarie digne de la préhistoire, on se rend compte que Saint-Domingue n'est pas un accident historique. C'est pourquoi la leçon fondamentale de la Révolution haïtienne pour les peuples noirs confrontés à des formes similaires d'oppression doit être la prise de conscience que la libération de l'esclavage d'un peuple dépend exclusivement de la capacité de celui-ci à s'organiser pour répondre aux défis de l'histoire. La libération d'un peuple ne saurait dépendre de la bonne volonté d'un autre, si généreux soit-il. Prétendre le contraire c'est tromper son peuple, se rendre complice de sa servitude. La liberté est un bien qui ne s'octroie pas, elle est toujours le fruit de la lutte. Sacrifiés aux colons par la constituante qui n'a même pas daigné ouvrir le dossier de la traite et de l'esclavage, enchaînés aux ports de commerce et aux négriers par la législative, immolés à la coexistence pacifique par la Convention, les esclaves de Saint-Domingue comprirent que la Révolution française en dépit de sa phraséologie philanthropique et humanitariste, n'était guère différente de l'Ancien Régime lorsqu'il s'agit de nègres et de colonies. En conséquence leur sort, leur liberté dépendait d'eux-mêmes, de leurs luttes. L'homme qui a su incarner cette conscience fut Toussaint Louverture. Si à Paris la Révolution avait renversé le Roi et supprimé les privilèges, dans les colonies elle maintenait en vigueur le Code Noir. Autrement dit pour les esclaves, républicains ou royalistes, les maîtres demeuraient les maîtres dont ils ne sauraient attendre leur libération. Loin donc d'apporter cette lumière tant attendue, la Révolution française ne faisait que perpétuer la nuit de l'esclavage. C'est pourquoi au cours de la cérémonie du pacte de sang organisé dans le bois Caïman par Bouckman, des éclairs viendront lézarder cette nuit séculaire de souffrances, d'humiliations de chosification. Le triomphe de la Révolution haïtienne, malgré les troupes d'élite de Leclerc, malgré les manœuvres de division orchestrée par les colonialistes mérite également quelques méditations. Il montre que ni les trahisons, ni la perfidie, ni le verbiage creux, ni le machiavélisme ne peuvent indéfiniment détourner un peuple de la quête de la liberté.

6. Conclusion

Alors la Révolution haïtienne est-elle l'héritière de la Révolution française? Quelle que soit la réponse à cette question, elle doit être nuancée. Nous l'avions dit, de par ses proclamations, de par les écrits des philosophes des Lumières qui l'ont inspirée, la Révolution française a eu une immense répercussion en Amérique. Donc de par les idées qui l'animaient, elle a été un puissant catalyseur pour l'humanité souffrante des colonies. A cet égard nous pourrions parler d'un certain héritage moral. Mais cet héritage moral qui va dynamiser les mouvements de revendication dans les colonies sera dans une large mesure renié, en ce sens que les esclaves en lutte pour arracher leur liberté et leur dignité sont systématiquement

assimilés aux brigands, objet d'une cruauté dont le gouverneur Rochambeau sera l'expression la plus achevée. Aussi convient-il de retenir que dans un siècle et dans une société où l'on défiait la raison, où des valeurs comme la liberté, la justice, l'égalité semblaient définitivement acquises du moins pour les esprits cultivés, on n'était guère à l'abri du déferlement des ténèbres. Et c'est pourquoi je voudrais proposer à la méditation de toutes ces paroles de Marat:

Mais comment pourrions-nous traiter en hommes libres des hommes qui ont la peau noire, tandis que nous n'avons pas traité en citoyens des hommes qui ne payent pas à l'Etat une contribution directe d'un écu? Nous vantons notre philosophie et note liberté mais nous ne sommes pas moins esclaves aujourd'hui de nos préjugés et de nos mandataires que nous l'étions il y a dix siècles. Demandez-le aux parents et aux amis éclairés des victimes égorgées au Champ de mars.¹³

Il n'est donc pas étonnant que dans le dernier quart de ce siècle des Lumières, les Noirs raziés, embarqués sur les Côtes d'Afrique aient eu l'honneur de «traverser l'océan à bord du *Voltaire*, *Jean-Jacques* ou du *Contrat Social*; il y aura même un peu plus tard un négrier nantais appelé *la Révolution*»¹⁴

Ainsi, au-delà des splendeurs du siècle des Lumières qui nous aveuglent et que d'aucuns s'évertuent, à des fins inavouées, à faire briller avec un éclat parfois forcé, il y a beaucoup d'ombres que pour une meilleure intelligence de l'histoire il convient d'éclairer. Si la Révolution française a proclamé les droits de l'homme, elle a assassiné Toussaint Louverture, le héros de la libération des Noirs.

Bibliographie

- CESAIRE, Aimé (1961). *Toussaint Louverture*, Présence Africaine, Paris.
- CARPENTIER, Alejo (1973). *El reinode estemundo*, Cia General de Ediciones, México.
- SALA-MOLINS, Louis (1987). *Le Code Noir*, Presse Universitaires de France, Paris.
- THIBEAU, Jacques (1989). *Le temps de Saint-Domingue, l'esclavage de la Révolution Française*, J. C. Lattès, Paris.
- VERBEEK, Yves (1978). *L'esclavage de l'Afrique au nouveau monde, des esclaves au XXe Siècle*, Editions Ferni, Genève.

¹³ Discours de Marat, in CESAIRE, 1961, p. 176.

¹⁴ VERBEEK, 1978, p. 55.

Introducción¹

Los contactos humanos y culturales entre las Áfricas y las Américas, que nacen desde el hecho colombino suelen ser calificados como un encuentro de periferias, en el que el continente negro solo habría sido un mero suministrador de mano de obra servil. Esta consideración, fruto de una simplificación del acontecer histórico, es una prueba más de que la presencia de la diáspora africana en el Nuevo Mundo es uno de los eventos con más deudas por saldar y más silencios cómplices (Claudia Mosquera, *et. al.*, *Afrodescendencia en la Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, 2001).

Esto es lo que Alejandro Solomianski designa como «genocidio discursivo», es decir, la omisión continua de cualquier reconocimiento racializado por fuera del blanco en América (*Identidades secretas, la negritud argentina*, 2003). No en vano, todo lo que rodea la trata y la esclavización de los africanos, y que podría darle sentido, ahondar en su magnitud y sus efectos, más allá de la simple enumeración de fechas, lugares y nombres famosos, siempre fue y es objeto de controversias y polémicas (Elikia M'Bokolo, *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique*, 2001). Tanto del punto de vista de la historia como de la relectura crítica de los hechos constituidos/instituidos por la historiografía hegemónica.

Partiendo de lo anterior, el presente libro, enmarcado en el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, recoge algunas reflexiones sobre las confluencias y discontinuidades entre las Áfricas y las Américas, desde diversas perspectivas, con el fin de propiciar un diálogo renovado sobre este tema. Se han privilegiado

¹ Este libro es fruto de la colaboración entre el Groupe de Recherche et d'Études Latino-américaines (GRELAT/Université Félix Houphouët-Boigny/Costa de Marfil), la Cátedra Unesco de Estudios Afroiberoamericanos (Universidad de Alcalá/España); el Groupe de Recherche sur les Noir-e-s en Amérique Latine (GRENAL-Axe Langages et Identités/CRESEM/Université de Perpignan Via Domitia/Francia) y el Seminario Permanente Juan Latino de Estudios sobre esclavitud, mestizaje y Abolicionismo en el mundo hispánico (Universidad de Granada/España). Los trabajos aquí recogidos han pasado por una doble evaluación anónima a nivel internacional para comprobar su originalidad.

distintas metodologías, marcos teóricos y conocimientos. De manera general, los textos recogidos abordan y aprehenden los mecanismos y formas de resistencia implementados por los esclavizados africanos, así como las nuevas relaciones que surgieron entre esos dos mundos, después de las aboliciones de la trata y esclavización, en sus postrimerías y en los tiempos globales actuales.

Asimismo, y en una perspectiva prospectiva, este libro hace un balance de las relaciones ya existentes, pero que han de fortalecerse, así como explora las vías de nuevos intercambios por implementarse, sobre todo a nivel de la educación y de la enseñanza universitaria, entre las Áfricas y las Américas, donde sujetos negroafricanos y afrodescendientes han decidido instalarse en estas respectivas «Regiones del Mundo» (Edouard Glissant).

Desde un enfoque pluridisciplinario (Historia, Literatura, Geografía Humana, Antropología, Sociología) investigadores/as de diferentes países se han dado cita en esta obra que se articula en torno a los siguientes ejes:

Historia y memorias

Abrimos este capítulo con un artículo que explora los procesos de emancipación y post-emancipación de los esclavos negros en Cuba y analiza las experiencias y tentativas de subvertir el orden hegemónico por los afrocubanos a través de sus asociaciones. Percibiendo estas últimas como espacios de construcción de una identidad étnica, enfatizamos en su papel en el adoctrinamiento del colectivo afrodescendiente y en la difusión de ideas de modernidad en su seno. **Lalékou Kouakou Laurent** nos revela cómo, a través de la expresión corporal, los afrodescendientes, a pesar de las prohibiciones, han podido dejar un importante legado cultural en México. Además, muestra cómo los negros mexicanos lo usaron para su supervivencia después de la independencia y la abolición de la esclavitud ya que, en general, fueron liberados sin ningún recurso. **Marta Dongil Martín** nos lleva hasta la América colonial, centrándose en la defensa de los esclavos africanos durante los siglos XVI-XVII llevada a cabo por una parte de la Iglesia representada por el orden capuchino y dominico, además de algunos intelectuales de la época. Los hechos presentados en esta investigación suponen un elemento, importante, a partir del cual construir una nueva historia en la que el hombre africano adquiera la relevancia de la que ha sido privado. **Kouakou Yao Marcel** nos lleva de vuelta a África, específicamente a Benín para presentar la figura de Derlin Zinsou que participó en la creación del Reagrupamiento Democrático Africano (RDA). Elegido consejero de la Unión Francesa, participó activamente en los debates sobre la vida política, económica y social de los territorios de ultramar.

Lenguas y literaturas

Antigua colonia francesa, Costa de Marfil heredó el sistema educativo de la metrópoli y sus manuales. **Dje Ana Maria** ofrece un estudio sobre las represen-

taciones de los América hispánica en los manuales marfileños *Horizontes*, que se editan desde 1998, a partir de la aplicación de la ley de reforma de la enseñanza, y que algunos de sus autores presentan como «el único manual de español redactado por los Africanos para los Africanos». **Komenan Casimir** reflexiona sobre el matrimonio de África y América, que según él ha fracasado debido al fallo matrimonial de Ato Yawson y Eulalie, dos personajes de *The Dilemma of a Ghost*, la obra de la dramaturgo ghanesa Ama Ata Aidoo. **Thomas Murray** revisita y actualiza la percepción del Atlántico por Tierno Monénembo a través de *Pelourinho* y *Les coqs cubains chantent à minuit*, dos de sus novelas. Basando su razonamiento en el pensamiento de Edouard Glissant, muestra que el autor propone una visión de la identidad transatlántica contemporánea que reconoce la historia embrujada de esta gran encrucijada oceánica, pero que privilegia el potencial creativo e incluso revolucionario del intercambio y el viaje.

Migraciones transcontinentales

En la continuación del artículo que cerró el capítulo anterior, **Adjoumani A. Mia Elise** contribuye al debate sobre la pertinencia y oportunidad del uso del término «diáspora negra» para designar a las poblaciones negras esparcidas en todo el mundo. Plantea la cuestión fundamental de si el término «diáspora», que implica «el mantenimiento de una conciencia comunitaria más allá de la dispersión», puede incluir a africanos y afroamericanos a sabiendas de que el vínculo de estos últimos con África data de varios siglos. **Maïmouna Sankhé** y **Koné Ténon** analizan los problemas identitarios relacionados con los fenómenos migratorios en la novela *Los poderes de la tempestad* del novelista ecuatoguineano Donato Ndongo-Bidyogo. Aunque el telón de fondo de la obra es la denuncia de una situación política, el estudio aquí presentado no pasa por alto los problemas de integración de un exiliado cuya identidad *in between* marca definitivamente su situación dentro y fuera de África. **Donfack Souinna Anicet Christian** se basa en la novela *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie para abordar la cuestión de la presencia del inmigrante negroafricano y su representación en la sociedad estadounidense. Un estudio parecido es realizado por **Eveng Cécile Caroline** quien expone una crónica de las ilusiones y desilusiones del emigrante africano en Estados Unidos. Basándose en *Behold the dreamers*, de la camerunesa Imbolo Mbue, cuestiona la «occidentoidolatría» aquí materializada en forma del sueño americano a la vez como realidad y mito.

Identidades imaginadas

Alain Pascal Kaly propone en apertura de este capítulo una reflexión sobre cómo las autoridades gubernamentales de Brasil, de izquierda, lograron pocas semanas antes del inicio del Mundial de 2014 hacer de Pelé el arquetipo de la

invisibilidad de los negros en la sociedad brasileña, al encarcelar a su hijo por tráfico de drogas y blanqueo de dinero. Muestra cómo este «asesinato» mediático y político que hizo invisible al Rey «negro» del fútbol pudo pasar desapercibido tanto en Brasil como en el extranjero. **Georges Moukouti Onguedou** y **Zacharie Hatolong Boho** se ocupan de las representaciones estéticas y socio-discursivas de los afrodescendientes en las telenovelas latinoamericanas. Se interesan por los afro-latinoamericanos como sujetos culturales postcoloniales, es decir sujetos discursivos representados desde la perspectiva de la subalternidad, exclusión, estigmatización e invisibilización. **Yapi Kouassi Michel** propone un estudio sobre el paso de la «invisibilidad» a la «visibilidad» de los negros mediante sus expresiones corporales en América. Muestra, con ejemplos concretos, cómo el negro ha logrado afirmarse física y culturalmente. **Yéo Fanidianhoua** muestra que en la lógica del «viaje de ida y vuelta», el estereotipo de la diáspora en los Estados Unidos no es, desde un punto de vista pragmático, una palanca de lanzamiento para iniciar la emergencia de Costa de Marfil, y por ende África. Basa su argumento en un discurso del presidente marfileño, Alassane Ouattara, ante la diáspora de Costa de Marfil en Nueva York, en el que el mandatario reproduce unos estereotipos y los relaciona con el desarrollo de su país.

Reescrituras y tema cultural (Cruce de miradas)

Raoul Ngouna Lendir hace una relectura de la trata de negros a partir de la película *Amistad*, de Steven Spielberg, que según él escenifica uno de los rarísimos casos de rebelión exitosa durante la trata de negros y la esclavitud. En su análisis, destaca que el director estadounidense ha conseguido relacionar la realidad ficticia con la realidad histórica a la vez que denuncia de la trata de los negros. **Mirella Botaro** propone repensar la oralidad africana bajo el prisma de la traducción de dos novelas en Brasil: *Pelourinho*, del guineano Tierno Monénembo y *Verre Cassé*, del congoleño Alain Mabanckou. El análisis comparativo que lleva a cabo pretende provocar una reflexión sobre las circulaciones literarias sobre un eje hasta ahora poco explorado por la crítica: el que existe entre el África francófona y Brasil. **Bréhima Sidibé** pone de relieve las formas en que algunos afroamericanos, sin volver a sus raíces, imaginan y abrazan a África en los Estados Unidos. Una conexión espiritual con las identidades africanas que se realiza a través de la importación de las prácticas religiosas akan y yoruba, la invención de Kwanzaa y el uso del paño Kente. A la inversa, **Beka Beka Annie** habla de *desterritorialización* de los autóctonos gaboneses al demostrar cómo, con la colonización, estos perdieron el «derecho de propiedad» sobre las tierras y los recursos que tenían al introducirse la noción de «tierra baldía sin dueño».

Resistir la dominación

Apoyándose en la novela *Rosalie l'Infâme*, de Evelyne Trouillot, **Rocío Munguía Aguilar** reivindica la resistencia femenina en Haití, donde la idealización de las revueltas armadas masculinas ha evacuado del discurso histórico la resistencia vivida y cotidiana de las mujeres. En su enfoque, explora los mecanismos implementados por las esclavas, día tras día, para resistir a la dominación. **Assemien Viviane** da cuenta de la difícil situación en que viven los negros en Bolivia a pesar del reconocimiento de este país como Estado multicultural y multiétnico. A la vez que propone una asimilación de estos a los nativos aymaras, considera que su deseo de afirmación cultural inspirado en la herencia de los esclavos, podría convertirse con el tiempo y en un proyecto realizable.

JEAN-ARSÈNE YAO
Coordinador de la edición

Introduction¹

Les contacts humains et culturels entre l’Afrique et l’Amérique, issus de la geste coloniale de Christophe Colomb, sont souvent désignés comme une rencontre de périphéries dans laquelle le continent noir n’aurait été qu’un simple fournisseur de main-d’œuvre servile. Un tel énoncé, fruit d’une simplification du fait historique, est la preuve que la présence de la diaspora africaine dans le Nouveau Monde est l’un des événements présentant encore beaucoup de zones d’ombre et de silences (Claudia Mosquera, *et. al.*, *Afrodescendencia en la Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, 2001).

C’est ce qu’Alejandro Solomianski désigne comme «génocide discursif», c’est-à-dire, le refus continu de reconnaître d’autres «races» en dehors de la «race» blanche en Amérique (*Identidades secretas, la negritud argentina*, 2003). Ce n’est donc pas un hasard si tout ce qui entoure la traite et l’esclavage des Africains, et qui pourrait interroger les sens attribués à la modernité, tout ce qui s’y rapporte du point de vue de son ampleur et de ses effets, au-delà de la simple énumération de dates, de lieux et de noms connus a toujours été et demeure objet de controverses et de polémiques (Elikia M’Bokolo, *L’Afrique entre l’Europe et l’Amérique*, 2001). Tant du point de l’histoire que de celui de la relecture critique des faits constitués/institués par l’historiographie hégémonique.

Partant de ce qui précède, le présent ouvrage, qui a lieu dans le cadre de la Décennie Internationale des Afro-descendants, réuni certaines réflexions sur

¹ Ce livre est le fruit de la collaboration entre le Groupe de Recherche et d’Études Latino-américaines (GRELAT/Université Félix Houphouët-Boigny/Côte d’Ivoire), la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos (Universidad de Alcalá/Espagne), le Groupe de Recherche sur les Noir-e-s en Amérique Latine (GRENAL-Axe Langages et Identités/CRESEM/Université de Perpignan Via Domitia/France) et le Seminario Permanente Juan Latino de Estudios sobre esclavitud, mestizaje y Abolicionismo en el mundo hispánico (Universidad de Granada/Espagne). Les textes ici réunis ont été sélectionnés après une double expertise des rapporteur.e.s anonymes au niveau international pour vérifier leur originalité.

les confluences et discontinuités entre les Afriques et les Amériques, à partir de différentes perspectives, afin de permettre un dialogue renouvelé sur ce sujet. Différentes méthodologies, cadres théoriques et connaissances ont été privilégiés. Les textes rassemblés abordent et appréhendent principalement les mécanismes et formes de résistance mis en œuvre par les esclaves africains, ainsi que les nouveaux rapports qui se sont noués entre ces deux mondes, après les abolitions de la traite et esclavage, la période qui suivit ainsi qu'à l'époque globale actuelle.

En outre, dans une perspective prospective, ce livre fait le point sur les échanges existant déjà (à renforcer certainement), tout comme il explore les voies de nouveaux échanges qui peuvent être mis en œuvre, en particulier dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement universitaire, entre les Afriques et les Amériques, où des Africains noirs et des Afro-descendants ayant décidé de s'installer dans ces respectives «Régions du Monde» (Edouard Glissant).

Privilégiant une approche pluridisciplinaire (Histoire, Littérature, Géographie Humaine, Anthropologie, Sociologie) des chercheur.e.s de différents pays se sont donné rendez-vous dans cet ouvrage qui s'articule autour des axes suivants:

Histoire et mémoires

Nous ouvrons ce chapitre avec un article qui explore les processus d'émancipation et de post-émancipation des esclaves noirs à Cuba et analyse les expériences et les tentatives de subversion de l'ordre hégémonique par des Afro-Cubains à travers leurs associations. Percevant ces dernières comme des espaces pour la construction d'une identité ethnique, nous soulignons leur rôle dans l'endoctrinement du collectif afro-descendant et dans la diffusion des idées de modernité en son sein. **Lalékou Kouakou Laurent** nous révèle comment, à travers l'expression corporelle, les afro-descendants ont, malgré les interdictions, pu laisser un important héritage culturel au Mexique. En outre, il montre comment les noirs mexicains s'en sont servis pour leur survie après l'indépendance et l'abolition de l'esclavage puisque, d'une manière générale, ils ont été libérés sans aucune ressource. **Marta Dongil Martín** nous conduit jusqu'à l'Amérique coloniale, où elle expose la défense des esclaves africains au cours des XVI^e et XVII^e siècles par une partie de l'Église représentée par l'ordre des capucins et des dominicains, ainsi que par certains intellectuels de l'époque. Les faits relatés dans cette recherche représentent un élément important à partir duquel construire une nouvelle histoire dans laquelle l'homme africain acquiert la pertinence dont il a été privé. **Kouakou Yao Marcel** nous ramène en Afrique, plus précisément au Bénin pour présenter la figure de Derlin Zinsou qui a pris part à la création du Rassemblement Démocratique Africain (RDA). Élu conseiller de l'Union Française, il participe activement aux débats portant sur la vie politique, économique et sociale des territoires d'outre-mer.

Langues et littératures

Ancienne colonie française, la Côte d'Ivoire hérite du système éducatif de la métropole et de ses manuels. **Djè Ana Maria** offre une étude sur les représentations des pays d'Amérique hispanique dans les manuels ivoiriens *Horizontes*, qui s'élaborent à partir de 1998, en application de la loi de réforme de l'éducation, et que certains de ses auteurs présentent comme «le seul manuel espagnol écrit par des Africains pour des Africains». **Komenan Casimir** mène une réflexion sur le mariage de l'Afrique et de l'Amérique, qui selon lui a échoué à travers l'insuccès matrimonial d'Ato Yawson et d'Eulalie, deux personnages de *The Dilemma of a Ghost*, la pièce de la dramaturge ghanéenne Ama Ata Aidoo. **Thomas Murray**, revisite et met à jour la perception de l'Atlantique par Tierno Monénembo à travers *Pelourinho* et *Les coqs cubains chantent à minuit*, deux de ses romans. Basant son raisonnement sur la pensée d'Édouard Glissant, il montre que l'auteur propose une vision de l'identité transatlantique contemporaine qui reconnaît l'histoire hantée de ce vaste carrefour océanique mais qui privilégie le potentiel créatif –révolutionnaire même– de l'échange et du voyage.

Migrations transcontinentales

Dans le prolongement de l'article qui a fermé le chapitre précédant, **Adjoumani A. Mia Elise** contribue au débat sur la pertinence et l'actualité de l'emploi de l'expression «diaspora noire» pour désigner les populations noires disséminées à travers le monde. Elle pose une question fondamentale, à savoir si le terme de «diaspora», supposant «le maintien d'une conscience communautaire par-delà-la dispersion», peut regrouper notamment les Africains et les Africains Américains sachant que le lien de ces derniers à l'Afrique remonte à plusieurs siècles. **Maïmouna Sankhé** et **Koné Ténon** analysent les problèmes identitaires liés au phénomène de l'immigration dans le roman *Los poderes de la tempestad*, de l'écrivain Équato-guinéen Donato Ndongo-Bidyogo. Même si la toile de fond de l'œuvre est la dénonciation d'une situation politique, l'étude ici présentée n'ignore pas les problèmes d'intégration d'un exilé dont l'identité *in between* marque définitivement sa situation à l'intérieur et à l'extérieur de l'Afrique. **Donfack Souanna Anicet Christian** s'appuie sur le roman *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie pour aborder la question de la présence de l'immigrant négro-africain et sa représentation dans la société étasunienne. Une étude similaire est effectuée par **Eveng Cécile Caroline** qui expose une chronique des espoirs et déceptions des émigrants africains aux États-Unis. Se basant sur *Behold the dreamers*, de la camerounaise Imbolo Mbue, elle remet en cause l'«occidentoidolatrie» ici matérialisée sous forme de rêve américain, à la fois réalité et mythe.

Identités imaginées

Alain Pascal Kaly propose en ouverture de ce chapitre une réflexion sur la façon dont les autorités gouvernementales du Brésil, de gauche, ont réussi à quelques semaines du coup d'envoi de la Coupe du Monde de 2014 à faire de Pelé l'archétype de l'invisibilité du Noir dans la société brésilienne jetant son fils en prison pour trafic de drogue et blanchissement d'argent. Il montre comment cet «assassinat» médiatique et politique qui a consisté à rendre invisible le Roi «noir» du football a pu passer inaperçu aussi bien au Brésil qu'à l'étranger. **Georges Moukouti Onguedou** et **Zacharie Hatolong Boho** s'occupent des représentations esthétiques et socio-discursives des afro-descendants dans les telenovelas latino-américaines. Ils s'intéressent aux afro-latinoaméricains en tant que sujets culturels postcoloniaux, c'est-à-dire, des sujets discursifs représentés du point de vue de la subalternité, l'exclusion, la stigmatisation et l'invisibilisation. **Yapi Kouassi Michel** propose une étude sur le passage de l'invisibilité à la visibilité des noirs au moyen de leurs expressions corporelles en Amérique. Il montre, à partir de certains exemples concrets, comment le noir est arrivé à s'affirmer physiquement et culturellement. **Yéo Fanidianhoua** montre que dans la logique d'«aller-retour», le stéréotypage de la diaspora aux USA n'est pas, d'un point de vue pragmatique, une rampe de lancement pour amorcer l'émergence de la Côte d'Ivoire, et partant, de l'Afrique. Il base son argumentation sur une adresse du président ivoirien Alasane Ouattara à la diaspora ivoirienne de New York dans lequel le mandataire mobilise des stéréotypes et les met en rapport avec le développement de son pays.

Réécritures et sujet culturel (Regards croisés)

Raoul Ngouna Lendir fait une relecture de la traite négrière à partir du film *Amistad*, de Steven Spielberg, qui selon lui met en scène l'un des rares cas de rébellion réussie pendant la traite et l'esclavage. Dans son analyse, il fait remarquer que le réalisateur américain a réussi à relier la réalité fictive à la réalité historique tout en dénonçant la traite négrière. **Mirella Botaro** propose de repenser l'oralité africaine sous le prisme de la traduction de deux romans au Brésil: *Pelourinho*, du Guinéen Tierno Monénembo et *Verre Cassé*, du Congolais Alain Mabanckou. L'analyse comparative qu'elle mène prétend susciter une réflexion sur les circulations littéraires sur un axe jusqu'alors peu exploré par la critique: celui entre l'Afrique francophone et le Brésil. **Bréhima Sidibé** met en lumière les manières dont certains Africains-Américains, sans entreprendre le retour aux sources, imaginent et embrassent l'Afrique aux États-Unis. Une connexion spirituelle aux identités africaines qui se fait à travers l'importation des pratiques religieuses Akan et Yoruba, l'invention du Kwanzaa, et le port du Kente. Faisant le chemin inverse, **Beka Beka Annie** parle de *déterritorialisation* des autochtones Gabonais en démontrant comment, avec la colonisation, ceux-ci ont perdu le «droit de propriété» sur les terres et les ressources qu'ils détenaient par l'introduction de la notion de «terre vacante sans maître».

Résister à la domination

S'appuyant sur le roman *Rosalie l'Infâme*, d'Évelyne Trouillot, **Rocío Munguia Aguilar** revendique la résistance féminine à Haïti, où l'idéalisation des révoltes armées masculines a évacué du discours historique le vécu et les résistances quotidiennes des femmes. Dans sa démarche, elle explore les mécanismes mis en œuvre par les femmes esclaves, au jour le jour, pour résister à la domination. **Assemien Viviane** rend compte de la situation difficile dans laquelle vivent les noirs en Bolivie, malgré la reconnaissance de pays comme État multiculturel et multiethnique. Tout en proposant une assimilation de ceux-ci au peuple natif aymara, elle considère que leur désir d'affirmation culturelle inspirée de l'héritage des esclaves, pourrait se transformer au fil du temps en un projet réalisable.

JEAN-ARSÈNE YAO
Coordinateur de l'édition

**HISTORIA Y MEMORIAS /
HISTOIRE ET MÉMOIRES**

Emancipación, relaciones intergrupales e identidad negra en Cuba

JEAN-ARSÈNE YAO

Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

Es un hecho aceptado por académicos e investigadores que la esclavitud negroafricana en Hispanoamérica y la historia de Cuba son indisociables. No en vano el fenómeno esclavista, que surgió poco después de la conquista para suplir a la diezmada población indígena, abarcó casi todo el periodo colonial de la isla. En este sentido, José Antonio Benítez, quien se interesó por el tema asegura que entre 1521 y 1763, se introdujeron unos 60.000 esclavos en Cuba¹. Por su parte, Roland Ely afirma que desde 1792 hasta 1821, la isla acogió un promedio de 11.612 esclavos cada año; y que entre 1821 y 1865, llegarían otros 300.000 más².

Esta población servil repartida entre áreas urbanas y rurales fue adscrita a un amplio abanico de tareas, aunque fue la agricultura de plantación, en sus ramas azucarera y cafetera, la que dio auténtica razón de ser a su presencia en la isla³. Otro hecho, más que confirmado, es aquella posibilidad que tenían los esclavos de conseguir su libertad. De hecho, *Las Partidas* de Alfonso X, que influyeron en los reglamentos dictados para el trato de los esclavos en América⁴, permitían la liberación de los siervos mediante, entre otras vías, el testamento.

[...] que la herencia de uno y otro quede reducida únicamente al valor de la estancia con sus animales y los dos colgadizos ya nombrados, pues los esclavos Gaspar y Zacarías quedan libres muerto el último de los dos y la de Belén se venderá⁵.

¹ BENÍTEZ, 1977.

² ELY, 1963, p. 92.

³ ESPINOSA FERNÁNDEZ, 2001, pp.179-192.

⁴ LUCENA SALMORAL, 1995, pp. 33-44.

⁵ ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL (AHP), Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 402, Exp. 2.

Estos casos se dieron en Cuba, pero no fueron tan frecuentes. Mucho más habitual fue la coartación, medio a través del cual el esclavo compraba al dueño la libertad por el precio por el que era tasado.

[...] que ha examinado a la referida negra que tiene como 24 años de edad, sana y robusta y atendiendo al precio que hoy tienen los esclavos en el mercado la valora por su coartación en cuatrocientos cincuenta pesosx [...] ⁶.

Estos medios de emancipación se ampliaron en el último tercio del siglo XIX, para dar lugar a la existencia del liberto, producto de la ley de vientre libre, por la que todos los nacidos a partir de 1868 serían considerados libres. Pero estos quedarían bajo la tutela de sus padres. Fueron declaradas también libres las personas que estaban bajo la jurisdicción del Estado, los emancipados, por lo que se fue creando un colectivo que alcanzó los 2.702 integrantes en La Habana, según el censo de 1877⁷.

Sin embargo, estos no llegaron a tener la fuerza suficiente como para marcar una pauta social propia y diferenciada, de ahí que asumieran los valores de la sociedad blanca esclavista dominante en la colonia. Es más, muchos de estos libres fueron propietarios que se ayudaron de esclavos para el cultivo de sus tierras, con lo que lejos de debilitar el modelo social existente lo reforzaron⁸. Esta brecha se incrementó con el pacto de Zanjón en 1878 mediante el cual se dio la libertad a todos aquellos esclavos que habían participado en el ejército insurrecto y se dejó en la esclavitud a aquellos que habían sido leales a España⁹.

Lo que precede hace presuponer que la integración social de los negros en Cuba, conforme con el imaginario nacional, implicó una continuación del sistema jerárquico imperante. A la vez que perpetuaba el proceso de aculturación y de heterogeneización de la población negra. ¿Qué consecuencias pudo tener esta incongruencia sobre la comunidad negra cubana?

Además de la historia, este trabajo se enmarca en la tradición sociológica según la cual «la existencia de la sociedad depende de la interiorización por parte de los individuos de los valores y las normas que influyen desde las instituciones centrales»¹⁰. Asimismo, explora los procesos de emancipación y postemancipación¹¹ de los esclavos negros en Cuba, a la vez que rescata las experiencias y tentativas de subvertir el orden hegemónico por parte de los afrocubanos a través de sus asociaciones para afirmar su identidad.

Percibiendo estas últimas como espacios de construcción de una identidad étnica, enfatizaré también en su papel en el adoctrinamiento del colectivo afrodes-

⁶ AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera Instancia, Leg. 400.

⁷ ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.882, Exp. 4.

⁸ LAVIÑA, 1992-1993, pp. 17-32.

⁹ NOWARA, 2011, pp. 20-39.

¹⁰ HERRERA GÓMEZ; SORIANO MIRAS, 2004, pp. 59-79.

¹¹ Es un concepto que define lo especial de una nueva etapa en los países esclavistas, la etapa posterior a la abolición formal de la esclavitud. Ver ZEUSKE, 2004, p. 77-99.

endiente y en la difusión de ideas de modernidad en su seno. Prueba de su aceptación del blanqueo como mecanismo no solo de ascensión social sino también de participación política.

2. Integración diferida

El primer punto para conseguir la igualdad fue la educación. El 20 de noviembre de 1878, el gobierno consignaba la necesidad de que los menores fuesen educados gratuitamente y recomendaba que las escuelas municipales pasaran a ser mixtas. Paralelamente se abrieron las puertas de la Universidad y de los centros de artes y oficios a los negros. El 31 de diciembre de 1879 se emitió otra notificación dirigida a los alcaldes municipales, párrocos, tenientes de policía y demás autoridades locales para hacer que los niños de 6 a 10 años asistieran a la escuela.

La abolición de la esclavitud en 1881 no impidió que se siguiera con las mismas ideas de la inferioridad del negro con respecto al blanco. Aunque sabemos que hubo casos especiales como el de Plácido. Rodolfo Trava y Blasco de Lagardere en su discurso en las Cortes defendió que:

[...] un hombre de color puede elevarse desde las primeras nociones del conocimiento hasta las ideas absolutas, luego la constitución debe asegurarle la Universidad, la prensa y la tribuna [...] ¹².

Coetáneamente el gobierno reaccionó tímidamente ante esta discriminación haciendo público que no podía obligar a los propietarios de los cafés a admitir a la población negra, pero que esto se lograría con el tiempo. La ley electoral de 1882 decretó que los antiguos esclavos solo tendrían derecho a votar después de quedar exentos del patrono por tres años. Transcurrido ese tiempo el Partido Liberal quiso ganarse el voto afrocubano. Para ello solicitó que se permitieran las organizaciones políticas de negros sin trabas y que se le concediera todos los derechos políticos, porque sabido es que los negros regidos por el patronato, no tenían esos derechos. Además, para gozar de una completa libertad política cuando salían de este régimen debían esperar hasta pasado los cuatro años. La siguiente frase ilustra mejor la situación en que se encontraba el negro en Cuba:

[...] En la desgraciada Cuba, donde el derecho está en el oro, la dignidad en el color de la piel y hasta lo más sagrado e inviolable que es el hombre, se compra y se vende por oro, después de diez y nueve siglos de cristianismo y de revoluciones ¹³.

Y en 1885 se decretó que no podría prohibirse la entrada en los parques y establecimientos abiertos al público a los negros ¹⁴:

¹² AHN, Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.814, Exp.14.

¹³ AHN, Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.814, Exp. 14.

¹⁴ *La Fraternidad*, 21 de febrero de 1889.

1. Salvo casos de escándalos y otros análogos no puede prohibirse a las personas de color la libre entrada y circulación en los parques públicos, ni en los establecimientos que presten sus servicios al público retribuido por el mismo.
2. Las autoridades civiles y sus agentes pondrán especial cuidado en el cumplimiento de esas disposiciones, resolviendo en el acto, con el criterio de justicia, equidad y conveniencia, cualquier queja que pueda producirse.

En 1887 se decretó que los negros no podían ser excluidos de los vagones de primera clase de los trenes. En 1888 se reitera que los afrocubanos podían ser admitidos en las escuelas secundarias, profesionales y universitarias. Si bien nunca se aplicó, porque los periódicos conservadores pedían escuelas segregadas. Lo mismo llegaron a pedir los hombres negros en 1899 ante el trato recibido en las escuelas. A pesar de la igualdad formal, había un gran racismo ya que al hombre negro no le estaba permitido ir a los cafés, a los salones de baile, a los restaurantes, a las lunetas ni a los palcos de teatros. Tampoco podía acceder a los sitios de preferencia en los carros urbanos o tranvías, a los coches de primera clase en los ferrocarriles y aún a los paseos públicos. En definitiva, a pesar de tener un pequeño capital y formar parte de la pequeña burguesía, tenía vedada la entrada a todos esos lugares.

3. Desesclavización y ascenso social

Como he señalado anteriormente, los negros una vez que conseguían la libertad intentaban ascender socialmente copiando los mismos usos y costumbres de los blancos. Para la época, esto suponía también el de poseer esclavos, cuyo número en un dominio denotaba el poder económico que se tenía. Aunque, sabemos que la posesión de esclavos no suponía un mayor respeto, pues el negro, amo o esclavo debía respetar al blanco, pese a que este no tuviera donde caerse muerto.

La posesión de uno o dos esclavos era muy frecuente, para su alquiler que generaba una renta anual del 20 o 25% del valor del esclavo. El esclavo era también una moneda activa, que garantizaba la operación cuando no había suficiente capital. Del mismo modo, los amos de esclavos a pesar de ser negros también, se comportaban igual que los dueños blancos. Si era necesario, infringían castigos a sus esclavos y los sometían al duro horario. Los negros libres también otorgaban a sus esclavos la libertad graciosa. Así, por ejemplo:

[...] M.^a Candelaria Sainza, natural de África y de este vecindario viuda de Salvador Cisneros, dando la libertad graciosamente a cuatro esclavos de su propiedad nombrados Caridad de 20 años, Facundo de 17 y Antonia de 15 y Arcadía de 19, todos morenos criollos¹⁵.

Por el fragmento anterior deducimos que M.^a Candelaria era una ex-esclava una negra pudiente para poder mantener a 4 esclavos, con edades jóvenes que eran

¹⁵ AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 397.

cuando más podían producir. En otro caso, da la libertad a una esclava y da en patronato a una niña de ocho meses¹⁶. Otros por el contrario coartaban a su esclavo como fue el caso del moreno libre Jorge Jolmet quien había recibido de su esclava «Lucía, morena carabalí como de edad de 50 años, 200 pesos por su libertad, valor en que ha sido tasado por vía judicial...»¹⁷.

Uno de los beneficios de la libertad era precisamente la posibilidad de contraer matrimonio con personas de otra «raza», aunque estas uniones estaban mal vistas porque el sistema esclavista pretendía mantener la diferenciación social para conservar la limpieza de sangre.

El primer paso para concertar un matrimonio era solicitar permiso al párroco, alegando que esa unión no podía afectar a nadie, pues los contrayentes no tenían familia conocida a quien dañar. Después, si el negro o la negra tenía dinero se alegaba en solicitud, es decir se exponía la dote que la novia llevaba. Se daba el apellido, que era en todo el sistema esclavista discriminatorio, pues los negros no tenían apellidos. Un negro con apellido justificaba un blanqueamiento de la prole y un ascenso social. En estas uniones ambos ganaban, por un lado el novio ganaba un capital, la novia un apellido, que suponía el ascenso en ambos casos.

Aunque la hipergamia¹⁸ no fue tolerada, la hipergenación, es decir la procreación de hijos por un hombre de clase alta y una mujer de clase baja fuera de matrimonio, sí lo fue¹⁹. Muchos mulatos intentaron inscribirse en los libros de bautismo de españoles como blancos puros, a pesar de no serlo para subir socialmente. Mejor suerte tenían los mulatos de la Casa Cuna, que podían utilizar el *Don* y les ponían menos trabas a la hora de contraer matrimonio con una persona blanca. Mucho más fácil era concebir las uniones interraciales entre hombre blanco y mujer negra, que al contrario.

Entre los negros libres estaban permitidas las uniones de iguales. Y eso es lo que practicaron algunas familias poderosas para unir capitales y subir en la sociedad. Estos eran los matrimonios de conveniencia. Los pardos y morenos libres reflejaban la vida de las clases dirigentes, de tal forma, que «*los mismos requisitos que se exigen para las familias prominentes para el matrimonio se van estableciendo en todas partes. La dote, por ejemplo, es una institución muy importante*»²⁰.

4. El Directorio, órgano de lucha

Al acabarse el Patronato, surgió la necesidad de una institución que canalizara las demandas de los afrocubanos. Así nació el Directorio de la Raza de Color, entre cuyos objetivos decían:

¹⁶ AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 396.

¹⁷ AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 396.

¹⁸ Tendencia a casarse con personas de mayor nivel social para ascender socialmente.

¹⁹ MARTÍNEZ ALIER, 1972.

²⁰ LE RIVEREND BRUSONE, 1960.

Fomentamos por todos los medios la ilustración..., pero nada de muchos centros miserables. Uno bien constituido en cada pueblo, con sus escuelas diurnas para niños y sus clases nocturnas para los trabajadores, vale más que multitud de casinitas, exclusivamente dedicados al baile y al juego. Pedir conferencias a todos los hombres cultos sobre cuestiones de interés general. Abrir las puertas de esos centros a todos los que, sin distinción de razas querían penetrar en ellos, quieran penetrar en ellos, con tal de que sean personas honradas y buenos ciudadanos²¹.

Se trataba en definitiva de adaptarse a los hábitos de convivencia social de la comunidad blanca, para luego intentar una aproximación e integración preferentemente desde la base de la sociedad. Legalmente constituido en 1888, fue presentado cinco años más tarde como «un centro que se ha creado y mantiene la voluntad de 100 sociedades de la raza de color, esparcida por toda la isla...»²². Para entonces, la búsqueda de la igualdad con los blancos fue una meta anhelada entre la élite negra y mulata. De ahí que para ser aceptados socialmente, sintieron la necesidad de rehuir de la imagen que se tenía de las artes de origen africano.

Uno de los efectos de tal visión es que, adoptar los modales de origen europeo se convirtió en emblema de modernidad y de progreso. Por este motivo, el Directorio aceptó todas las sociedades negras, excepto los cabildos²³ y los ñañigos²⁴. Porque esas instituciones mantenían y exhibían públicamente unas costumbres y tradiciones que habían pertenecido a los esclavos. Sin embargo, las actividades de recreo organizadas por muchas de las sociedades adscritas al Directorio no atraían a la mayoría de los jóvenes.

Por lo general preferían un baile popular a asistir a un concierto, a una sesión de declamación. La gran masa de los negros no asimilaba fácilmente el mundo refinado, educado y elegante que reseñaban las crónicas de la época. El negro había vivido durante siglos marginado, sin disfrutar del lujo ni del tipo de actividades sociales a las cuales nos hemos referido, por lo que prefería asistir a los bailes populares del Coliseo o de Albisu donde se sentía más libre.

Con todo, el Directorio no escatimó en esfuerzos para luchar contra las injusticias sufridas por la comunidad negra indistintamente. Propuso establecer escuelas y asilos, centros fabriles, establecimientos de crédito y todo lo que pudiera propender a mejorar la situación de los negros. Además de la creación de escuelas, estimularon la aparición de publicaciones periódicas locales, la creación de clubes de pelota.

Los corresponsales de prensa viajaban por el país para enterarse de la realidad de las comunidades y denunciar los problemas de los negros, que seguían siendo la segregación sufrida por los niños negros en las escuelas públicas, la discrimina-

²¹ COSTA; GUALBERTO GÓMEZ, 1950, pp. 18.

²² *La Igualdad*, 19 de octubre de 1893.

²³ Organizaciones de esclavos, o ex esclavos, que se reunían según su procedencia étnica o nacional.

²⁴ Cofradías esotéricas de carácter mágico-religioso exclusiva para hombres, de origen cubano, únicas de su tipo existente en el continente americano.

ción laboral y en los registros de nacimientos o bautismo donde había cédulas de vecindad para negros y cédulas para blancos.

Para alcanzar sus objetivos, el Directorio, a través de su presidente de honor Juan Gualberto Gómez, pidió en 1893 el apoyo de los partidos políticos, cuyos dirigentes coincidieron en pronunciarse públicamente por la defensa de lo estipulado por la Constitución, ya que «tanto los negros como los blancos son cubanos y gozan ante la ley de los mismos derechos». Claro está, el autonomismo, solo lo hacía por la necesidad de atraerse a la población negra con fines electorales. Porque «sería una torpeza y un peligro que en España apareciéramos como enemigos de los negros». Rafael Montero, en su propaganda electoral en Santiago de Cuba dijo:

Necesitamos, por último, que la raza de color, libre ya por los esfuerzos de dos generaciones de liberales, se eduque y se dignifique, mejoren sus condiciones, enriquezca sin cesar su cultura y sea modelo de circunspección, para que logre ser también un elemento de progreso y de orden que no sirva de pretexto a los que quieren siempre detener la expansión del espíritu liberal presentado ante todos el aterrador fantasma de Santo Domingo²⁵.

Pese a estos pequeños avances, el Directorio no cejó en su lucha mostrando una:

Determinación de las necesidades más generales sentidas en la actualidad por la clase de color de la isla de Cuba; reclamaciones que en nombre de la raza de color deben dirigirse a los poderes públicos, relaciones entre los partidos y corporaciones insulares de índole no oficial; representación autorizada de la clase de color en tanto que gestione en pro de intereses peculiares y asuntos generales²⁶.

El 14 de diciembre de 1893 el Gobierno General aprobó los argumentos del Directorio. Sin embargo, La Habana, Matanzas, Cienfuegos, y Sagua la Grande se negaron a aceptar personas negras en los lugares públicos, con el apoyo de los abogados y consejeros de los dueños de los cafés. Estos se organizaron y lograron la solidaridad de sus compañeros declarándose en rebeldía contra las disposiciones del general Emilio Calleja Isasi y ocasionaron conflictos públicos. Ante esto Juan Gualberto recomendó a los negros que hiciesen valer sus derechos dignamente, sin formar escándalos.

5. Conclusión

Al término de nuestro trabajo, podría afirmar que se nota una continuidad entre el pasado colonial y el período republicano en lo que se refiere a la estructura jerárquica de Cuba, a pesar de los grandes cambios sociales y políticos ocurridos tras la abolición de la esclavitud y las luchas independentistas. Pues el color de la piel siempre tuvo un papel relevante en la conformación de la nación. El vínculo

²⁵ MONTORO, 1892, p. 197.

²⁶ DE LA TORRE, 1997, pp. 1-19.

que se había establecido entre condición social y racial acabó calando en el imaginario colectivo con la esclavitud, y siguió presente en las mentalidades. Consecuencia de lo anterior, la pervivencia de los prejuicios raciales combinada con la criminalización y represión de las tradiciones africanas llevaron a la clase incipiente negra a sociabilizarse creando sus propios círculos sociales. Los cuales buscaron alejarse de las imágenes peyorativas comúnmente aplicadas a la comunidad negra, y demostrar su capacidad para integrarse en la sociedad civil emergente.

Referencias

Fuentes primarias

- AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 402, Exp. 2.
 AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera Instancia, Leg. 400.
 AHN, Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.882, Exp. 4.
 AHN, Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.814, Exp.14.
 AHN, Madrid, Ultramar, Gobierno, Leg. 4.814, Exp. 14.
 AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 397.
 AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 396.
 AHP, Santiago de Cuba, Juzgado de primera instancia, Leg. 396.
La Fraternidad, 21 de febrero de 1889.
La Igualdad, 19 de octubre de 1893.

Bibliografía

- BENÍTEZ, José Antonio (1977). *Las Antillas: colonización, azúcar e imperialismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- COSTA, Octavio; GUALBERTO GÓMEZ, Juan (1950). *Una vida sin sombra*. La Habana: Impr. El Siglo XX, pp. 18.
- DE LA TORRE, Mildred (1997). *El autonomismo en Cuba: 1878-1898*. La Habana: Ed. CCSS, pp. 1-19.
- ELY, Roland (1963). *Cuando reinaba su majestad el azúcar*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 92.
- ESPINOSA FERNÁNDEZ, José Manuel (2001). «Una aproximación a la trata esclavista en Cuba durante el período del Libre Comercio (1789-1820)». María Emelina MARTÍN ACOSTA [et al.] (coord.). *Metodología y nuevas líneas de investigación de la historia de América*. Universidad de Burgos: Servicio de Publicaciones, pp. 179-192.
- HERRERA GÓMEZ, Manuel; SORIANO MIRAS, Rosa María (2004). «La teoría de la acción social en Erving Goffman». *Papers*, n.º 73, pp. 59-79.
- LAVIÑA, Javier (1992-1993). «Santiago de Cuba, 1860: esclavitud, color y población», *Boletín de la A.G.E.*, n.º 15-16, pp. 17-32.

- LE RIVEREND BRUSONE, Julio (1960). *Biografía de una provincia, La Habana*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (1995). «La esclavitud americana y las Partidas de Alfonso X»; *Indagación*, n.º 1, Alcalá de Henares: Universidad Alcalá, pp. 33-44.
- MARTÍNEZ ALIER, Juan (1972). *Cuba: economía y sociedad*. París: Ruedo Ibérico, 1972.
- MONTORO, Rafael (1892). *Los subsidios en Cuba de la metrópoli*. La Habana: Imprenta El País, p. 197.
- NOWARA, Christopher Shmidt (2011). «El final de la esclavitud y el final del imperio: la emancipación de los esclavos en Cuba y Puerto Rico». Carlos AGUIRRE (coord.). *La abolición de la esclavitud en Hispanoamérica y Brasil: nuevos aportes y datos historiográficos*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, pp. 20-39.
- ZEUSKE, Michael (2004). «Postemancipación y trabajo en Cuba». *Boletín Americanista*, año LXIV 1, n.º 68, p. 77-99.

Prohibición y creatividad de los negros en América Latina

KOUAKOU LAURENT LALEKOU
Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

Los negros no llegaron a América por sí mismos, es decir de manera voluntaria como se emigra a un Eldorado o a una tierra prometida. Fueron vencidos, secuestrados y deportados para ser esclavizados. De ahí emergió un discurso que dio sentido a la inferiorización del negro y a la racialización de la esclavitud.

La esclavitud fue entonces un proceso de deshumanización del africano. En este contexto, el concepto de negro surgió no solo como una diferencia sino también como una insuficiencia. Es decir como una humanidad adulterada. En su cualidad de esclavos, eran considerados gente sin derechos. Como tal, sufrían diversas formas de prohibiciones a través de las cuales, el sistema esclavista trató de destruir su cultura. Pero esa política tuvo un efecto contrario.

Los esclavizados, frente a la ferocidad del sistema colonial y esclavista, demostraron más creatividad todavía. Ingeniaron una y mil formas de vencer la subordinación en la que creían mantenerlos, intentando superar todas las barreras que les imponía su común condición. Este trabajo, a través de un método analítico, muestra cómo, los africanos que, al llegar solo tenían cadenas de esclavitud, contribuyeron, por su ingeniosidad e imaginación creadora, en la construcción de un nuevo momento cultural, económico y político en América latina.

2. La prohibición como modo de subordinación

La presencia de los negros en América fue el resultado de una acción violenta: la de la esclavitud. Después de haber soportado tantos tormentos en los barcos negreros, llegaron al «Nuevo Mundo» donde los hierros iniciales fueron reemplazados por un conjunto de restricciones.

2.1. Los instrumentos de la prohibición

América no tuvo instrumentos propios. Sus instrumentos fueron los que existían en España. Primero, había la esclavitud como institución y sistema de explotación. Se caracterizaba por su racialización. En ella, el africano de raza negra era la víctima. Empezó con el humanismo cuyo referente fue el blanco.

Se afianzó en España en el siglo XVI y se extendió al imperio transatlántico. Hizo de la raza una categoría nueva de integración o exclusión social. De ese modo, los europeos se re-crearon a sí-mismos como blancos y a los africanos como negros¹. Así, se dio a la diferencia racial, un papel central en la negociación de las relaciones sociales.

Después viene el sistema de casta cuya importancia se debía a su jerarquización racializada. Eso motivó casi todas las luchas sociales y políticas negras por un estatus superior, aprovechando todas las posibilidades de ascenso social que ofrecía el sistema esclavista o rebelándose contra los amos. El negro debía desaparecer por completo, de ahí la inquisición y las prohibiciones.

2.2. Las disposiciones legales

El código negro en su artículo 3 estipula:

Prohibimos todo ejercicio público de otra religión que no sea la católica, apostólica y romana. Deseamos que los delincuentes sean castigados como rebeldes y desobedientes de nuestros pedidos. Prohibimos cualquier reunión con ese fin, que declaramos ser conventículo, ilegal y sedicioso, y sujeto a la misma pena que se aplicaría a los maestros que lo permiten o lo aceptan en sus esclavos² (traducción del autor).

Esta disposición causó la prohibición de las prácticas culturales negras, empezando por el tambor, debido a su papel en la cosmovisión africana³. Otra disposición fue la *Cédula de gracias al sacar*. Este impuesto permitía a un «pardo» o mulato acceder a la casta superior. Además del dinero, se debía cumplir con algunas condiciones como ser de fe cristiana:

Todos los esclavos en nuestras islas serán bautizados y educados en la iglesia católica, apostólica y romana. Pedimos a los súbditos que compran los negros recién llegados, notificarlo a lo más tarde en ocho días, al gobernador e intendente, bajo pena de multa arbitraria, para que den las órdenes necesarias para instruir y bautizar en el momento adecuado⁴ (traducción del autor).

¹ FRA MOLINERO, 2014.

² LOUIS XIV, 1680: 7. ART. 3.—Interdisons tout exercice public d'autre religion que la catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu même contre les maîtres qui les permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves.

³ Al tambor, se le dedican ciertos ritos. Antiguamente, incluso, se lo alimentaba con la sangre de un enemigo vencido o un esclavo decapitado. TRILLES, 1953.

⁴ LOUIS XIV, 1680: 7. ART. 2. – Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits

Para ser dispensado de su casta, el negro debía ser en todo parecido al blanco. La comprensión de estas disposiciones pasa por el análisis de sus motivaciones y objetivos.

2.3. Causas y objetivos de las prohibiciones

En América, el colonizador se dio cuenta de que, los esclavizados, al contrario de lo que se creía, llegaron con más cosas que las cadenas: sus culturas y sus creencias. Y pensaba que, con estas prácticas, los africanos podían obtener poderes sobrenaturales y afianzarse. Para impedir este retorno de fe, prohibieron las prácticas negras. Una de ellas era el tambor. Porque:

Cuando uno escucha un tambor, no solo está escuchando un sonido percutido, sino que está percibiendo la vibración de una cultura a través del tiempo mediante el sencillo acto de tocar, de ejecutar ciertos ritmos⁵.

Se veía en el tambor, un medio de re-creación cultural y espiritual. Las prohibiciones eran entonces en gran parte vinculadas al miedo. Al africano, también se le prohibía tener armas o cosas que le permitieran defender o rebelarse contra los colonizadores. Todo este proceso de subordinación no llegó a congelar su alma y paralizar su pensamiento. Al contrario, la ferocidad del sistema esclavista llevó al esclavizado a ser más creativo.

3. La esclavitud y la creatividad de los negros

Hablar de esclavitud y creatividad puede parecer contradictorio, ya que el proceso creativo necesita cierta libertad. Pero, en el caso del esclavo, son las dificultades que favorecieron la auto-trascendencia. Esa creatividad libertadora tuvo lugar en el campo cultural, político y socio-económico.

3.1. La creatividad cultural

Fue favorecida por tres elementos: la deportación a otra tierra, la diversidad de orígenes de los esclavizados y las prohibiciones.

En el «Nuevo Mundo», los esclavizados encontraron un nuevo territorio con realidades propias y tuvieron que adaptarse. Poco a poco, re-crearon sus culturas. Fabricaron instrumentos de música con los materiales que les brindaba el suelo americano. Hicieron tambores de ceiba y marimbas⁶ con bambúes en vez de cala-

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

⁵ PÉREZ GUARNIERI, 2009.

⁶ Es un instrumento de origen malinké llamado bala de donde derriba la expresión popular balafon.

bazas o tecomates. Algunos adquirieron gran fama. Es el caso de la marimba⁷, símbolo nacional de Guatemala⁸ y Costa Rica⁹.

Los instrumentos y bailes eran diversos como los orígenes de los esclavos y sincréticos. Hubo dos niveles de mezcla. Una primera entre culturas negras y una segunda entre lo negro, lo blanco y lo indio. Los negros, por ser de culturas diferentes, no podían entrar en otra sin las suyas propias. Así, al ejecutar nuevas prácticas, siempre les otorgaban nuevas definiciones. Eso dio a su percepción un carácter novador.

Los negros habían adoptado la cultura blanca adaptándola de alguna forma a sus tradiciones¹⁰. Los esclavos imprimían en todas las actividades su ciencia, técnicas y creencias. De esa manera, llegaron a sentar dentro de la cultura española, formas de vestir, curar, cocinar o hablar. Los aportes negros no se hicieron solamente al nivel cultural, sino también en el marco político desde la conquista.

3.2. La creatividad política

Los negros llegaron a América como esclavos. Como tal, era difícil ocupar puestos de poder reservados a los blancos. Bajo esa coyuntura de conflictos y posibilidades, se debe analizar los aportes negros.

Por ejemplo, los negros que al llegar llevaban cadenas, con la conquista se convirtieron en opresores, conquistando con Cortés, el imperio azteca¹¹. El segundo ejemplo fue el de los cimarrones o esclavos que huían a la libertad para construir comunidades autónomas, llamadas palenques, cumbes, mocambos, rochelas, manieles o quilombos según los países.

En ese sentido, las tradiciones afroamericanas siempre tuvieron una postura anti-esclavista, introduciendo en el campo de la política esclavista y del poder una profunda ruptura¹². Por esta razón, en muchos países, los cimarrones fueron considerados como los precursores de la independencia¹³.

Otros la concluyeron. Destacamos a José María Morelos y Pavón y Vicente Guerrero en México, Toussaint-Louverture y Jean Dessalines en Haití, los mam-bises en Cuba etc. Unos llegaron a ser jefe de estado como Vicente Guerrero, Toussaint-L'Ouverture¹⁴, Jean Dessalines y Juan José Nieto Gil (Colombia). La

⁷ Se encuentra en Costa Rica Guatemala, México, Colombia y Ecuador.

⁸ En Guatemala, fue declarada instrumento nacional de Guatemala en 1978 y símbolo patrio en 1999.

⁹ La marimba fue declarada instrumento nacional de Costa Rica por el decreto n.º 25114-C, publicado en *La Gaceta*, n.º 167, el 3 de septiembre de 1996, durante el gobierno de José María Figueres Olsen, como símbolo de cultura y tradición.

¹⁰ AGUIRRE BELTRÁN, 2001.

¹¹ DEL CASTILLO, 1955: 482

¹² CARVALHO, 2009a/b

¹³ Gaspar Yanga en México y José Leonardo en Venezuela.

¹⁴ Toussaint-L'Ouverture, nació esclavo y llegó a ser el primer jefe de estado negro de un país del mundo (Haití).

ocupación de este puesto de poder por afrodescendientes, cambió radicalmente la imagen y el imaginario de los afros latino-americanos, abriendo nuevas posibilidades por ellos.

Esta re-conceptualización en líneas generales del sentido de ser negro o esclavizado, incluyó la esfera socio-económica.

3.3. La creatividad socio-económica

Los negros esclavizados eran considerados como bienes muebles y objetos de producción.

En este sentido, tener esclavos era signo de poder, de prestigio social y de libertad. Era libre quien no era esclavo y quien podía tener esclavos. La figura del negro esclavo, moneda de plata y oro, estaba instalada en el imaginario de la sociedad esclavista moderna y renacentista.

Sin embargo, los negros, por las normas de limpieza de sangre, ocupaban el último escalón de la jerarquía social. Si los africanos estuvieron sujetos a muchas limitaciones, su situación laboral no era tan mala como su condición jurídica. Su mayor resistencia física y los trabajos que realizaban les permitían lograr posiciones sociales muchas veces superiores a las del indígena.

Los negros conquistadores no recibieron los mismos tratos que los demás. Tuvieron como recompensa la libertad, pequeños puestos o tierras, pensiones o fueron dispensados de tributos¹⁵. Otros por sus trabajos, muy temprano, se especializaron en ciertas actividades.

Estos se consideraban como mano de obra calificada. Ocuparon puestos de jefe de cuadrilla, capataz, guardián, etc. Unos llegaron, enriqueciéndose por medio del trabajo, a blanquearse con el dinero. Fue el caso de los Santander de Puebla¹⁶. Cuanto más creativos e ingeniosos se mostraban los africanos esclavizados, más afirmaban su humanidad.

4. La creatividad como modo de re-humanización

Durante la Edad moderna, la creatividad fue establecida como un valor supremo de la humanidad. Fue fundamental para su desarrollo y progreso. Con la eclosión del humanismo, se volvió la condición para ser humano. El africano entonces tenía que conquistar, por la creatividad, su humanidad.

4.1. La auto re-creación

En América, los africanos no se contentaron con ofrecer nuevas perspectivas sino que también se re-crearon a sí-mismos.

¹⁵ RESTALL, 2000.

¹⁶ COLLEGE, 2000: 3.

Durante la época moderna, ser negro significó ser esclavo y el color de piel, negatividad moral e impedimento. Impedimento para ser un santo católico y para ser libre¹⁷. Este uso negativo del término «negro» llevó los afro-descendientes a re-significarlo o a re-crearse sí-mismos con términos como «afro» que recuerda a África, la tierra madre.

Esta re-conceptualización de «lo negro» se materializó por una re-creación cultural que dio lugar a variantes culturales africanas en un contexto ajeno y nuevo. Así, creando, los africanos se encontraron reinventados, ya que acabaron por ser transformados física y metafísicamente.

Al nivel físico, hubo varias castas. «*Eran de tantas especies, y en tan grande abundancia, que ni ellos mismos sabían discernirlas, ni se veía otra gente en las calles, en las estancias y en los pueblos*»¹⁸. Las mutaciones resultaban de la mezcla de indios, negros y blancos.

Al nivel metafísico, las sociedades y culturas creadas por los esclavizados eran el resultado de una combinación de culturas, conocimientos, artes y destrezas de orígenes africanos con otros nuevos, inventados, re-creados o derivados de los nativos amerindios o de los mismos esclavizadores¹⁹. Aun en los palenques, pese al aislamiento y a la autosuficiencia, la cultura tuvo una forma original no totalmente africana con modelos coloniales²⁰.

Las concepciones sociales, culturales y prácticas religiosas de los africanos fueron re-creadas, adaptadas y re-contextualizadas en América latina, dando a los negros esclavizados y a sus descendientes una identidad nueva. En el Nuevo Mundo, los africanos se mestizaron, aportando su diferencia. Por la auto-creación, los africanos se re-humanizaron resolviendo la dicotomía negro/libertad y negro/poder.

4.2. La afirmación de sí

En América latina, hubo dos procesos de re-humanización: la re-humanización por negación y la re-humanización por afirmación.

La primera fue impuesta por el sistema esclavista. Los negros, para formar parte de la sociedad moderna y renacentista, del Reino de Dios o ser considerado como libres o seres humanos, debían dejar de serlo física y metafísicamente. En este sentido, ser Humano significaba no ser «esclavizable» o «colonizable». Eso quiero decir que el negro o africano debe ser, en todo, parecido al Blanco.

Este deseo se tradujo por la estratificación social fundada en las castas o la raza, las Cédulas de gracias al sacar y las teorías de limpieza de sangre cuya consecuencia fue el rápido mestizaje de la sociedad latino americana. Junto a este enfoque euro-centrista, hay la re-humanización por afirmación.

¹⁷ LOZANO LERMA, 2016.

¹⁸ ULLOA, 2002.

¹⁹ YAO, 2009.

²⁰ MONTIEL, 2006.

Esta afirmación se hizo por aportes nuevos. Los negros, por ser diferentes, tuvieron otra mirada de los conocimientos existentes. También introdujeron otra noción de creatividad en su concepto general, mostrando que no existía un único proceso creativo, sino tantos procesos creativos como personas y pueblos, y que la creatividad negra se caracteriza por su carácter inmaterial o folklórico²¹.

Hoy, con la desaparición de la esclavitud y la servidumbre, los aportes se han vuelto más visibles. Pero no han desaparecido por completo el racismo y la discriminación.

4.3. La lucha por la libertad, la igualdad y la ciudadanía plena

Los afrodescendientes, a lo largo de su historia americana, jamás han renunciado a la idea de libertad.

Desde los principios de la esclavitud en el continente, siempre el negro estuvo alzado contra el amo. Nunca se resignó a ser esclavo. Son numerosas las sublevaciones y cimarronadas. Se observan desde las rebeliones y construcciones de palenques hasta las guerras de independencia.

Los afroamericanos, no siempre han sido víctimas sino también protagonistas o líderes de cambios. Los ejemplos son Vicente Guerrero, François-Dominique Toussaint o Toussaint-L'Ouverture y Juan José Nieto Gil que abolieron la esclavitud respectivamente en México, Haití y Colombia. Pero tras la abolición de la esclavitud, deben luchar por la integración.

En algunos países, los afrodescendientes han llegado ser ciudadanos. En otros, todavía buscan el reconcomiendo o la ciudadanía.

5. Conclusión

Las prohibiciones y malos tratos en América, llevaron a los africanos esclavizados a superarse a sí mismos. Cuanto más difíciles eran las condiciones de existencia, más esfuerzos, creatividad e imaginación redoblaban. De ese modo, ingeniando siempre maneras de vencer el sistema esclavista y de subordinación, introdujeron profundas rupturas o innovaciones en el imaginario colectivo. Aunque durante siglos se negó sus aportes, su contribución en la construcción de las naciones modernas latino-americanas e incluso su presencia, invisibilizando u ocultándolos, la realidad negra llegó a imponerse. En las últimas décadas, como actores de cambios, los movimientos afrodescendientes han conseguido importantes logros. Algunos de ellos son los procesos de transformación de las realidades políticas y sociales en América latina, hoy visible a través de leyes a favor de la población afrodescendiente. Después de siglos de lucha, de resistencia y perseverancia, este

²¹ Un conjunto de bienes culturales y de vivencias que se transmite oralmente, por imitación y de manera espontánea.

pueblo olvidado, pero presente, poco a poco sale a la memoria, pasando de esclavos a hombres libres y de hombres libres sin ciudadanía a ciudadanos.

Bibliografía

- ALGUIRRE BELTRAN, Gonzalo (2001). Bailes de negros. En *Desacatos*, n.º 7, pp. 151-156.
- CARVALHO, José Jorge (2009a). «Cimarronaje y Afrocentricidad: los Aportes de las Culturas Afroamericanas a la América Latina Contemporánea». En *Pensamiento Iberoamericano*, n.º 4, pp. 165-191.
- CARVALHO, José Jorge (2009b). «Cimarronaje como una Marca de las Culturas Africanas en Iberoamérica». En *La Uramba*, n.º 2.
- COLLEGE, Bamard (2000). «Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial». En *Signos históricos*, n.º II.4, pp. 87-106.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1955). *Historia verdadera de la conquista de la nueva España*. Buenos aires, Colección Austral.
- FRA MOLINERO, Baltasar (2014). «Los negros como figura de negación y diferencia en el teatro barroco». En *Hipogrifo*, 2.2, pp. 7-29.
- LOUIS XIV (1680). *Le Code Noir. Édit du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique*. Université du Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet.
- PÉREZ GUARNIERI, Augusto (2009). «Afroamericana en el Aula: Garífunas. Música del Caribe guatemalteco». *e-book- Liceo*. Víctor Mercante: UNLP.
- RESTALL, Mathew (2000). «Black conquistadors: Armed africans in early spanish América». En *The Americas*, n.º 57, pp. 171-205.
- ULLOA, Antonio (2002). *Relación histórica de un viaje a la América Meridional*. Madrid, Dastin.
- YAO, Jean-Arsène (2009). *Los afroargentinos: su lucha por alcanzar una definición política, una afirmación cultural*. Madrid, Editorial Mundo Negro.

**Humanismo y defensa de la esclavitud en las colonias
españolas de América.
La realidad de la defensa del esclavo africano
en los siglos XVI-XVII**

MARTA DONGIL MARTÍN
Universidad de Alcalá

1. Introducción

La trata transatlántica es un tema de investigación que actualmente continúa en un punto de gran interés académico, siendo el sistema de violencia institucionalizada de mayor magnitud de la Historia de la Humanidad. Los mecanismos utilizados para la captura de negros en África Subsahariana fueron legitimados jurídicamente a través de un sistema comercial y financiero globalizado, que duró más de cinco siglos¹. Por ello, considero relevante el artículo que se desarrolla a continuación puesto que tiene como objetivo la presentación de dos tratados, escritos a principios del siglo XVI –en pleno desarrollo de la actividad esclavista–, dedicados a la defensa del esclavo africano y la condena del ejercicio de la esclavitud hasta el punto de ser consideradas las primeras tesis abolicionistas de la Historia: *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVI*, de Epifanio de Moirans, y *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en el estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*, de Francisco José de Jaca.

Dada la reciente fecha en la que dichas obras han salido a la luz, decido presentarlas insertas en el marco del Decenio de los Pueblos Afrodescendientes proclamado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), entre las fechas 2015-2024. Desde el ámbito académico se propone este decenio afrodescendiente como recurso

¹ YAO, 2014, p. 23.

para una denuncia histórica que contribuya a una mejora social y donde situar a los afrodescendientes como centro con el fin de realizar una reivindicación afro histórico-cultural. De este modo, este decenio puede ser considerado como la coyuntura apropiada para repensar², y es aquí donde el presente trabajo puede aportar una nueva visión de la realidad colonial, en la que la defensa de esclavitud del siglo XVII, permita reescribir la Historia de la esclavitud y de los afrodescendientes.

Añadido a todo ello, la publicación, análisis y futuras investigaciones de los textos que aquí nos ocupan, pueden resultar también un cambio en la historia del pensamiento europeo, tanto por su rigor argumental como por la base teológica utilizada como elemento de justificación, teniendo en cuenta el contexto intelectual y religioso en el que se escribieron dichas obras.

2. Contexto

La empresa americana estuvo proyectada y ejecutada por una sociedad con mentalidad y reminiscencias esclavistas. Desde los primeros años del asentamiento español en Indias, tras largas discusiones de teólogos y altos cargos de la Administración, se llegó a la convicción de que los indios no deberían ser esclavizados salvo en casos de rebeldía previstos en el «Requerimiento» anexo a las Leyes de Burgos de 1512. Este, entre otros motivos, hizo caer el peso de la esclavitud en el hombre africano.

El planteamiento sobre la esclavitud aparecido en la Edad Moderna arrastraba la herencia medieval reflejada en las Siete Partidas de Alfonso X. Este pensamiento apenas evolucionó a lo largo del siglo XVI al aceptarse la esclavitud como hecho adquirido, llegando a constituir una necesidad imperiosa para el mantenimiento de las colonias españolas. De este modo, el esclavo se convirtió en una mercancía y su comercio se desarrolló en la línea de la ilegalidad no verificándose el justo título de esclavitud de los hombres que se compraban. Este comercio fue justificado, desde el pensamiento occidental de la época, como un acto cristiano para salvar el alma del infiel. Sin embargo, dentro de las filas del clero se elaboró un pensamiento destacado por elementos ideológicos del escolasticismo y el humanismo renacentista, que tenía como base doctrinal la igualdad, la racionalidad y la libertad de todos los hombres.

3. Intelectuales humanistas pertenecientes a la iglesia y defensores del esclavo africano

Durante el siglo XVI se instauró la esclavitud africana en las colonias españolas y de forma paralela se llevaba a cabo el célebre debate de 1550 en defensa del indígena que creó una corriente de opinión que aceptaba la esclavitud africana como un hecho e hizo que fuesen pocos los intelectuales comprometidos con la defensa

² CAMPOALEGRE SEPTIEM; BIDASECA, 2017, p. 35.

del africano. No obstante, fueron varios teólogos y juristas quienes dedicaron su trabajo a dar voz al maltrato hacia a los esclavos. Este fue el caso de Alonso Sandoval, Tomás de Mercado o Bartolomé de Albornoz, siendo los monjes capuchinos Francisco de Jaca con su opúsculo titulado *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en estados de paganos y después ya cristianos* y Epifanio de Moirans a lo largo de su obra *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensa*, quienes realizaron la primera tesis abolicionista de la esclavitud. Ambos textos quedaron en el olvido en el Archivo General de Indias en Sevilla, hasta el año 2007 en que fueron transcritas por Miguel A. Pena Gonzáles, suponiendo una base imprescindible para comprender la labor de la defensa del esclavo africano.

Alonso de Sandoval fue el primer intelectual comprometido con la defensa del africano desde 1606 hasta su muerte en 1652. Su principal afán consistió en la salvación de las almas de estos esclavos; Sandoval trabajó para mejorar la forma de vida de los africanos esclavizados y llevó a cabo la denuncia de la trata, algo que se observa a lo largo de todo su trabajo: «Van tan apretados y maltratados, (...) con argollas por los cuellos (...) con grillos en los pies, (...) debajo de la cubierta, cerrados por de fuera³». Por su parte, Tomás Mercado en su obra *Suma de tratos y contratos*, condena el tráfico de esclavos, denuncia los malos tratos y declara que «ese comercio acarrea el estado de pecado mortal⁴». Pero la actuación más directa, hasta entonces, fue la actuación de Albornoz⁵, quien en su obra titulada *Arte de los contratos* –prohibida por el Santo Oficio– hizo la condena más tajante de ese momento sobre la esclavitud de los africanos negando la existencia de alguna causa justa para privar de libertad y someter a esclavitud a los africanos. Esta lucha intelectual de Albornoz, se medía con trabajos de juristas como Solórzano Pereira, quien escribió sobre la esclavitud admitiéndola como un mal necesario para el sostenimiento de Las Indias.

La mención de estos autores es interesante, antes de proceder al análisis de las obras de los monjes capuchinos, puesto que sus denuncias dirigidas a la salvación de las almas negras, el maltrato al que los esclavos se veían sometidos y la puesta en duda de la existencia de guerra justa, pueden considerarse la base de la que parten las tesis de Jaca y Moirans.

4. Primeras tesis abolicionistas

Para comprender el por qué los trabajos de Jaca y Moirans son considerados como los primeros textos abolicionistas, es necesario atender tanto a su contenido

³ SANDOVAL, A. de, 1987, p. 17.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ Bartolomé Frías de Albornoz fue un jurista e historiador español, vinculado a la orden religiosa de los dominicos, que escribió la primera defensa del esclavo africano que se caracterizó por la condena hacia la empresa de la esclavitud en 1573.

como a la repercusión que tuvieron en la institución eclesiástica y del Estado. En este aspecto la Congregación de Propaganda Fide (Congregación de difusión de la fe)⁶, y su relación con ambos autores, fue determinante en el trabajo abolicionista. Ambos redactaron una lista de once proposiciones acerca de los negros, que encontró respuesta tanto por parte de las autoridades eclesiásticas como del Rey Carlos II.

Moirans y Jaca, realizaron un trabajo que giró en torno a la insistencia de que los africanos eran libres por derecho y, en consecuencia, los poseedores de esclavos estaban obligados a ponerlos en libertad y abonarles el trabajo realizado. De esta forma, consiguieron que en 1622, bajo la presencia del Obispo Gonzalo de Angulo, se llegase a un claro razonamiento: ni los indios, ni los negros eran los agresores, lo eran los conquistadores, quienes penetraban en sus tierras y esclavizaban a sus habitantes por medio de la violencia, cuando su misión consistía en anunciar el Evangelio. Para llevar a cabo su denuncia recurrieron a elementos argumentales de base teológica como la igualdad: «Dios creó al hombre a imagen suya⁷», apoyándose también en los valores del prójimo y de conmiseración presentes en el Evangelio, entendiéndolo que la esclavitud atentaba contra el derecho divino, positivo y natural dado que no existía guerra justa entre españoles y africanos.

Estos hechos hacen necesario marcar un sesgo en cuanto a la consideración y repercusión de los trabajos de Jaca y Moirans con respecto a los elaborados por Alonso de Sandoval, Tomás de Mercado y Bartolomé de Albornoz marcados por una denuncia más sutil. Por ello, a continuación se realiza un breve análisis de sus obras, que deja abierto el interés por una investigación más detallada de los mismos.

Francisco José de Jaca

La obra de Francisco José de Jaca: *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano, (1685)*, es un texto dirigido a la condena de la esclavitud de los africanos, siendo considerado, junto con el trabajo de Moirans, como la primera tesis abolicionista por responder a un discurso dado a la razón de la libertad y la igualdad del hombre, teniendo en consideración el análisis y trabajo argumental que el autor utiliza para rechazar las justificaciones de teólogos y juristas esclavistas. El trabajo de Jaca se centra en el ámbito de la teología, su acercamiento a autores medievales como Tomás de Aquino y al derecho canónico. Esta labor teórica junto a la experiencia del monje en Las Indias, dio lugar a una nueva teología moral.

Su trabajo de condena parte de las disciplinas que, a su vez, se utilizaban como justificación de la esclavitud: derecho, filosofía, teología y moral fueron

⁶ Sagrada Congregación de Propaganda Fide, fundada en 1622 fue la encargada de la difusión del catolicismo y responsable del trabajo de las misiones.

⁷ LÓPEZ GARCÍA, 1982, pp. 49-50.

utilizadas por Jaca para mostrar la ilicitud de la servidumbre. Con un hábil trabajo de desarticulación de argumentos esclavistas, consiguió justificar la igualdad de todos los hombres sin distinción. Pero será la guerra justa⁸, justificación utilizada por los esclavistas para convencer de la servidumbre del negro, un elemento que Jaca anuló alegando la ilicitud de una guerra entre el pueblo cristiano por ser el pueblo elegido (los esclavos eran bautizados) no existiendo, según la consideración del monje, pruebas de guerra justa entre españoles y africanos.

Con su labor Jaca consiguió una importante relación con Roma que supuso un giro en su trabajo, pues provocó una profunda reflexión en la que se intentó buscar una respuesta adecuada a la cuestión de los esclavos negros, logrando que la Congregación Fide reaccionara a las denuncias expuestas por el monje. Un fragmento de su obra, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano (1985)*, deja entrever las puntualizaciones realizadas al trabajo de Francisco J. de Jaca:

En los siguientes once puntos, Jaca denuncia la ilicitud de capturar hombres indefensos y su compra mediante el fraude y la no comprobación de los justos títulos de esclavitud lo que conlleva a un comercio de negros sin licencia. Sin la existencia de un justo título, Jaca dice que es injusto hacer al negro cautivo. Además, apela al maltrato y exposición a la muerte a la que se ven sometidos los esclavos por parte de sus poseedores y por todas las pérdidas que conlleva el cautiverio los negros deben ser recompensados, pues son capaces de aprender la fe y conseguir su salvación a través del bautismo.

*Decreto del Santo Oficio sobre varias dudas remitidas por los capuchinos.
Roma, 20, marzo, 1686.*

Licetum est nigros aliosque silvestres nemini infensos vi, aut dolo captivare? Eminentissimi dixerut non licere.

Licet nigros aliosque silvestres nemini infensos vi aut dolo captivos emere, venderé et de illis alios contractus facere (...).

Cum nigri aliique silvestres iniuste captivati sunt permixti aliis vendibilibus licet omnes emere sive, ut dicunt, bonos et malos (...).

Emptores nigrorum aliorumve sylvestrium non tenentur inquirere de titulo eorum servitutis, sintne iuste vel iniuste mancipia, licet sciant plurimum eorum esse iniuste captivos (...).

Possessores nigrorum aliorumve sylvestrium nemini infensorum vi aut dolo captorum ad eos manumittendos non tenentur (...).

Emptores nigrorum et aliorum sylvestrium nemini infensorum vi aut dolo captorum eorum emptores possessores non tenentur ad eorum damna compensanda (...).

⁸ Guerra Justa: cruzada contra el infiel. Constituía un medio indirecto para la ocupación de territorios.

Licet possessoribus ni(grorum) aliorumque mancipiorum ex private a(uthori)tate manifesto mortis periculo exponere, vulnerare, cremare, occidere, etc. (...).

Licet nigros aliosque infideles doctrinae fidei capaces absque instructione mysterium fidei ad salutem (64v) necessaria baptizare, ite eosdem batizatos absque es reliquere.

Domini nigrorum et aliorum mancipiorum non tenentur impediré, ne vivant in concubinato (...).

Licitum est captivos post baptismu in servitute retinere, sint vel non sint iuste mancipia. Eminentissimi reponderunt negativfe, si iniuste.

Licitum est ab haereticis emere nigros mediate vel immediate, et post emptionem sive donationem aut quemlibet alium contractum ipsorum mancipia remanere et similiter vendere illis. Eminentissimi dixerunt negative, existente male fide⁹.

Epifanio de Moirans

Moirans dedica su obra: *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo xvii*, a la condena de la esclavitud africana. A lo largo de la obra, se mueve continuamente en el ámbito de la teología y estilo escolástico. En su tratado, Moirans responde a sus adversarios doctrinales ofreciendo respuesta a cada uno de los argumentos que justificaban el ejercicio esclavista. Moirans apoya sus justificaciones, tanto en los textos bíblicos como en la obra de Santo Tomás, el derecho eclesiástico y su propia experiencia en Las Indias. A partir del contenido de su obra, Moirans pretende demostrar la libertad natural de los esclavos, para ello, realizó un análisis de los títulos de justa esclavitud. Los títulos de justa esclavitud venían dados por la captura en guerra justa, por delito, por extrema necesidad o por nacimiento de madre esclava. El análisis de dichos títulos, llevado a cabo por Moirans, puso en duda la existencia legal de los mismos en cuanto a la compra de esclavos y, por ello, al final de su tratado ofrece una solución práctica en la que declaraba la responsabilidad de restitución por parte de todos los amos, hacia los esclavos, de los daños que les supuso la situación de esclavitud. En dicha labor de restitución Moirans defiende que debe ser llevada a cabo por cualquier persona participe en el proceso de esclavitud, desde el primer amo, el comprador e incluso aquel que participase de forma indirecta en estos daños. Culpados todos por el quebrantamiento del derecho natural, también son culpados de vulnerar el derecho positivo al no atender su labor de buen cristiano en la administración del bautismo, sin adoctrinamiento a sus esclavos.

Epifanio de Moirans mantiene la doctrina de que todo hombre es libre por naturaleza y, por lo tanto, por derecho natural pues Dios creó al hombre libre siendo este un derecho inamovible e inmutable y que, en realidad, es quebrantado

⁹ PENA GONZÁLES, 2002, pp. 365-366.

haciendo esclavos a los hombres¹⁰ de África y, del mismo modo que se transgrede el derecho natural, quien obra contra el amor al prójimo obra también contra la «ley divina positiva». El monje niega el ejercicio de la esclavitud tanto por derecho natural como por derecho divino y acude al derecho de gentes para afirmar que la esclavitud es también contraria al mismo y sólo por causa de delito podría ser lícita. Aquí aparece la causa de guerra justa¹¹ como motivo de privación de libertad, pero Moirans apunta a la necesidad de que, quien inicia la guerra, tiene la obligación de examinar antes con los prudentes la existencia de causas de guerra. Tras este examen, Moirans exime de cualquier causa o condición justa para hacer la guerra a los negros, y defiende que la única causa que lleva a la captura de negros es la codicia.

Moirans mantiene durante toda su obra la importancia de la restitución¹² de daños con el fin de ofrecer a los hombres poseedores de esclavos la oportunidad de ser perdonados por toda la crueldad ejercida en favor de un enriquecimiento basado en la injuria y el perjuicio de otros, aún a riesgo de la pérdida de todos los bienes por parte de los europeos.

5. Conclusión

Como se observa a lo largo de los textos dedicados a la defensa del esclavo africano en Las Indias, la Iglesia y la teología representan la base esencial a partir de la cual se construye el discurso de defensa del esclavo, apoyado siempre en el dogma eclesiástico. La fe y los valores emergentes en busca de la antigua Iglesia sustentada en principios basados en la humildad y la humanidad, hicieron que los misioneros instalados en Las Indias, reflexionasen sobre la realidad que les rodeaba protagonizada por la crueldad a favor de la ambición y el poder de los conquistadores, quienes «cegados» por la avaricia, incumplían su lealtad a la fe católica. Esta situación inunda de preocupación las conciencias de algunos religiosos que no dudaron en dedicar todo su empeño a la salvación de las almas de los hombres, tanto de los esclavos como de quienes infringieron el daño. Por lo tanto, lo que aquí se expone adquiere gran relevancia dado el contexto en el que se llevó a cabo este giro de pensamiento y teniendo muy presente la ocultación del mismo en lo referente a la defensa del hombre africano.

El objetivo de la presentación y el análisis de las obras de Jaca y Moirans es, además, el intento de presentar sus tesis como un recurso histórico a partir del cual reescribir la Historia colonial y una nueva visión de la esclavitud africana en Las

¹⁰ MOIRANS, E., 2007, p. 43.

¹¹ Se acepta el sometimiento a esclavitud a los cautivos en guerra justa, considerando la misma como lícita según Santo Tomás: siempre que sea por una injuria inferida por otro príncipe, por no querer restituir lo robado o si el fin de la guerra fuese para conseguir la paz o un fin espiritual o moral (en MOIRANS, E., 2007, p. 73).

¹² MOIRANS, 2007, p. 49.

Indias donde se reconozca la importancia del ejercicio esclavista para el mantenimiento de las colonias que, a su vez, permitió el desarrollo industrial en Europa.

Aprovechando la reflexión que se ofrece desde el decenio de los pueblos afrodescendientes, el aporte histórico de sendas tesis abolicionistas, tempranas, pueden considerarse un elemento a ser tenido en cuenta. La investigación sobre la defensa de los esclavos, las resistencias y revueltas llevadas a cabo por los africanos esclavizados durante los cinco siglos de trata y los métodos para conseguir tal capacidad de resiliencia (y en este punto la parte cultural y de identidad debe ser resaltada), se presentan como elementos en el punto de mira académico.

Bibliografía

- ARES, Berta; BUSTAMENTE, Jesús; CASTILLO, Francisco; DEL PINO, Fermín (1992). *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, Madrid, CSIC.
- BORGES, Pedro (1986). *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra.
- ELLIOTT, John H. (2000). *Imperios del mundo Atlántico*, Madrid, Taurus.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (2002). *La esclavitud en la América española*, Varsovia, Universidad de Varsovia.
- MARTINEZ TORREJÓN, J. Miguel (ed.) (2009). *Bartolomé de Las Casas, La brevísima Relación de la destrucción de Las Indias*, Barcelona, Círculo de lectores.
- MOIRANS, Epifanio de (2007). *Siervos libres. Propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*, CSIC.
- MORGAN, Kenneth (2017). *Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica*, Barcelona, Crítica.
- OLAUDAH, Equiano (1994). *Autobiografía*, Madrid, Universidad de León.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel A. (2002). *Francisco José de Jaca. Resolución sobre la libertad de los negros*, Madrid, CSIC.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel A. (2007). *Epifanio de Moirans. Siervos Libres, una proposición antiesclavista a finales del siglo xvii*, Madrid, CSIC.
- PIQUERAS, J. Antonio (2011). *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*, Madrid, Catarata.
- S. KLEIN, Herbert (1986). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Americana.
- SANDOVAL, Alonso de (1987). *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza Universal.
- YAO, Jean-Arsène (2014). *Afrodescendientes en América. De esclavos a ciudadanos*. Madrid, Mundo Negro.
- WILLIAM, D. Phillips (1990). *Historia de la esclavitud en España*, Madrid.

Sur les traces d'émile Derlin Zinsou, une grande figure de la lutte émancipatrice au Dahomey (1945-1953)

YAO MARCEL KOUAKOU
Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introduction

En octobre 1946 Derlin Zinsou participe au Congrès constitutif du Rassemblement démocratique africain (RDA) où il soutient, avec son ami Louis Ignacio Pinto, la thèse de l'indépendance du Mouvement vis-à-vis des idéologies et partis métropolitains. En novembre 1947, il obtient la confiance de l'Assemblée territoriale du Dahomey qui l'envoie siéger au Palais de Versailles. Au cours de ses activités parlementaires, l'élus dahoméen est élu vice-président de l'Assemblée de l'Union française précisément en janvier 1951 et 1952. Au palais de Versailles, Derlin Zinsou a participé à plusieurs débats portant sur l'évolution politique, sociale et économique des TOM. Le présent article tente de retracer le parcours socioprofessionnel et politique de Derlin Zinsou de 1945 à 1953. Pour élaborer le travail, deux catégories de sources ont été convoquées: *les journaux officiels de la République française* relatifs aux débats de l'Assemblée de l'Union française ainsi que les *Annales de l'Assemblée de l'Union française*. Cette catégorie de source contient les interventions de Derlin Zinsou au Palais de Versailles de 1947¹ à 1953². La revue française, *Marchés coloniaux* a été d'une grande utilité. Dans les parutions des 29 novembre 1947 et 29 août 1953 on retrouve le parcours socioprofessionnel et quelques actions politiques de l'homme. Toutefois, cette catégorie de source ne donne pas de renseignement sur la naissance et le parcours scolaire de Zinsou. Pour combler cette

¹ C'est le 12 décembre 1947 que l'Assemblée de Versailles a validé l'élection d'Emile Derlin Zinsou, *In Annales de l'Assemblée de l'Union française*, séance du 12 décembre 1947, p. 14.

² Cette date marque la fin des activités parlementaires de Derlin Zinsou.

lacune, on a eu recours à une deuxième catégorie de source qui est ses mémoires intitulés *En ces temps-là...*³. Dans cet ouvrage, il est mis en évidence le témoignage de Zinsou sur son enfance, son parcours socioprofessionnel et sa vie politique. Dans la revue *Fondation Houphouët-Boigny*, il est également mis en relief le point de vue du nationaliste dahoméen sur la création du RDA. Toutes les informations reçues ont fait l'objet d'un recoupement pour retenir celles qui sont crédibles.

L'exploitation des sources a permis de scinder le travail en deux parties. Le premier mouvement est relatif à l'entrée en politique d'Émile Derlin Zinsou. La dernière partie de l'article aborde: Derlin Zinsou, un acteur de la vie politique africaine et métropolitaine.

2. L'entrée en politique d'émile Derlin Zinsou

Sur instruction de Paul Giaccobi, il a été décidé de la participation de Sourou Migan Apithy aux travaux de la Commission Monnerville. Soucieux de l'émancipation des TOM, Émile Derlin Zinsou a réuni les notables dahoméens en vue de faire des propositions à leur compatriote qui est mandaté pour aller réfléchir en France sur le projet de Constitution de la IV^e République. Par ailleurs, en octobre 1945, il a bravé les intimidations de ses chefs de service en s'engageant dans la campagne électorale de Migan Apithy (candidat du second collège) et Francis Aupiais (représentant le deuxième collège). Ces deux événements majeurs marquent véritablement son entrée en politique.

2.1. Derlin Zinsou et la Commission Monnerville

L'entrée en politique de Derlin Zinsou a lieu après la Deuxième Guerre mondiale. Conformément aux recommandations de la Conférence de Brazzaville, le Général de Gaulle institue une Commission spéciale afin d'assurer la représentation des colonies au travail de préparation de la Constitution⁴. Paul Giaccobi⁵, Ministre des colonies, en confie la présidence à Gaston Monnerville⁶. Elle com-

³ Mémoire publié par Riveneuve éditions en 2012.

⁴ Actes du Cinquième Colloque International francophone du Canton de Payrac (Lot), *Le Président Gaston Monnerville*, Paris, ADEL, 1995, p. 192.

⁵ Arrêté du Ministre des colonies du 26 mars 1945.

⁶ Dans un extrait du discours du Président Monnerville il est mentionné ceci: «... Tirant leçon des méfaits de l'excessive concentration, de l'archaïque centralisation économique et politique qui avaient paralysé les sorts de ces régions, j'ai insisté sur les idées suivantes: ' il faut donner aux colonies une personnalité politique et économique qui les mettent à l'abri d'une pareille situation, qui leur procure des moyens réels d'expression, qui leur permette de connaître une vie plus moderne. Il faut aussi leur donner une organisation sociale qui permette de satisfaire les besoins normaux des populations. Il faut une fois pour toutes, se décider à mettre au point et à exécuter le grand plan de mise en valeur économique, sociale et politique que nous n'avons jamais cessé de réclamer pour elles, dans l'intérêt bien compris des Territoires d'Outre-Mer et de la Métropole elle-même. Croyez-moi, il y va de l'avenir de la France». In Actes du Cinquième Colloque International francophone du Canton de Payrac, *ibid*.

portait entre autre membres cooptés par le gouvernement, Léopold Sédar Senghor et Sourou Migan Apithy⁷. Avant son départ en France, ce dernier a cherché à réunir des personnalités dahoméennes (membres des forces parapolitiques) en vue de faire des suggestions relatives à la Commission Monnerville⁸.

Compte tenu des circonstances et de l'enjeu, Derlin Zinsou, âgé de 27 ans, prend les choses en main. Il décide alors de se rendre à Cotonou, Ouidah et Porto-Novo pour convier les notables du Dahomey, (représentatifs de l'opinion) à une grande concertation au sujet de la Commission dirigée par Gaston Monnerville. Pour réussir cette mission, il profite des relations que son père a entretenues avec des notables du territoire. Après plusieurs tractations, il parvient à mettre en place un comité chargé de faire des suggestions à Sourou Migan Apithy. Le domicile d'Augustin Azango⁹ est choisi pour tenir les réunions du groupe qui est composé de Gilbert Kpakpo, Joseph Aguessy, Félix do Rego, Adamon Fassassi, tous instituteurs et Derlin Zinsou. C'est ce dernier qui a eu l'honneur de signé le document final remis à Migan Apithy, lequel document il devrait s'en inspirer. Dévoué, Derlin Zinsou, participe activement à la campagne lors des élections à l'Assemblée nationale constituante.

2.2. Derlin Zinsou, un artisan de la campagne électorale d'Apithy et du Père Francis Aupiais lors des élections d'octobre 1945

Après l'adoption du projet politique piloté par Monnerville, le père Aupiais et Migan Apithy ont regagné le Dahomey. Tous deux, ils ont été choisis pour représenter le territoire à l'occasion de la première Assemblée constituante. Le premier est candidat pour le compte du collège des citoyens français tandis que le second, représente le deuxième collège. Le comité électoral est composé de Dr. Hospice Coco, Boniface de Campos, Paulin Freitas, Dr. André Aku, Salomon Gangbo et Derlin. Selon ce dernier, la campagne s'est déroulée dans une ambiance d'excitation et de joie populaire.

Le comité électoral soutenait les deux candidats à la fois. Derlin Zinsou témoigne qu'au lendemain de l'une de leurs réunions électorales au cours desquelles il portait de vigoureuses contradictions aux candidats qui essayaient de tourner le père Aupiais

⁷ ZINSOU, 2012, p. 45.

⁸ Le projet politique piloté par Monnerville comporte deux collèges électoraux: Le premier collège est composé de Français de souche et des Africains assimilés, bénéficiant du statut français; le deuxième collège regroupant les fonctionnaires, commis et ouvriers du secteur privé ayant occupé un emploi permanent pendant deux ans au moins, les notables, les mères de deux enfants, les membres des juridictions indigènes, les prêtres, les féticheurs, les imams et les pasteurs, les titulaires de certaines décorations, les personnes munies d'un permis de chasse ou d'un permis de conduire, les militaires ou les anciens militaires, les commerçants et industriels...

⁹ Il a été le secrétaire général du premier comité directeur de l'association dénommée Le Bénin ou Gbédjinonvi, amicale d'entraide, de fraternité et de solidarité entre les étudiants Daho-Togolais. Il est à l'origine des Novitchas, association regroupant les originaires et habitants du sud-ouest du Dahomey, association connue sous l'appellation «popo» dont la célébration a lieu chaque lundi de pentecôte.

en dérision, il fut convoqué à Porto-Novo par le médecin chef du service de santé du Dahomey. Paradoxalement son chef direct de l'hôpital de Cotonou qui l'estimait le mit en garde en ces termes: «*Ne jouez pas à la forte tête avec le patron*», Avant d'ajouter, On parle de vous dans ces temps-ci. N'oubliez pas que vous êtes médecin et fonctionnaire. Vous devez être à la disposition de tout le monde sans parti-pris. Vous savez que dans votre pays les rancunes sont tenaces. Je ne veux pas qu'après les élections ceux qui n'étaient pas du même bord que vous ne veuillent plus ou ne puissent pas venir se faire soigner par vous. Vous êtes libre de voter pour qui vous voulez mais je ne veux plus entendre parler de vous pendant la campagne¹⁰.

Ne partageant pas le point de vue de son patron, Derlin Zinsou répond:

Supposons que je suis candidat comme la loi l'autorise et que je sois battu, j'aurais fait une campagne certainement plus enflammée que celle qu'on me reproche. Eventuellement battu, je reprendrai mon service, conformément à la loi. Cesserai-je d'avoir des malades ou devrais-je abandonner mon métier?¹¹.

À la suite de cette conversation, le jeune nationaliste dahoméen n'a pas été autorisé par ses chefs à poursuivre la campagne électorale. Néanmoins, il profite des temps libres pour aller à la rencontre des populations au niveau de Porto-Novo, Cotonou, Ouidah, Athiémié, Allada, Abomey, Savalou, Parakou, Kandi, Djougou, Lomé, Anécho, Kpalimé, Atakpamé et Sokodé. Quatre éléments fondamentaux ont permis à Derlin Zinsou de mener à bien la campagne électorale:

- le soutien qu'il a reçu de la part des forces parapolitiques;
- l'exploitation minutieuse des relations d'amitié de son père;
- son niveau d'instruction (qui lui a permis d'avoir une connaissance parfaite des lois en vigueur afin de ne pas céder aux intimidations de ses chefs de service);
- sa profession qui lui donne l'occasion d'être en contact la population.

À la fin des consultations, Marcellin Sourou Migan Apithy est élu au premier tour¹². Au niveau du premier collège, le père Francis Aupiais capte 523 voix¹³ correspondant au nombre de voix obtenu par ses adversaires. Il était donc en ballotage. À l'issue du second tour des élections, il devance largement ses concurrents et arrache le siège réservé au collège des citoyens français. Contre toute attente, il meurt avant l'ouverture de la session parlementaire. Une élection partielle est prévue pour remplacer le député défunt. Un autre européen, (soutenu par la majorité des Dahoméens et des métropolitains), du nom de Jacques Bertho¹⁴, remporte les élections qui ont eu le 10 février 1946.

¹⁰ ZINSOU, 2012, p. 53.

¹¹ *Ibidem*. p. 54.

¹² BÉNOIST, 1982, p. 47.

¹³ ZINSOU, 2012, p. 55.

¹⁴ Il a été conseiller territorial du Dahomey, grand conseiller de l'AOF et député à l'Assemblée nationale française.

Le soutien apporté par les Africains aux Européens lors des élections s'explique par la contribution de ces derniers au développement du territoire. Par exemple, le père Bertho était directeur de l'enseignement catholique et il s'est consacré à la formation de l'élite du Dahomey et surtout des jeunes filles. À en croire Joseph Roger de Bénoist, ce missionnaire français était connu pour ses travaux en ethnologie et linguistique¹⁵. En tant que nationaliste africain, Derlin Zinsou a participé à la création du Rassemblement démocratique africain. Il a contribué également au rayonnement de l'Assemblée de l'Union française. Ce qui lui a permis d'être un acteur clé de la vie politique africaine et métropolitaine.

3. Derlin Zinsou, un acteur de la vie politique africaine et métropolitaine

le deuxième centre d'intérêt est consacré à sa participation au congrès constitutif du RDA, la validation de son élection par l'Assemblée de Versailles, l'analyse de son rapport sur les opérations électorales en Mauritanie, l'examen des problèmes sanitaires dans les TOM et des événements de Porto-Novo en avril 1951.

3.1. La création du RDA: Derlin Zinsou au rendez-vous de l'histoire

avant de se rendre à Bamako, Derlin Zinsou a fait une escale à Abidjan¹⁶ où il est rejoint par Louis Ignacio Pinto, avocat à Conakry. Leur bref séjour en terre ivoirienne est marqué par un fait: le refus des Européens de leur donner deux chambres à l'hôtel du Parc. Finalement, c'est à Treichville que les deux Dahoméens ont été hébergés par leurs compatriotes. Arrivé à Bamako le 17 octobre 1946 pour prendre part à la rencontre initiée par les élus africains, Derlin Zinsou, parvient à réconcilier deux ténors de la vie politique soudanaise: Mamadou Konaté et Fily Dabo Sissoko. Juché sur un camion avant la tenue du congrès, il réussit à capter pour quelques minutes, l'attention de l'auditoire. Il profite dans ce petit temps pour plaider pour la réconciliation entre Fily Dabo Sissoko et Mamadou Konaté. Par conséquent, au moment où s'ouvre le Congrès, on a pu se rendre compte que les deux hommes se sont réconciliés pour la circonstance. Les participants ont acclamé vivement ces deux hommes politiques qui sont entrés dans la salle la main dans la main.

Le fait qui a marqué le plus Derlin Zinsou et tous les congressistes est le duel qu'il a eu avec Gabriel d'Arboussier au sujet du poste de secrétaire du nouveau mouvement qu'il devrait occuper. Le délégué dahoméen témoigne que son adversaire a essayé d'imprimer aux travaux de l'Assemblée une orientation dont

¹⁵ BÉNOIST, 1982, p. 48.

¹⁶ Les deux délégués dahoméens sont arrivés à Abidjan le 15 octobre 1946; voir Pierre KIPRÉ, *Le congrès de Bamako ou la naissance du RDA*, Paris, Édition Chaka, coll. «Afrique contemporaine», vol. 3, 1989, p. 120.

la finalité nous aurait conduit sans coup férir, sinon à l'adhésion, du moins à un compagnonnage étroit et exclusif avec un parti français dont le nom n'était pas prononcé. Mais la présence au congrès de Raymond Barbé et Jacques Egretaud était la preuve de l'adhésion du mouvement panafricain en voie de création au PCF. Le débat sur cette question rebondit en commission, de même que le duel Zinsou-d'Arboussier. La majorité des congressistes avait, en séance plénière, approuvé le point de vue que le délégué dahoméen soutenait¹⁷.

À Bamako, en effet, Derlin Zinsou était non seulement opposé à Gabriel d'Arboussier, mais il s'élevait avec beaucoup de véhémence contre la présence et aux activités de Raymond Barbé au cours du congrès¹⁸. Soutenu par son ami Louis Ignacio Pinto et les nigériens Boubou Hama et Issoufou Djermakoye, le jeune délégué dahoméen a prôné l'autonomie des territoires colonisés vis-à-vis de la France, position qu'il ne fallait pas soutenir si l'on en croit Gabriel d'Arboussier¹⁹. Selon ce dernier, le délégué dahoméen était partisan de l'indépendance immédiate des territoires colonisés²⁰. Par ailleurs, Houphouët-Boigny²¹ soutient que la position défendue par le délégué dahoméen était prématurée au regard des réalités économiques et sociales de l'Afrique noire²². La position du député ivoirien est ambiguë. Il ne soutient ni d'Arboussier, ni le délégué dahoméen.

Par ailleurs, les statuts du parti interterritorial qui ont été adoptés stipulent que le président et le secrétaire général sont élus par le congrès. La Commission de politique générale propose alors Derlin Zinsou au poste de secrétaire général du mouvement anticolonial qui est en train de voir le jour. Le choix de ladite Commission n'est pas approuvé par Gabriel d'Arboussier. Ce dernier orchestre des manœuvres²³ pour empêcher que l'on retienne le nom du délégué dahoméen qui est traité comme:

- un stipendié de l'administration;
- un homme sous l'obédience des curés;
- le futur candidat du MRP au Dahomey contre Apithy.

¹⁷ ZINSOU, 2012, p. 75. Voir également le *Journal officiel de la République française*, débat parlementaire à l'Assemblée de l'Union française, séance du 9 février 1950, pp. 232-233.

¹⁸ GUEYE, 1978, p. 38.

¹⁹ *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, séance du 9 février 1950, p. 233.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Émile Derlin Zinsou témoigne qu'Houphouët-Boigny était la conscience du congrès, Gabriel d'Arboussier en était le fer de lance. Émile Derlin Zinsou, «Notre combat à Bamako», in *Revue de la Fondation Houphouët-Boigny*, n.º 7 et 8, octobre 1986, p. 31.

²² KIPRÉ, 1989, p. 139.

²³ Au cours de la discussion d'une proposition portant sur la répression coloniale en Côte d'Ivoire Gabriel d'Arboussier a rappelé que la thèse de l'autonomie défendue par Emile Derlin Zinsou était une formule tendant à l'indépendance et pour cette raison, ils n'ont pas voulu qu'il soit le secrétaire général d'une organisation qui affirmait lutter pour l'application de la Constitution dans le cadre de l'Union française. Les adversaires de la thèse de l'autonomie craignaient qu'une interprétation tendancieuse ne soit donnée à la position défendue par Derlin Zinsou. Voir *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, *ibid.*

Après quelques tractations, le délégué du Dahomey décline l'offre. Le 21 octobre, les congressistes élisent par acclamation Félix Houphouët-Boigny comme président du Rassemblement démocratique africain. Il propose Fily Sissoko, (un agent du trésor en service à Abidjan) comme secrétaire général, proposition acceptée par les congressistes.

Le congrès de Bamako a été l'occasion pour Derlin Zinsou de rencontrer des leaders politiques africains et métropolitains notamment Félix Houphouët-Boigny, Mamadou Konaté, Gabriel d'Arboussier, FilyDabo Sissoko, Germain Coffi Gadeau²⁴, Koucou Aoulou²⁵, Philippe Franceschi, Casanova, Raymond Barbé²⁶, Jacques Egretaud²⁷, Boubou Hama, Sékou Touré et autres. Il a été le porte-parole des défenseurs de la thèse de l'autonomie du parti territorialiste vis-à-vis de la France. Ce qui fait du lui un opposant au leader du RDA²⁸. Le Congrès de Bamako permis à Derlin Zinsou de se hisser au rang des leaders africains partisans de l'anticolonialisme. Retourné au pays, il bénéficie de la confiance des élus du territoire qui l'élisent conseiller de l'Union française le 3 novembre 1947.

4. Le Conseiller de l'Assemblée de l'Union française

4.1. Ses premières activités a l'Assemblée de Versailles

Les premières activités d'Emile Derlin Zinsou à l'Assemblée de Versailles portent la validation de son élection et son rapport sur les opérations électorales en Mauritanie. L'Assemblée de l'Union française est organisée par la loi fondamentale du 27 octobre 1946 et celle du 4 septembre 1947 dont le décret du 6 septembre 1947 détermine le mécanisme électoral²⁹ dans les territoires d'outre-mer³⁰. Pour le choix des conseillers, ce décret stipule notamment que les Assemblée locales votent au collège unique³¹. Au cours des élections du 3 novembre 1947, l'on a réservé 53 sièges aux territoires d'outre-mer³². Au Dahomey, l'Assemblée territoriale a élu Émile Derlin Zinsou et Paul Hazoumé pour représenter le territoire à l'Assemblée de Versailles. Son élection est validée par l'Assemblée de Versailles

²⁴ Auguste Denise, secrétaire général du parti démocratique de Côte d'Ivoire, empêché par ses fonctions, la lourde responsabilité de conduire la délégation ivoirienne incombait à Coffi Gadeau alors secrétaire général à l'organisation du parti. Coffi Gadeau, «Le combat du RDA: de l'idéal de Bamako aux réalités actuelles de l'Afrique», in *Revue de la Fondation Houphouët-Boigny*, n.° 7 et 8 octobre 1986, p. 15.

²⁵ Représentant le parti progressiste de Côte d'Ivoire.

²⁶ Représentant le parti communiste français.

²⁷ Membre de la délégation du parti communiste.

²⁸ Parlant de son opposition à la thèse soutenue par Houphouët-Boigny, Derlin Zinsou note ceci: «l'homme m'avait impressionné et séduit (...). J'ai souffert en mon cœur de nos désaccords politiques... In ZINSOU, 2012, p. 73.

²⁹ Les conseillers de l'Union française sont élus aux suffrages indirects.

³⁰ *Marchés coloniaux* du 29 novembre 1947, p. 1656.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

au cours de sa séance du 12 décembre 1947³³. Quatre jours après la validation de son élection, il est choisi comme rapporteur des opérations électorales qui se sont déroulées en Mauritanie. Les élections qui ont lieu le 3 novembre dans ce territoire ont donné les résultats suivants³⁴: sur un total de 10 électeurs inscrits, on enregistre 16 votants, 1 bulletin blanc; soit 15 suffrages exprimés³⁵. Ont obtenu: Di Ould Zeïn, 9 voix; Tiécoura Dembélé, 5 voix et Niang Zakaria, 1 voix.

Le candidat élu justifie les conditions d'éligibilité requises étant donné qu'aucune protestation n'est jointe au dossier. Mais, conformément à l'article 9 de la loi n° 46-2385 du 27 octobre 1946, l'élection de Di Ould Zeïn est irrégulière car il n'a pas obtenu la majorité absolue qui est 10. Par conséquent, l'Assemblée conclut qu'il y a lieu de procéder à un deuxième tour de scrutin. En 1948, l'Assemblée mauritanienne lui a témoigné à nouveau sa confiance en l'élisant comme conseiller de l'Union française. Malgré les protestations de ses adversaires l'Assemblée de Versailles a validé son élection³⁶. Toutefois, il décède le 11 mars 1953³⁷.

Outre la présentation du rapport des opérations électorales qui se sont déroulées en Mauritanie, Derlin Zinsou s'est prononcé sur des questions relatives à la vie sanitaire dans les TOM et il a dénoncé l'administration coloniale lors des événements des 18 et 20 avril 1951 à Porto-Novo.

4.2. L'examen des questions sanitaires dans les TOM

au cours de sa séance du 9 juillet 1948, l'Assemblée de Versailles a examiné deux propositions relatives à la réorganisation du service de santé des territoires de l'Union française³⁸. Il s'agit de proposition 190 émanant de Momo Touré et des membres du groupe des Indépendants d'outre-mer, invitant le gouvernement à faire des réformes urgentes permettant un ravitaillement rapide et convenable des territoires d'outre-mer en médicaments, objets de pansement et matériel sanitaire.

En tant que rapporteur de la Commission des Affaires sociales, il incombait à Emile Derlin Zinsou de présenter cette proposition à l'Assemblée. Soucieux, Selon lui, d'apporter les améliorations indispensables aux besoins sanitaires des populations africaines, il a saisi ladite Commission des propositions ci-dessus. L'exposé des motifs de la proposition numéro 190 fait ressortir combien relativement

³³ Le 12 décembre 1947, l'Assemblée de l'Union française a validé l'élection des personnalités politiques dont les noms suivent: Émile Derlin Zinsou, Daniel Kémajou (SFIO, Caméroun), Georges Monnet (RGR, Côte d'Ivoire), Léon Robert (RDA, Côte d'Ivoire), Gabriel d'Arboussier (RDA, Côte d'Ivoire), Paul Soppo Priso (SFIO, Caméroun), Paul Hazoumé (UPD, Dahomey), Antoine Giard (Radical, Caméroun), Albert-Paul Ebédé (SFIO, Caméroun), Mamadou Coulibaly (RDA, Côte d'Ivoire)... , *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, séance du 12 décembre 1947, p. 14.

³⁴ *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, séance du 16 décembre 1947, p. 21.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, document cité, pp. 725-726.

³⁷ Il est remplacé par Raymond Diawar Sarr.

³⁸ *Annales de l'Assemblée de l'Union française*, séance du 9 juillet 1948, p. 31.

défectueux, se trouvait l'approvisionnement des centres médicaux des territoires d'outre-mer (TOM.)

Comment combattre, en effet, sans moyens appropriés et suffisants, le paludisme, la syphilis, les maladies vénériennes, les helminthiases?, Est-ce en distribuant hebdomadairement quelques comprimés de quinine ou d'aspirine et quelques injections, à quelques individus toujours les mêmes, qu'on peut espérer éliminer les grands endémies? Comment soigner les infections chirurgicales si le médecin est dépourvu d'instruments convenables et les dispensaires d'objets de pansements?, se demande le rapporteur³⁹.

C'est à bon escient que ce dernier énumère les problèmes relatifs au service de santé dans les TOM. Étant médecin africain, Émile Derlin Zinsou a soigné des ulcères phagédéniques, des plaies et affection très fréquentes parmi les travailleurs, avec des moyens réduits. Le plus souvent, il est obligé de se procurer, à ses frais et en territoire anglais des médicaments d'usage courant, du tissu pour servir de bande et compresses⁴⁰.

Toutefois, l'élu dahoméen soutient qu'un gros effort a été fait en ce qui concerne la lutte contre la maladie du sommeil grâce Jamot et Mauraz, deux médecins coloniaux que l'Afrique ait connus. La Commission des Affaires sociales demande au gouvernement de:

- créer des services de santé autonomes vis-à-vis de l'administration;
- fixer par texte le budget accordé au service de santé outre-mer;
- fixer à 25%, le budget du service de santé des TOM.

Le rapporteur rappelle qu'en 1946, le gouvernement a consacré 11% du budget au service de santé. Cette proportion ne doit pas paraître excessive si on se réfère au 60% du budget métropolitain consacré à la défense nationale. Finalement, la proposition rapportée par Derlin Zinsou est adoptée à l'unanimité. Les batailles menées par le conseiller dahoméen au cours de la première législature lui ont permis d'avoir beaucoup de considération de la part de ses collègues africains et métropolitains.

Dès la deuxième session, il est présenté par ses collègues du groupe des Indépendants d'outre-mer pour occuper l'un des trois postes de questeurs. Au cours de sa séance du 13 janvier 1949, il est élu questeur⁴¹ de l'Assemblée de l'Union française avec 89 voix, derrière Egretaud 99 voix et Vivier 104 voix⁴². Ce poste lui a valu d'habiter au château de Versailles. Élu vice-président de l'Assemblée de Versailles le jeudi 11 janvier 1951⁴³, Derlin Zinsou a dénoncé à plusieurs occasions le colonialisme sous toutes ses formes.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Annales de l'Assemblée de l'Union française, document cité*, p. 31.

⁴¹ Le 12 janvier 1950, il est élu à nouveau questeur avec 113 voix. Ces deux adversaires, Vivier et Egretaud, obtiennent, respectivement, 114 et 87 voix. In *Annales de l'Assemblée de l'Union française, doc.cit.* p. 101.

⁴² *Annales de l'Assemblée de l'Union française, doc. cit.*, p. 65

⁴³ *Ibidem.* p. 122.

5. Conclusion

Partisan de l'anticolonialisme, les actions politiques de Derlin Zinsou dépassent rapidement les frontières de son territoire natal. Porte-parole des défenseurs de la thèse de l'autonomie des territoires colonisés vis-à-vis de la France, Derlin Zinsou s'est opposé à Gabriel d'Arboussier et Houphouët-Boigny à l'occasion du congrès constitutif du RDA à Bamako. Par conséquent, le jeune nationaliste dahoméen n'a pas adhéré au Mouvement qui venait d'être créé.

Depuis le 12 décembre 1947, date de son entrée au Palais Versailles, Derlin Zinsou a été un défenseur acharné des Droits des peuples colonisés lors des débats parlementaires. Néanmoins, il perd son siège au cours des élections générales de janvier 1953. Ayant adhéré au groupe parlementaire des Indépendants d'outre-mer, il a participé au Congrès de Bobo-Dioulasso tenu du 12 au 15 février 1953⁴⁴. Dans la résolution finale issue de ce congrès Derlin Zinsou et ses collègues ont insisté sur la révision du Titre VIII de la Constitution d'octobre 1946.

Sources et bibliographie

Sources imprimées

Annales de l'Assemblée de l'Union française.

Marchés coloniaux du 29 novembre 1947, p. 1656.

Marchés coloniaux du 29 août 1953, p. 2408.

Ouvrages

ZINSOU, Derlin Émile (2012). *En ces temps là...*, Paris, Riveneuve édition, pp. 15-109.

BÉNOIST, Joseph Roger de (1982). *L'Afrique occidentale française de 1944 à 1960*, Dakar, NEA, p. 47.

KIPRÉ, Pierre (1989). *Le congrès de Bamako ou la naissance du RDA*, Paris, Ed. Chaka, coll. «Afrique contemporaine», vol. 3, p.120.

Articles de la revue *Fondation Houphouët-Boigny*

DOUDOU, Gueye (1978). «Ceux qui étaient à Bamako», *Revue Fondation Houphouët-Boigny*, n.º 2, p. 31.

ZINSOU, Derlin Émile (1986). «notre combat à Bamako», *Revue Fondation Houphouët-Boigny*, n.º 7 et 8, p. 15 et p. 31.

⁴⁴ Quelques personnalités politiques qui ont pris part au Congrès de Bobo-Dioulasso sont Léopold Sédar Senghor, Gueye Abbas, Derlin Zinsou, Hubert Maga, Mamadou Dia, Mamba Sano, Raphaël, Francis Borrey, Sékou Sanogo, Louis Paul Aujoulat, Louis Ignacio Pinto, Zodi Ikhia, Boissier- Palum...

**LENGUAS Y LITERATURAS /
LANGUES ET LITTERATURES**

Los países de América hispánica en los manuales *Horizontes*

ANA MARIA DJE

Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

Situada en África del Oeste, Costa de Marfil es un país francófono. Su sistema educativo, heredado de la colonización francesa, tiene dos ciclos y siete (7) cursos en la enseñanza secundaria. El primer ciclo consta de cuatro cursos y es en el tercer curso que se enseña el español. En efecto, el español se enseña como segunda lengua viva en la secundaria marfileña desde finales de los años 1940. Así los alumnos marfileños llevan cinco años de estudio del español en la secundaria marfileña. Durante estos años, el aprendizaje y la enseñanza en Costa de Marfil tienen manuales franceses como soporte. Estos manuales fueron primero los que se utilizaron en Francia.

A partir de 1998, aplicando la Ley de reforma de la enseñanza¹, Costa de Marfil elabora su propio manual para la enseñanza y el aprendizaje del español. En estos manuales africanos se encuentran textos e iconografía de autor africano, español e hispanoamericano.

¿Cuál es la plaza de América hispánica en estos manuales? ¿Cuáles son las representaciones de América hispánica? ¿Son estereotipos o no? ¿Tienen influencias o no sobre los alumnos?

¹ *Loi de réforme de l'enseignement*, n.ºs 95-696 du 7-IX-1995.

2. La América hispánica en los manuales *Horizontes*

Tabla 1. Textos e iconografía en los manuales *Horizontes* del primer ciclo

	Textos	Porcentaje	Iconografía	Porcentaje
África	33	26	06	25
España	62	50	08	33
América hispánica	30	24	10	42
Total	125	100	24	100

En el conjunto de los manuales del primer ciclo, América hispánica tiene el 24% de los textos mientras que España tiene el 50% y África el 26%. Con estas cifras, se entiende que América hispánica ocupa la tercera posición después de España y África cuando se analizan los textos de autores hispanoamericanos y/o que hacen referencia a ella. En cuanto a la iconografía América hispánica recoge el 42%, España el 33% y África el 25%. Estos porcentajes demuestran que América hispánica ocupa el primer lugar en los manuales gracias a la iconografía de autores hispanoamericanos y/o que hacen referencia a América hispánica. Después de ella vienen España y África.

Tabla 1. Textos e iconografía en los manuales *Horizontes* del segundo ciclo

	Textos	Porcentaje	Iconografía	Porcentaje
África	67	30	08	30
España	106	48	07	27
América hispánica	48	22	11	43
Total	221	100	26	100

En esta tabla notamos que América hispánica tiene el 22% de textos mientras que España tiene el 48% del total y África el 30%. El análisis de estas cifras muestran que los textos de autores hispanoamericanos y/o que hacen referencia a América hispánica son menos que los de España y de África. América hispánica ocupa el tercer lugar después de España y de África. La tabla nos informa también de la iconografía sobre América hispánica. Las cifras dan el 43% de iconografía a América hispánica es decir de autores hispanoamericanos y/o que hacen referencias a ella.

3. Las representaciones de la América hispánica en los manuales *Horizontes*

3.1. La geografía: diversidad e inmensidad

En cada uno de los manuales *Horizontes*, tenemos mapas que presentan todos los países de América hispánica y sus capitales².

La iconografía y los textos en los manuales *Horizontes* nos informan de la inmensidad y las divisiones geográficas de América:

Hispanoamérica es inmensa y diversa. Se extiende desde el norte del trópico en el hemisferio norte hasta el círculo polar en el hemisferio sur. Comprende tres aéreas geográficas bien diferenciadas: México y América Central, naciones andinas y los países del Cono Sur³.

En los manuales *Horizontes* tenemos la presentación de México y América Central como

zona continental azotada con frecuencia por movimientos sísmicos y otra insular [...] las naciones andinas, en América del sur dominadas por la cordillera de los Andes también con una elevada intensidad volcánica. Los países del Cono Sur que combinan las altitudes de la cordillera de los Andes con llanuras inmensas⁴.

En cuanto a Chile, el texto titulado *El gran desierto de Atacama* nos dice que «es una región en el norte de Chile [...] si te metes hacia el interior y dejas el puerto, te encuentras en el desierto más árido de la Tierra»⁵. El mismo paisaje se encuentra en otra iconografía, ella demuestra su belleza y su valor creativo⁶. Algo contrario de lo dicho antes «Si. En la desolación hay algo que te marca [...] En ese paisaje está el origen de una actitud mía hacia la vida»⁷.

Además de estas representaciones que demuestran de la inmensidad de Hispanoamérica, se mencionan también su belleza y su riqueza.

Esta inmensidad de América hispánica favorece su desconocimiento por parte de los alumnos y a veces por parte de ciertos maestros. Por otra parte, esta característica es fuente de curiosidad que alimenta el turismo cuya representación veremos a continuación. Otras representaciones que clasificamos en la historia de América hispánica están en los manuales *Horizontes*.⁸ Esta cronología nos permite hablar de diferentes momentos de la historia de esta parte del continente americano entre las cuales:

² «Conocer el mundo hispano» in *Horizontes quatrième*, p. 4; «Conocer el mundo hispano» in *Horizontes troisième*, p. 4, *Horizontes seconde*, p. 5; *Horizontes premières*, p. 5; *Horizontes terminales*, p. 5.

³ «Hispanoamérica en cifras», in *Horizontes seconde*, p. 62.

⁴ *Ibidem*.

⁵ IBORRA, 2002, p. 64.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁸ «Cronología», in *Horizontes premières*, p. 186; «Cronología», in *Horizontes terminales*, p. 186.

3.2. Las primeras grandes civilizaciones

Se nota en los manuales *Horizontes* texto que nos habla de la «civilización Olmeca (México) entre 1150-400 a.C., civilización Chavín (Perú) entre 900-200 a.C., civilización Maya (Mesoamérica) entre 150-1200 d.C., civilización Azteca (valle de México) en 1370 d.C.»⁹. En América, se han desarrollado también culturas tales como «cultura Zapoteca Monte Alban (México) entre 500-600 d.C., cultura Mochica (Perú) entre 100-800 d.C., cultura Tolteca (valle de México)»¹⁰ e imperios como el «imperio de los Incas (Andes) entre 1100-1532 d.C.»¹¹.

3.3. Descubrimiento», conquista y colonización

Con una cronología tenemos una de las fechas más importantes de América: «1492 llegada de Cristóbal Colón a San Salvador (Bahamas)»¹². Ciertos textos entre los cuales uno titulado *Llegada de Colón* nos relata el «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón. En efecto, Colón cuenta la acogida que le dio el pueblo:

«Ayer se acercaron a mí los primeros hombres de estas nuevas tierras. Yo dormía sobre la arena, agotado por los últimos días de mi viaje. [...] Me dieron de beber y me condujeron a unos como alfaneques donde me sirvieron comida desconocida y me dejaron reposar»¹³.

Se nota también el dilema de Colón:

Si, había llegado al Paraíso, y mi dilema era uno solo. Comunicar o no este hallazgo a mis ilustres patrones europeos. Quedarme callado o anunciar mi hazaña. Escribí cartas apropiadas para que el mundo me honrase, asombrado, y los monarcas de Europa se rindiesen ante mi hazaña [...] Después de todo, estas empresas de descubrimiento, fuesen inglesas, holandesas, españolas o portuguesas, eran pagadas para poner sal en las mesas de los europeos.¹⁴

Además del descubrimiento, tenemos la conquista cuyo desarrollo va con la resistencia de los amerindios. El texto titulado *El baile de la conquista* cuenta que «la lucha entre españoles e indígenas [...] a pesar de terminar con la derrota de los indios, el baile permitió al pueblo maya conservar viva en su memoria la lucha de resistencia contra la invasión extranjera»¹⁵. Otro texto titulado *conquistadores* nos relata la barbaridad de los conquistadores y sus sustitutos:

⁹ «Cronología», in *Horizontes premières*, p. 186.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ FUENTES, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Mary G. GLASGOW MAGAZINE, *El baile de la conquista*, «El Sol», in *Horizontes troisième*, p. 85.

Les comunicó que continuaría destruyendo el poblado, y del mismo modo los sembrados y los huertos, si el cacique y señor de aquellas tierras no se presentaba delante de él antes del oscurecer¹⁶.

A través de este texto notamos también los deseos españoles que son la colonización y la evangelización:

Dijo, con muy solemnes ademanes, que traía para todo la amistad y tutela del mayor rey de la tierra, su Majestad el Rey de España y noticias del único. Dios verdadero y de la verdadera fe, que en su momento le explicaría¹⁷.

En América hispánica la religión fue usada para lograr la conquista y la destrucción de civilizaciones milenarias y grandes imperios ricos. La colonización se expresa con la creación de colonias:

Siglo XVI: creación del virreinato de Nueva España (México) y del virreinato de Perú (Perú, Chile); siglo XVIII: creación del virreinato de Nueva Granada (Ecuador, Colombia, Venezuela) y del Virreinato de la Plata (Bolivia, Paraguay, Uruguay, norte Argentina)¹⁸.

La extensión de estas se encuentra en la iconografía:

Virreinato de Nueva Granada es el conjunto de Ecuador, Colombia y Venezuela; Virreinato del Río de la Plata es el conjunto de Uruguay, Paraguay, Argentina y la parte de Bolivia; Virreinato de Perú es el conjunto de Chile, Perú y una pequeña parte de Bolivia¹⁹.

3.4. Las guerras de independencias y los independentistas

El análisis de los manuales *Horizontes* nos da la fecha de independencia de ciertos países de América hispánica «*Paraguay 1813, Argentina 1816, Chile 1818, Colombia 1819, Ecuador y Venezuela 1821, Perú 1823, Bolivia 1825, Uruguay 1828*»²⁰⁻²¹. Otro documento nos presenta los independentistas y su trayecto:

Simón Bolívar de Argentina al Paraguay y de Argentina hasta el Ecuador pasando por Uruguay, Chile y Perú, Juan José San Martín va de Venezuela a Colombia y Ecuador y del Ecuador hasta Perú. Después de Panamá hasta Venezuela, Antonio José Sucre de Lima hasta Paraguay, Paraguay 1813, Argentina 1816, Chile 1818, Colombia 1819, Ecuador y Venezuela 1821, Perú 1823, Bolivia 1825, Uruguay 1828²².

El texto titulado *Las guerras de independencia* presenta al independentista Bolívar y su popularidad:

¹⁶ José María MERINO, «El oro de los sueños», 1986, Alfaguara, in *Horizontes premières*, p. 68.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ «Cronología», in *Op.cit.*, p. 186.

¹⁹ Independencia de las colonias de la América española, in *Horizontes terminales*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «Cronología» in *Horizontes premières*, p. 186.

²² Independencia de las colonias de la América española, in *Op. cit.*, p. 31.

El General Simón Bolívar viene invadiendo. Salió de Cúcuta. Anda por los Andes [...] la campaña de Bolívar venía triunfante. La popularidad de aquel hombre comenzaba a cundir en todas las bocas. Bolívar estaba en La Victoria. Bolívar había entrado en Caracas²³.

En cuanto a José de San Martín [1778-1850], el texto *del virreinato de Perú al Perú de hoy* le presenta como libertador del Perú: «cuando José San Martín da la ley, en 1821, que pone fin al tributo que estaban obligados los indígenas. El Libertador también decreta entonces los indios desde ahora han de ser llamados peruanos»²⁴.

3.5. Una visión panorámica de la literatura hispanoamericana

De nacionalidades y épocas diferentes, casi todos los países de América hispánica tienen un representante en los manuales *Horizontes*. Desde Argentina hasta Venezuela, se encuentran autores o escritores tales como Silvina Ocampo [1903-1993], Pablo Neruda [1904-1973], premio Nobel de la literatura en 1971, Luis Sepúlveda [1949], Gabriel García Márquez [1928] premio Nobel de la literatura en 1982, Nicolás Guillén [1902-1986], Alejo Carpentier [1904-1980], Carlos Fuentes [1928], Eduardo Hughes Galeano [1940], Rubén Darío [1867-1916] César Vallejo, Ciro Alegría [1909-1967], Mario Vargas Llosa [1936], Alfredo Bryce Echenique [1939], Arturo Uslar-Pietri [1906- 2001] y Elisabeth Burgos [1941]. La literatura hispanoamericana en los manuales *Horizontes* está dominada por los extractos de las obras de Pablo Neruda.

Corriente literaria nacida después de la revolución mexicana, *el indigenismo* que valoriza la cultura indigenista domina la producción literaria de los manuales *Horizontes*.

3.6. La religión

La cuestión de la religión se desarrolla en *Horizontes* bajo dos aspectos: la religión tradicional y el cristianismo. La religión tradicional es la de los amerindios, basada en las creencias ancestrales y las leyendas. En efecto, los amerindios creen en los elementos de su medio ambiente: el agua, la tierra y sus productos son divinidades y participan en su elevación:

Nosotros, los indígenas [...] respetamos una serie de cosas de la naturaleza. Por ejemplo, el agua es algo sagrado [...] el agua es algo puro, algo limpio y es algo que da la vida al hombre porque es la que da comer al hombre [...] la tierra es la madre del hombre [...] antes de sembrar la milpa tenemos que pedirle permiso a la tierra [...]. Más que todo pidiéndole permiso a la tierra que dé una buena cosecha²⁵.

²³ Arturo USLAR-PIETRI, «Las lanzas coloradas», 1931, Alianza editorial, in *Horizontes terminales*, p. 34.

²⁴ Antonio CISNEROS, «El País semanal» del 22 de abril de 2001, in *Horizontes terminales*, p. 36.

²⁵ Elisabeth BURGOS, «Me llamo Rigoberta Menchu», Editions Seix Barral, in *Horizontes troisième*, p. 76.

Otro texto nota esa presencia de los dioses en el medio ambiente especialmente en las montañas. Según este artículo de prensa: «*es impensable horadar las montañas sin acatar los ritos ancestrales. Las grandes montañas son los apus, dioses menores aunque terribles, y no pueden ser violadas sin pagar una ofrenda*»²⁶.

Observamos también los dioses de los hispanoamericanos y los sacrificios que se les ofrecen en estos manuales. El texto titulado *La pachamama* haciendo referencia a la diosa de la tierra lo confirma «*En el altiplano andino, mama es la Virgen y mama son la tierra y el tiempo. Se enoja la tierra Pachamama si alguien bebe sin convidarla. A ella se ofrece la placenta del recién nacido [...] la diosa tierra recoge en sus brazos a los cansados*»²⁷. Estas costumbres también se practican en África particularmente en Costa de Marfil.

Notamos estas creencias y ritos en otros documentos tales como *El Yatiri*²⁸. Es un relato que cuenta según la leyenda el origen del mundo y de los hombres. *El Yatiri* se parece a la génesis de los amerindios porque se encuentran semejanzas entre este relato y el de la Biblia (Génesis). Esta parte cuenta también la creación del mundo y de los hombres. Al mismo tiempo, el texto habla de Viracocha: «*creó el mundo y el rayo que cae y las piedras que se desploman, los ríos que arrasan sembradíos y corrales*»²⁹. Notamos que Viracocha es el dios supremo del panteón religioso de los Amerindios.

En cuanto al Cristianismo, introducido por el colonizador, se encuentra en los manuales a través de su rama católica. Los textos nos relatan que: «*la Basílica Nuestra Señora de Guadalupe es objeto de veneración de los mexicanos.*»³⁰ Evocan también el origen y los atributos de esta virgen: «*la Virgen de Guadalupe es ante todo símbolo de materno*»³¹ y afirman también que: «*el catolicismo mexicano se concentra fundamentalmente en el culto de la Virgen de Guadalupe.*»³² Estos manuales presentan un catolicismo con una coloración regional a través de la celebración del día de los muertos: «*desde el 31 de octubre, decoran sus casas con imágenes de santos o santas, particularmente de la Virgen de Guadalupe*»³³. Se analiza también la conversión de los indígenas al catolicismo en los manuales *Horizontes*: «*[...] algunos misioneros habían conseguido conversiones y bautismos multitudinarios*»³⁴.

La presencia de la religión tradicional de América, el catolicismo y las religiones africanas ha dado luz a prácticas religiosas mezcladas llamadas sincretismo. Este sincretismo se enuncia en los manuales con el texto titulado *Santería Cubana*:

²⁶ Antonio CISNEROS, «El País semanal» del 22 de abril de 2001, in *Horizontes terminales*, p. 36.

²⁷ «*La pachamama*», in *Op. cit.*, p. 8.

²⁸ Eduardo GALEANO, *Amares*, Alianza Editorial, S. A., 2000, in *Op. cit.*, p. 8.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Fernando Gallardo, *Ciudad de México*, «El País», in *Horizontes troisième*, p. 56.

³¹ Cambio de Atizapán, Vocablo de diciembre de 1998, in *Horizontes seconde*, p. 70.

³² *Ibidem*.

³³ Fiestas y Tradiciones, in *Horizontes troisième*, p. 72.

³⁴ José María MERINO, «El oro de los sueños», 1986, Alfaguara, *Horizontes première*, p. 68.

Del contacto entre las religiones africanas y del catolicismo, surgieron unas nuevas deidades a medio camino entre las religiones africanas y los santos católicos. [...] la santería es sencillamente, la religión de un pueblo arrancado a la fuerza de su origen y que ha conservado su sentimiento religioso a través de todas las vicisitudes de la historia³⁵.

Otro texto pone de relieve otra característica del sincretismo religioso:

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra fundamentalmente en el culto a la Virgen de Guadalupe, en primer lugar, se trata de una virgen india; en seguida se dice que se le apareció al indio Juan Diego en el año de 1531 en una colina que antes fue el santuario dedicado a Tonantzin, «nuestra madre» diosa de fertilidad entre los aztecas³⁶.

3.7. La representación de la mujer hispanoamericana

Tenemos unas imágenes de la mujer hispanoamericana en los manuales entre las cuales el ama de casa, la campesina y la tejedora cuya producción tiene un gran valor: «*en todos los pueblos, las niñas aprenden a tejer desde pequeñas. Primero les enseñan a fabricar unas tiras que, cosidas, forman una tela. Cuando sean tan hábiles como sus madres, tejerán preciosas blusas*»³⁷.

La tasa baja de alfabetización, la insuficiencia de la escolarización, la escasez de la formación intelectual y la pobreza son los factores de la maternidad precoz: «*con quince años las mujeres indias tienen ya al menos un hijito*»³⁸. La maternidad precoz tiene como consecuencias la superpoblación, la delincuencia.

3.8. La América hispánica del siglo xx

La América hispánica del siglo xx en los manuales *Horizontes* se resume en la presentación de las organizaciones tales como «Área de Libre Comercio des Américas (ALCA)», «Tratado de Libre Comercio (TLC)» «Mercosur» cuyos objetivos son «*fortalecer la democracia, crear prosperidad y favorecer el desarrollo humano*»³⁹.

Los manuales *Horizontes* cuentan que «*los expertos más optimistas dicen que hay que fijarse en el T.L.C. y lo mucho que ha significado para el crecimiento económico de México. El T.L.C. fue la primera batalla que perdió la U.E.*»⁴⁰ En cuanto a A.L.C.A., los críticos sostienen que: «*no será nada fácil ya que se tienen que poner de acuerdo 34 países con grandes diferencias de desarrollo y tamaño*»⁴¹.

³⁵ «*Santería Cubana*», in *Horizontes seconde*, p. 70.

³⁶ Cambio de Atizapán, Vocablo de diciembre de 1998, in *Op. cit.*, p. 70.

³⁷ «*Tradiciones mayas: los secretos del telar*», in *Horizontes troisième*, p. 65.

³⁸ Trini LEÓN, «*La estirpe del cóndor blanco*», Editions Bruño, in *Op. cit.*, p. 74.

³⁹ «*Globalización*», in *Horizontes terminales*, p. 91.

⁴⁰ «*El País*», 15 de abril de 2000», in *Op. cit.*, p. 94.

⁴¹ *Ibidem*.

La América del siglo xx en los manuales son también problemas tales como el desempleo y la explotación de los niños «*Luciana tiene unos doce años y tiene que hacerse cargo de los chicos, de la casa, de la comida, y cuando puede les da una mano aquí a las mujeres. Se gana unos pesos, no es mucho pero ayuda*»⁴². En cuanto a la miseria, *Horizontes* la representa a través de los niños en la calle: «*Segundo tenía ya quince años, y era uno de los miles de niños sin hogar que en las ciudades disputan con los perros los tachos de basuras*»⁴³. Otros problemas de América en los manuales *Horizontes* son primero la droga: « *mascar las hojas de coca es un derecho ancestral y es imposible la erradicación total de la planta*»⁴⁴. Al final las inclemencias del clima: «*En el día después del diluvio, [...] muchas tierras de cultivo han sido devorados por el agua... al cabo, Centroamérica, año cero*»⁴⁵.

3.9. El turismo y la artesanía

Textos e iconografía nos demuestran la presencia de la actividad turística y de su importancia en la economía de los países hispanoamericanos. Se lo justifica a partir del texto cuyo título es ***una rentable tradición milenaria*** con frases siguientes «*y los turistas, nacionales en su enorme mayoría...*»⁴⁶, «*los ingresos que el turismo deja en dos noches del año empiezan a volverse una porción indispensable de presupuesto de la localidad*»⁴⁷. Otros aspectos turísticos en Chile:

Ahora es una región turística, porque da la impresión de que la Tierra acaba de nacer en ese punto [...] los paisajes tienen nombres significativos: el valle de la Muerte, el Valle de la Luna. Impresionan por su silencio, por su gravedad, por la certidumbre que dan de que el hombre es muy comparado con la naturaleza⁴⁸.

En cuanto a la artesanía se encuentra en los manuales *Horizontes* a través de texto e iconografía⁴⁹. Ilustrado por una fotografía, el texto nos enseña algunos secretos de la artesanía maya:

En todos los pueblos, las niñas aprenden a tejer desde pequeñas, les enseñan a fabricar unas tiras [...] En las telas las mujeres indias cuentan leyendas mayas muy antiguas [...] tejer es un trabajo muy minucioso, que puede durar varios meses⁵⁰.

Al mismo tiempo se muestra la belleza de las obras y el coraje de las amerindias.

⁴² Adolfo ARISTARAIN, «Un lugar en el mundo» guion y película, in *Horizontes premières*, p. 12.

⁴³ Maruja TORRES, «Amor América», Editions Taurus Bolsillo, in *Horizontes troisième*, p. 25

⁴⁴ *La coca*, «El País» del domingo, 5 de noviembre de 2000, in *Op. cit.*, p. 76.

⁴⁵ «Blanco y negro» del 14 de marzo de 1999, in *Horizontes premières*, p. 64.

⁴⁶ Pedro DE MIGUEL, *Entierros suculentos*, «La Jornada», in *Horizontes troisième*, p. 73.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Juan Ramón IBORRA, «Blanco y negro» del 24 de febrero de 2002, in *Horizontes terminales*, p. 64.

⁴⁹ M. GUNTHER/BIOS, «Familia india de Amazonia», in *Op. cit.*, p. 55.

⁵⁰ «Tradiciones mayas: los secretos del telar» in *Horizontes troisième*, p. 65.

4. Las influencias de las representaciones de América hispánica

Además de la descripción de estas representaciones de América hispánica en los manuales *Horizontes*, se nota ciertas diferencias entre ellas y las encontradas en los manuales franceses. Esas diferencias han influido de manera positiva y/o negativa la percepción de los alumnos marfileños. De esas influencias sobre los alumnos tenemos:

4.1. El acercamiento del marfileño

Mientras la distancia entre América y África el alumno marfileño se sienta cerca de esta parte del continente y de sus jóvenes. Las representaciones de América hispánica en los manuales *Horizontes* presentan los mismos problemas, los sueños y las esperanzas de jóvenes. Este acercamiento se encuentra refiriéndose a la conquista, a la colonización y al implemento de la religión en esta parte del continente.

4.2. Un mejor aprendizaje

De estas representaciones, el alumno puede aprender mejor. Hay similitudes entre los diferentes momentos de la historia de América hispánica y de África (conquista, colonización, independencia mientras que no tienen las mismas fechas). También hay semejanzas entre los problemas del medio ambiente hispanoamericano y africano en general y particularmente marfileño

5. Conclusión

En resumidas cuentas, América hispánica está representada en los manuales *Horizontes* bajo diversas formas. La casi totalidad es la representación de la realidad de esta parte del continente americano. Estas representaciones son la visión que tendrán los alumnos de los hispanoamericanos (marfileños y otros aprendices que usan estos manuales como soporte). Ciertas representaciones de América hispánica tienen semejanzas con algunas representaciones de los países de África tales como la colonización, el analfabetismo, el diluvio y sus consecuencias, etc.

Referencias

Libros de textos (Corpus)

Horizontes quatrième, Editions Classiques d'Expression Française / Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1998.

Horizontes troisième, Editions Classiques d'Expression Française /Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1999.

Horizontes seconde, Editions Classiques d'Expression Française /Nouvelles Editions Ivoiriennes, 2000.

Horizontes premières, Editions Classiques d'Expression Française / Nouvelles Editions Ivoiriennes, 2001.

Horizontes terminales, Editions Classiques d'Expression Française / Nouvelles Editions Ivoiriennes, 2002.

Obras generales

AMOSSY, Ruth (1991). *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, édit. Nathan Université, coll. Le texte.

BARDIN, Laurence (1977). *L'analyse du contenu*, Paris, PUF, Le Psychologue.

Trabajos universitarios

DJE, Ana Maria (2014). *Les représentations de l'Espagne et de l'Amérique hispanique dans les manuels scolaires d'espagnol en Côte d'Ivoire de 1960 à 2007*, Thèse doctorale Université François-Rabelais de Tours, France.

Documentos oficiales

Loi de réforme de l'enseignement, n.ºs 95-696 du 7-IX-1995, J.O.R.C.I, n.º 50, 30-XI-1995, pp. 1001-1006.

Revista

Hispania, n.º 1, revista de los profesores de español de Costa de Marfil.

L'échec du Mariage de l'Afrique et de l'Amérique dans *The Dilemma of a Ghost* d'Ama Ata Aidoo

CASIMIR KOMENAN

Université Félix Houphouët Boigny

1. Introduction

À l'instar de Chinua Achebe dans *Things Fall Apart*¹ (1958), Ama Ata Aidoo fait du «choc des cultures²» son sujet de prédilection dans sa pièce intitulée *The Dilemma of a Ghost* (1965). À travers l'union d'Ato Yawson (un Africain natif du Ghana) et d'Eulalie Rush (une Afro-Américaine), l'ouvrage de la dramaturge ghanéenne met en scène le mariage de l'Afrique et de l'Amérique. Le lien matrimonial de ces deux protagonistes se solde par un échec cuisant. À partir de cette hypothèse, le lecteur s'interroge sur les facteurs, les circonstances, l'atmosphère, en d'autres termes les dynamiques de ce fiasco conjugal: Comment, à travers leurs attitudes, leurs discours, leurs mentalités et leurs actes, les époux Yawson créent des dynamiques, des auras qui aboutissent à l'insuccès conjugal? L'objectif scientifique de l'étude est de montrer comment le mariage de l'Afrique et de l'Amérique a échoué dans *The Dilemma of a Ghost*.

¹ ACHEBE, 1958. Ce roman, qui décrit l'impact de la colonisation britannique sur un village ibo au Nigéria, est peut-être le livre africain ayant été le plus lu dans le monde. Il est devenu un classique de la littérature et de l'étude du «choc des cultures.», in «Les 100 mille livres africains du 20 è siècle», www.grioo.com/info43html, page consultée le 09/03/2017.

² L'expression «choc des cultures» ou «choc culturel» signifie la confrontation frontale et antagoniste des cultures. Hervé Carrier définit le «choc des cultures» en ces termes: «Sentiment de profonde désorientation qu'éprouvent les personnes et les groupes mis soudainement en contact avec un milieu culturel dont les traits se révèlent inconnus, incompréhensibles, menaçants.», in *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation* (1992), classiques.uqac.ca/contemporains/carrier_herve/.../culture/lexique_de_la_culture.doc, page consultée le 09/03/2017.

Pour ce faire, le recours aux termes tels que «didascalies³», «répliques», «tirades», «dialogues» et «stichomythies», des éléments de l'énonciation⁴ du genre «théâtre», permettra de faire une analyse heuristique de la pièce étudiée. En tant que «types de paroles⁵» sur scène, ces terminologies mettront en lumière les spécificités génériques et stylistiques du texte théâtral. L'étude expose d'abord les dynamiques de l'échec du mariage de l'Afrique et de l'Amérique à travers la fondation instable de l'union des protagonistes; puis montre l'impossibilité pour les époux de faire fusionner les valeurs culturelles africaines et américaines.

2. Le mariage d'Ato Yawson et d'Eulalie Rush: une fondation instable

Scellée au pays de l'Oncle Sam, l'union d'Ato Yawson et d'Eulalie Rush est instable à plus d'un titre. Les confrontations verbales des jeunes mariés, leurs querelles sur les différences de leurs différents peuples, de même que leur conception biaisée du mariage, justifient l'instabilité du lien conjugal. En effet, dès l'entame de leur vie commune, Ato Yawson et Eulalie Yawson incarnent l'impossible coexistence, un premier «syndrome de l'échec programmé⁶» du nouveau couple.

³ «Une didascalie est une indication textuelle qui concerne la mise en scène. Souvent, elle renseigne sur l'attitude des personnages, leur diction et leur intonation, leur position physique, les jeux de lumière, les décors, etc. Il s'agit donc d'une consigne auctoriale qui n'est pas dite dans le texte, mais qui est jouée par les personnages, figurée ou représentée sur scène. Lorsque l'on trouve dans les répliques des indications sur l'attitude d'un personnage, le lieu, etc., on parle de didascalies internes.», in «Etudier une pièce (ou une scène) de théâtre», <http://www.etudes-litteraires.com/etudier-pièce-de-theatre.php>, page consultée le 26/02/2017. Mais il existe une autre forme de didascalie dénommée «didascalie initiale»: «Enfin, on appelle didascalie initiale la didascalie qui, au début d'une pièce, présente la liste des personnages et l'apparence de la scène au moment du lever du rideau.», in www.cnrtl.fr/etymologie/didascalie, page consultée le 26/02/2017 ou «Didascalie, subst. Fém.-Etymol. Et Hist.1771», (J.-J. Schmidlin, *Catholicon d'apr.Behrens ds Z.fr.Spr.Lit. t.23, 2^e part., 24*) ou encore «Didascalie», <https://www.etudes-litteraires.com/figures-de-style/didascalie.php>, page consultée le 26/02/2017. Il est bon de préciser ceci en ce qui concerne les didascalies: «Dans le texte imprimé, les didascalies sont bien souvent en italiques et / ou entre parenthèses.», in «Didascalie», <https://www.etudes-litteraires.com/figures-de-style/didascalie.php>, page consultée le 26/02/2017.

⁴ «Dans une pièce de théâtre, il n'y a pas de narrateur pour raconter les faits. Ce sont les personnages qui prennent en charge l'énonciation; leurs paroles peuvent être: le récit d'un événement survenu hors de la scène; une action, lorsque la parole d'un personnage est immédiatement suivie d'effets; un discours entre plusieurs personnages», in «Etudier une pièce (ou une scène) de théâtre», <http://www.etudes-litteraires.com/etudier-pièce-de-theatre.php>, page consultée le 26/02/2017.

⁵ «La réplique, la tirade [...] le dialogue [...] et la stichomythie sont des «types de paroles» sur scènes dont quelques définitions sont les suivantes: La réplique est le texte prononcé par un personnage à destination d'un (ou plusieurs) autre(s) personnage(s); la tirade est une longue réplique sans interruption [...]; le dialogue est un échange verbal entre deux ou plusieurs personnages [...] la stichomythie est l'échange rapide de répliques courtes et vives.», in «Etudier une pièce (ou une scène) de théâtre», <http://www.etudes-litteraires.com/etudier-pièce-de-theatre.php>, page consultée le 26/02/2017.

⁶ Jean-François Manzoni, à travers l'expression «syndrome de l'échec programmé», démontre que le manager et l'employé, dans le cadre de leurs activités en entreprise, sont pris dans une dynamique de l'échec. En effet, par la théorie du syndrome de l'échec programmé, Jean-François Manzoni commente comment des managers sérieux contribuent à l'échec d'employés hautement qualifiés: «Ce syndrome

Cette impossibilité de cohabitation apparaît dès lors comme le signe avant-coureur du clash culturel imminent entre le mari et son épouse. Bref, le décor d'un «échec programmé» est planté dans le Prologue, la scène d'exposition de la pièce aidooienne. En d'autres termes, il s'instaure dans le texte introductif de l'ouvrage une atmosphère qui met à mal le succès du couple dans sa construction.

Les désaccords du couple Yawson débutent sur le Campus d'une Université en Amérique du Nord. Sur la question de l'importance du diplôme, et partant de l'emploi, pour le bonheur du couple, Ato Yawson et Eulalie Yawson s'affrontent et se crient dessus. Bien que l'époux et l'épouse soient des diplômés, ils n'arrivent pas à accorder leurs violons, car leurs diplômes devraient leur procurer un bon boulot et leur permettre de mener une vie de couple heureuse. Mais ce n'est pas le cas, comme le prouve la question rhétorique d'Eulalie Yawson: «Why should I have supposed that mere graduation is a passport to happiness⁷?» Les opinions opposées des deux protagonistes suscitent cette dispute:

ATO: [*Harshly*] If you must know, woman, I think you do get on my nerves.

Since you do not think much of a degree, why for heaven's sake did you go in for it?

EU: Don't shout at me, if you please.

ATO: Do keep your mouth shut, if you please⁸.

Mise à la fois entre crochets et en italique, la didascalie interne (*[Harshly]*) qui précède les propos d'Ato Yawson est révélatrice de la dureté et de l'énervement («you do get on my nerves») avec lesquels celui-ci s'adresse à sa femme. La stichomythie, ou encore réplique brève et agressive («Don't shout at me»), est à la mesure de cette causticité. Et cette autre stichomythie, ou encore repartie cinglante d'Ato Yawson («Do keep your mouth shut»), traduit davantage la tension qu'il y a dans l'air dans ce dialogue. En effet, avec cette réponse verbale cruellement vexante, Ato Yawson démontre non seulement qu'il a la réplique facile, mais encore cet extrait exprime l'ambiance électrique, cette «dynamique pernicieuse⁹» qui annonce un dérèglement dans les rapports humains. Aussi, à

explique comment de bons managers amènent d'excellents employés à échouer [...] nous avons démontré que lorsqu'un supérieur commence à avoir des doutes sur l'efficacité d'un collaborateur ou d'une collaboratrice, une dynamique particulière se met en place. Le patron donne des instructions de plus en plus spécifiques, effectue un suivi de plus en plus serré et devient de plus en plus tendu dans les échanges avec le collaborateur, même s'il essaie de le dissimuler. [...] Le patron estime avoir fait de son mieux pour aider son collaborateur, mais il a instauré une dynamique qui mine la performance de ce dernier», in «Manager et employé: la dynamique de l'échec», <https://www.pressreader.com>, *Le Temps 3 Jan 2017* propos recueillis par Ram Etwareea et Sébastien Ruche, page consultée le 02/03/2017.

⁷ AIDOO, 1965, p. 8.

⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁹ Expression empruntée à Jean-François Manzoni, «la dynamique pernicieuse» décrit l'atmosphère malsaine que crée le patron dans la relation verticale que ce dernier entretient avec son employé et qui est source d'échec pour la personne subalterne rémunérée en entreprise. Ram Etwareea et Sébastien Ruche, «Manager et employé: la dynamique de l'échec», <https://www.pressreader.com>, *Le Temps 3 Jan 2017* propos recueillis par Ram Etwareea et Sébastien Ruche, page consultée le 02/03/2017. De la même manière, les échanges verbaux tendus entre Ato Yawson et son épouse Eulalie Yawson sont des «dynamiques dange-

travers le dialogue susvisé, la forme dialoguée de *The Dilemma of a Ghost* permet-elle au lecteur d'observer la théâtralité¹⁰ du texte dramatique aidooien. Par cette caractéristique majeure, la pièce se démarque du roman, de l'essai et de la poésie, car elle invite le lecteur à se cristalliser sur les aspects gestuel et pittoresque de l'ouvrage théâtral:

[...] si pour Aristote, la littérature donne la primauté au verbe (on fait le récit, on "raconte"), au théâtre, l'accent est mis davantage sur le geste et l'image; on "répète des actions», on "agit» et on "montre¹¹».

L'action verbale d'Eulalie Yawson montre l'effronterie et l'insoumission avec lesquelles celle-ci se comporte envers son époux. Très loquace, elle est aux antipodes de son mari qui est taciturne. Comme l'indique la phrase suivante, Eulalie Yawson est une femme insoumise qui tient à affirmer son américanité, c'est-à-dire sa culture américaine: «EU: [...] I only speak like I was born to speak – like an American¹²!».

L'autre aspect de l'instabilité de l'union d'Eulalie Yawson et d'Ato Yawson se manifeste par une conception du mariage faussée par rapport à la réalité africaine, c'est-à-dire la culture Akan¹³. En effet, une vision inappropriée constitue l'une des dynamiques de l'échec du mariage, car le mari qui aime éperdument sa femme ne souhaite pas que celle-ci procréé, et chérisse les fruits de ses entrailles aux dépens de l'époux. Jaloux de partager avec sa propre progéniture l'amour qu'il éprouve pour cette perle rare («Ato's wonder¹⁴»), qu'il a déniché en Amérique du Nord, Ato Yawson se propose de créer un paradis sans enfants:

reuses», des facteurs qui expliquent l'échec du couple Yawson tant ils minent leur stabilité et leur cohésion.

¹⁰ «On dira par exemple d'un texte dramatique qu'il contient une certaine théâtralité parce qu'il se présente sous une forme dialoguée.», David Trott, «Théâtre et théâtralité au XVIIIe siècle: Marivaux et ses contemporains», homes.chass.utoronto.ca/...trott/courses/fre1808/defi03.html, page consultée le 26/02/2017. L'importance du dialogue dans la pièce de théâtre s'observe par deux traits essentiels distinctifs: «Dans le texte théâtral, avant chaque réplique l'auteur écrit le nom du personnage qui prend la parole. Pour différencier les noms des personnages de leurs répliques, on utilise différents procédés typographiques: gras, couleurs, souligné.», in «Connaître le texte de théâtre», www.academie-en-ligne.fr/Ecole/RessourcesInformatives.aspxPREFIXE=AL5FFM1&CONCEPT=AL5FM1-INTR-216374-1, page consultée le 26/02/2017. Le texte dramatique d'Ama Ata Aidoo prend en compte ces deux conventions lorsque l'auteure fait précéder chaque prise de paroles par le nom du locuteur, comme c'est le cas avec Ato Yawson et Eulalie Yawson, et surtout elle marque la différence entre l'appellation des personnages et leurs prises de parole par l'usage de la majuscule comme marque graphique.

¹¹ David TROTT, *Op.cit.*, homes.chass.utoronto.ca/...trott/courses/fre1808/defi03.html, page consultée le 26/02/2017.

¹² AIDOO, 1965, pp. 8-9.

¹³ Le mariage dans la société traditionnelle Akan et l'importance des enfants sont des aspects de la culture Akan. Confidence Gbolo Sanka, Felicia Annin and Cecilia Addei, «Ama Ata Aidoo And The Akan Culture: A Critique Of *The Dilemma Of A Ghost And Anowa*», p. 89, in *International Journal of Scientific & Technology Research Volume 2, Issue 9*, September 2013, www.ijtr.org/final-print/sept2013/Ama-Ata-Aidoo-And-The-Akan-Culture-A-Critique-Of-The-Dilemma-Of-A-Ghost-And-Anowa.pdf, page consultée le 07/03/2017.

¹⁴ AIDOO, 1965, p. 35.

ATO: 'Lalie, don't you believe me when I tell you it's O.K.? I love you, Eulalie, and that's what matters. Your own sweet self should be O.K. for any guy. And how can a first-born child be difficult to please? Children, who wants them? In fact, they will make me jealous. I couldn't bear seeing you love someone else better than you do me. Not yet, darling, and not even my own children¹⁵.

Pour Ato Yawson, seulement la beauté physique d'Eulalie Yawson lui suffit; donc foin d'enfants qui lui raviront l'amour qu'il a pour sa dulcinée! Qui plus est, un tel couple mixte qui fonde son union sur un arrangement (celui de ne pas faire d'enfants), et surtout sur le postulat que «le bonheur dans le foyer sans enfants, c'est possible», et qui a pour devise «la liberté de s'aimer» («ATO: [...] Eulalie Rush and Ato Yawson shall be free to love each other, eh¹⁶?»), peut-il prospérer en Afrique, notamment au Ghana? A l'évidence, la réponse est non, car dans la société traditionnelle Akan, mariage rime avec descendance, comme le montre la définition qu'en donne G. K. Nukunya¹⁷. Non seulement le couple Yawson n'a pas intégré cette vision selon laquelle en Afrique mariage va de pair avec progéniture, mais encore les deux protagonistes ne réussiront pas à faire fusionner les valeurs culturelles africaines et américaines.

3. L'impossible fusion des valeurs culturelles africaines et américaines

Par son identité culturelle afro-américaine, Eulalie Yawson apparaît aux yeux de son époux comme le produit de la fusion des choses les plus douces et les plus belles de l'Afrique et de l'Amérique: «the sweetest and loveliest things in Africa and America rolled together [...]»¹⁸. En tant qu'un atout culturel inestimable, la combinaison de son africanité et de son américanité, devrait favoriser l'intégration et l'adaptation de ce personnage féminin dans la culture Akan de son mari, et faire de ce mariage d'un Africain et d'une Afro-Américaine une union réussie de l'Afrique et de l'Amérique. Mais le choix de l'épouse et de l'époux de renvoyer leur désir d'avoir des enfants aux calendes grecques, l'affirmation de l'identité américaine d'Eulalie Yawson, et son rejet des traditions ancestrales des parents d'Ato Yawson, apparaissent comme des dynamiques, des syndromes qui sapent assurément le projet de fusion des valeurs culturelles africaines et américaines.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷ G. K. Nukunya définit le mariage en tant qu'un aspect de la culture Akan en ces termes: «Any union in which the couple has gone through all procedures recognized in the society for the purposes of sexual intercourse, raising of a family, or companionship. To be legal, marriage must pass through the laid-down customary stages for the society.», G. K. Nukunya, *Tradition and Change in Ghana*, Accra, Ghana University Press, 1992, p. 42. « Toute union dans laquelle le couple entre à travers toutes les procédures reconnues dans la société pour les buts de rapports sexuels, l'éducation d'une famille, ou pour la compagnie. Pour être légitime, le mariage doit passer par des étapes coutumières établies pour la société» (Ma traduction).

¹⁸ AIDOO, 1965, p. 10.

En réalité, le choix que le couple fait de ne faire d'enfants seulement lorsqu'ils seront prêts (psychologiquement et financièrement) relève non seulement de la civilisation occidentale, mais encore leur arrangement de générer un paradis sans enfants est aux antipodes de la culture africaine. Les paroles respectives d'Eulalie Yawson et d'Ato Yawson révèlent les premières difficultés du couple confronté aux parents du protagoniste qui ne comprennent pas la promesse faite par leur fils et leur belle-fille de faire des enfants uniquement quand ils en manifesteront le désir:

EU: [...] Why don't you tell them you promised me we would start having kids when I wanted them¹⁹?

et

ATO: They simply won't understand that one should begin having children only when one is prepared for them²⁰.

Les termes (« we would start having kids when I wanted them », et (« one should begin having children only when one is prepared for them ») traduisent la conception européenne du mariage et ses implications. En fait, ici, le mariage est vu comme une affaire personnelle fondée uniquement sur le libre arbitre que les époux ont de s'unir sur la base de leur amour et de leur consentement mutuels. La détermination sans contrainte du couple, ainsi que leur disposition à avoir des enfants, est purement individuelle. Or, en Afrique, comme c'est le cas au Ghana, le mariage n'est pas une affaire privée concernant uniquement des individus qui tombent amoureux ; c'est plutôt une affaire des familles, des tribus ou des clans²¹. C'est donc une question qui concerne la communauté toute entière, comme le montrent les positions du jeune oncle, de la grand-mère et de la jeune tante d'Ato Yawson:

AKROMA: [...] If I am not putting my mouth into an affair which does not concern me, may I ask you where your wife is?

NANA: Who says it is not your affair? It's his affair, isn't it? [*Addressing this to PETU*]

MANSA: If it isn't your affair, whose affair is it? It's everybody's affair isn't it?

[*Addressing AKYERE*]²².

Dans l'extrait susmentionné, le vocable « affaire » est répété six fois sous ces différentes formes: « an affair », « not your affair », « his affair », « your affair », « whose

¹⁹ AIDOO, 1965, p. 47.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

²¹ Dans son commentaire sur la nature communautaire du mariage au Ghana, Peter Sarpong observe: « In Africa as a whole, one may say without risking the accusation of exaggeration, that marriage is not simply an affair between individuals who have fallen in love. It is a matter in which the lineage of the contracting parties is greatly interested. In a way, marriage concerns the whole society in which it takes place [...] », Peter Sarpong, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Ghana Publishing Corporation, Tema, 1974, p. 77. « En général, en Afrique l'on peut dire sans risque d'exagérer, que le mariage n'est pas simplement une affaire entre des individus qui sont tombés amoureux. C'est une question qui intéresse au plus haut point les familles des contractants. En un sens, le mariage concerne la société entière dans laquelle il a lieu. » (Ma traduction).

²² AIDOO, 1965, p. 42.

affaire» et «everybody's affair». Ainsi, «une affaire», «pas ton affaire», «son affaire», «ton affaire», «l'affaire de qui», et «l'affaire de tout le monde» déclinent et interrogent sur le sens du mariage qui est une affaire des communautés, des familles, et des clans en Afrique. Et la dernière expression («everybody's affair») résume cette vision des traditions africaines pour lesquelles Esi Kom, la mère d'Ato Yawson, n'a pas voix au chapitre quand elle dit cette parole: «ESI: *Ei*, these days, one's son's marriage affair cannot always be one's affair²³». Cette phrase exprime le dépit de la mère du protagoniste dont aucun parent, aucun proche n'a été consulté pour donner son avis sur le mariage d'Ato Yawson et d'Eulalie Yawson. C'est la raison pour laquelle elle peut dire malgré elle cette suite de mots prononcés qui signifient que «de nos jours, le mariage du fils d'une mère n'est pas toujours l'affaire de celle-ci». Mais en sa qualité de garante de la tradition, la mère d'Esi Kom, la grand-mère d'Ato Yawson, donne la réplique suivante à sa fille:

NANA: It may be so in many homes. Things have not changed here (*Knocking the ground with her stick [...]*)²⁴.

En effet, selon Nana, si dans certaines familles africaines le mariage est devenu une affaire personnelle, dans la sienne les choses n'ont pas changé. Ce refus du changement de la tradition relative au mariage figure dans la didascalie interne («*Knocking the ground with her stick [...]*»), dont la fonction est de maintenir «un lien étroit avec l'énoncé, indiquant un mouvement, un geste, un déplacement, une attitude qui se fait en simultanéité avec la parole²⁵». Dans la didascalie susvisée, le geste avec lequel Nana ponctue sa parole en frappant le sol avec sa canne, exprime la fermeté avec laquelle celle-ci affirme que si dans d'autres maisonnées le mariage du fils d'une mère n'est pas l'affaire de cette dernière, en ce qui la concerne sa famille n'a pas changé un iota à la tradition matrimoniale. Les valeurs traditionnelles ancestrales sont toujours en vigueur, car le peuple continue d'attacher du prix aux enfants, et non à l'argent. C'est pourquoi la Première Femme tient cette parole:

ISTW: Child bearing is always profitable
For were not our fathers wise
Who looked upon the motion of our lives
And said,
They ask for the people of the house
And not the money in it²⁶?

Le choix du couple Yawson de créer un paradis sans enfants fait d'Eulalie Yawson une épouse «stérile» que la communauté villageoise représentée par les parents d'Ato Yawson ne peut pas tolérer. C'est pourquoi ceux-ci proposent de

²³ *Ibidem*, p. 42.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁵ HESSE-WEBER, 2010.

²⁶ AIDOO, 1965, p. 21.

purifier le sein (lieu de conception) d'Eulalie Yawson à travers une cérémonie traditionnelle de purification et d'exorcisation des esprits mauvais qui l'empêchent d'enfanter. Dénommé «Sprinkling of the Stools²⁷», le rituel en question vise à chasser les mauvais esprits, et à attirer les bénédictions sur les membres de la famille. La description de cette pratique ancestrale est la suivante: elle consiste à répandre la pâte d'igname écrasée et mélangée avec de l'huile rouge sur les tabourets et les murs des maisons. Non seulement Eulalie Yawson refuse de se conformer à la tradition en acceptant de se faire purifier les entrailles par la consommation de la potion concoctée pour la circonstance, mais encore elle se moque des traditions de ses beaux-parents qu'elle qualifie de «fichu désordre»: «EU: What a blasted mess! Well [*She shrugs her shoulders*]²⁸». L'injure est doublement faite aux coutumes de l'époux quand l'épouse considère le «Sprinkling of the Stools» comme un «fichu désordre» («What a blasted mess!»), et se permet même de hausser les épaules, comme le montre cette didascalie interne: « [*She shrugs her shoulders.*]». Celle-ci signifie l'indifférence et le mépris qu'Eulalie Yawson manifeste clairement à l'endroit des pratiques traditionnelles des parents d'Ato Yawson. Mais Eulalie Yawson pousse le bouchon un peu loin quand elle en arrive à traiter ses beaux-parents ainsi que leurs coutumes de sauvages:

EU: [...] What else would they understand but their own savage customs and standards?
 [...] Have they appreciation for anything but their own prehistoric existence? More
 savage than dinosaurs. With their snails and their potions²⁹!

Pour Eulalie Yawson, ses beaux-parents ne comprennent rien d'autre que leurs coutumes et normes sauvages. Ils ne peuvent apprécier que leur existence préhistorique; ils sont plus sauvages que les dinosaures avec les escargots qu'ils consomment, et leurs sales potions d'épuration d'entrailles. Une confrontation verbale entre Ato Yawson et Eulalie Yawson s'ensuit, telle que décrite dans ce dialogue:

ATO: Look here. I won't have you insult...
 EU: ...'My people.' Add it, Moses. I shall say anything I like. I am right tired. I must
 always do things to please you and your folks... What about the sort of things I like?
 Aren't they gotten any meaning on this rotten land³⁰?

Eulalie Yawson en a assez de faire des choses pour faire plaisir à Ato Yawson et à ses parents, c'est-à-dire suivre à la lettre les traditions en vigueur, des choses contraires à sa culture et à son éducation américaines. Elle est mal à l'aise quand ses beaux-parents n'acceptent pas qu'elle suive sa propre culture qui fait la part belle à la liberté; à l'émancipation de la femme à travers la consommation d'alcool et de cigarettes. C'est pourquoi elle pose cette question à Ato Yawson: «What about the sort of things I like? Aren't they gotten any meaning on this rotten land?». Tant

²⁷ *Ibidem*, p. 40.

²⁸ AIDOO, 1965, p. 41.

²⁹ *Ibidem*, p. 47.

³⁰ *Ibidem*, pp. 47-48.

décriées par les parents d'Ato Yawson, les pratiques culturelles occidentales (la consommation d'alcool et de cigarettes) n'ont-elles pas de sens dans ce qu'Eulalie Yawson nomme «rotten land», c'est-à-dire dans cette «contrée corrompue» du continent africain, un espace qui lui est hostile et qu'elle haït désormais? Eulalie Yawson qui n'est pas une Fanti, mais plutôt une (Afro-) Américaine («not a Fanti, but an American³¹»), refuse de s'adapter aux réalités et aux traditions en vigueur dans le village de son époux. Par voie de conséquence, elle n'accepte pas de suivre ce proverbe que son mari mentionne à son endroit: «ATO: [...] When in Rome, do as the Romans do³²». En d'autres termes, la maxime latine, qui promeut l'adaptation à un nouvel environnement et invite tout simplement à faire ce que font les Romains quand on est à Rome, n'a aucune signification pour elle. Autrement dit, Eulalie Yawson, qui se trouve chez les Fanti, refuse de faire ce que les Fanti font; c'est-à-dire qu'elle n'accepte pas de suivre leurs traditions. C'est la raison pour laquelle elle rejette sans remords les escargots vivants qu'Esi Kom offre à l'épouse de son fils pour la préparation de leur déjeuner. Eulalie Yawson s'en débarrasse parce que les mollusques gastéropodes terrestres ne se consomment pas dans sa culture. Ato Yawson qui en mange n'a rien fait pour dissuader sa femme de les jeter à la poubelle. A l'instar du rejet de la cérémonie du «Sprinkling of the Stools», le rejet des escargots par Eulalie Yawson symbolise le refus des traditions des parents d'Ato Yawson. Cette situation crée une dynamique majeure qui mine le projet de la parfaite coexistence et de l'excellente fusion des valeurs culturelles africaine et américaine. Synonyme de l'échec matrimonial des deux continents, l'insuccès de l'union des deux protagonistes se concrétise par les violences physique et verbale mises en lumière dans le dialogue houleux du couple:

ATO: Shut up! How much does the American negro know?

EU: Do you compare these bastards, these stupid narrow-minded savages with us? Do you dare...? [*Like the action of lightning, ATO smacks her on the cheek and goes out of the house going by the path on the left. EULALIE, stunned, holds her cheeks in her hands for several seconds. She tries to speak but the words do not come. She crumples, her body shaking violently with silent tears, into the nearest chair. This goes on for a while and then the lights go out*]³³.

Le dialogue ci-dessus montre qu'outre la violence verbale (« Shut up!»), Ato Yawson a recours à la violence physique parce qu'Eulalie Yawson qualifie son peuple de sauvage: «ATO: I slapped her. [...] She said that my people have no understanding, that they are uncivilised³⁴». La didascalie interne («*[Like the action of lightning, ATO smacks her on the cheek and goes out of the house going by the path on the left. EULALIE, stunned, holds her cheeks in her hands for several seconds]*»), éclaire davantage le lecteur sur l'intensité de la raclée qu'Ato Yaw-

³¹ AIDOO, 1965, p. 17.

³² *Ibidem*, p. 48.

³³ AIDOO, 1965, p. 48.

³⁴ *Ibidem*, p. 50.

son donne à son épouse. Cette brutalité se manifeste comme l'action d'un éclair, c'est-à-dire à une vitesse foudroyante. Ici, l'on note encore une fois la fonction des didascalies³⁵, en particulier la didascalie interne. Celle-ci montre que qualifier les proches d'Ato Yawson de «bastards» («batards»), de «stupid narrow-minded savages» («de sauvages stupides aux esprits étroits»), c'est la goutte d'eau qui fait déborder le vase, et qui mène le protagoniste à user de la force physique contre son épouse. Les violences verbale et physique d'Ato Yawson, de même que l'agressivité dans les propos d'Eulalie Yawson («EU: Do you compare these bastards, these stupid narrow-minded savages with us? Do you dare...?»), révèlent l'impossible fusion des valeurs culturelles africaines et américaines dans *The Dilemma of a Ghost*. L'échec du mariage de l'Afrique et de l'Amérique se manifeste par l'incapacité d'Ato Yawson et d'Eulalie Yawson de réconcilier leurs différentes cultures.

4. Conclusion

Le mariage de l'Afrique et de l'Amérique s'est soldé par un échec dans *The Dilemma of a Ghost* d'Aidoo. Le manque de base solide de leur union marquée par les dissensions et les affrontements verbaux, les disputes sur les dissimilarités de leurs compatriotes respectifs, leur vision du mariage sous-tendue par une décision personnelle et par une vie conjugale sans enfants, ainsi que l'esprit de rébellion d'Eulalie Yawson, disposition avec laquelle elle affirme sa personnalité et son identité culturelles américaines, et surtout les actes et les propos injurieux, méprisants et blessants de l'épouse vis-à-vis de ses beaux-parents dont les traditions sont foulées aux pieds, constituent des «dynamiques pernicieuses» créées autour de l'union d'Ato Yawson et d'Eulalie Yawson. Ceux-ci n'ont pas réussi à unir symboliquement ce qui fait la quintessence de leurs diverses valeurs culturelles africaines et américaines.

La dramaturge ghanéenne suggère une ascèse culturelle que chaque personnage (Ato Yawson, ses proches et Eulalie Yawson) doit faire pour que la cohabitation des valeurs culturelles africaines et américaines soit possible. C'est seulement à ce prix que l'Afrique et l'Amérique seront engagées dans des dynamiques qui pourraient instaurer le succès conjugal des deux continents. Par-delà l'univers théâtral, la pièce opère en nous lecteurs (de la pièce de théâtre lue), ou encore spectateurs (de la pièce de théâtre représentée), une véritable catharsis³⁶. À l'instar

³⁵ «Les didascalies ne sont pas prononcées par les acteurs mais elles donnent des informations au metteur en scène (et au lecteur) [...] Associées à un personnage, elles renseignent sur le jeu des acteurs: attitudes, gestes, manière de parler, mouvements...», «Comprendre le rôle des didascalies», in «Connaître le texte théâtral», Loc.cit., www.academie-en ligne.fr/Ecole/RessourcesInformatives.aspx?PREFIXE=AL5FFM1&CONCEPT=AL5FM1-INTR-216374-1, page consultée le 26/02/2017.

³⁶ «(«Purgation» ou «purification des passions»), la «catharsis» est l'une des fonctions de la tragédie selon Aristote. Il s'agit de libérer les spectateurs de leurs passions en les exprimant symboliquement. L'idée est que le spectacle tragique opère, chez le spectateur, une purification des passions.», in «Catharsis-Etudes littéraires», <https://www.etudes-litteraires.com/figures-de-style/Catharsis.php>, page consultée le 09/03/2017.

du remède contre la pathologie en médecine, l'ouvrage littéraire dramatique nous débarrasse de nos refoulés par sa fonction thérapeutique.

Bibliographie

- ACHEBE, Chinua (1958). *Things Fall Apart*. London, Heinemann.
- AIDOO, Ama Ata (1965). *The Dilemma of a Ghost*. Essex, Longman Group Limited.
- CARRIER, Hervé (1992). *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*. classiques.uqac.ca/contemporains/carrier_herve/.../culture/lexique_de_la_culture.doc, page consultée le 09/03/2017.
- «Catharsis-Etudes littéraires», <https://www.etudes-litteraires.com/figures-de-style/Catharsis.php>, page consultée le 09/03/2017.
- «Connaître le texte de théâtre», www.academie-en-ligne.fr/Ecole/RessourcesInformatives.aspxPREFIXE=AL5FFM1&CONCEPT=AL5FM1-INTR-216374-1, page consultée le 26/02/2017.
- «Didascalie», <https://www.etudes-litteraires.com/figures-de-style/didascalie.php>, page consultée le 26/02/2017.
- «Didascalie», www.cnrtl.fr/etymologie/didascalie, page consultée le 26/02/2017.
- «Didascalie, subst. Fém.-Etymol. Et Hist.1771», J.-J. Schmidlin, *Catholicon* d'apr. Behrens ds *Z.fr.Spr.Lit.* t.23, 2.^e part., 24.
- «Etudier une pièce (ou une scène) de théâtre», <http://www.etudes-litteraires.com/etudier-pièce-de-theatre.php>, page consultée le 26/02/2017.
- ETWAREEA, Ram; RUCHE, Sébastien (2017). «Manager et employé: la dynamique de l'échec», <https://www.pressreader.com>, *Le Temps 3 Jan 2017*, propos recueillis par Ram Etwareea et Sébastien Ruche, page consultée le 02/03/2017.
- HESSE-WEBER, Armelle (2010). «De l'adaptation théâtrale: Pour une approche sémiotique et didactique», Thèse de Doctorat-Soutenue le 17 décembre 2010, docnum.univ-lorraine.fr/public/UPV-M/Theses/.../Hesse.Weber.Armelle.LMZ1012.pdf, page consultée le 27/02/2017.
- NUKUNYA, G. K. (1992). *Tradition and Change in Ghana*. Accra, Ghana University Press.
- SANKA, Confidence Gbolo; ANNIN, Felicia; ADDEI, Cecilia (2013). «Ama Ata Aidoo And The Akan Culture: A Critique Of *The Dilemma Of A Ghost And Anowa*». *International Journal of Scientific & Technology Research* Volume 2, Issue 9, September 2013, pp. 89-95. www.ijtr.org/final-print/sept2013/Ama-Ata-Aidoo-And-The-Akan-Culture-A-Critique-Of-The-Dilemma-Of-A-Ghost-And-Anowa.pdf, page consultée le 07/03/2017.
- SARPONG, Peter (1974). *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*. Tema, Ghana Publishing Corporation.
- TROTT, David (2002). «Théâtre et théâtralité au XVIIIe siècle: Marivaux et ses contemporains», homes.chass.utoronto.ca/...trott/courses/fre1808/defi03.html, page consultée le 26/02/2017.

L'échange atlantique revisité: *pelourinho* et les coqs cubains chantent à minuit de tierno monenembo

THOMAS MURRAY
Queen's University Belfast

1. De Salvador a la Havane via Conakry – un imaginaire atlantique

Dans sa monographie de 2004, la critique littéraire Noémie Auzas décrit Tierno Monénembo avec les mots suivants: «Personnage protéiforme, Tierno Monénembo se joue de l'énigme à la fois biographique et littéraire»¹. Écrivain doté d'un style aussi poétique que varié, son œuvre a été décrite comme 'baroque', 'mosaïque', 'opaque' et 'énigmatique'². Si son travail est caractérisé par l'énigme et l'opacité, l'itinéraire personnel de Monénembo est marqué par l'errance. Né en Guinée en 1947 et nommé Thierno Saïdou Diallo –'Tierno Monénembo' désignant un nom de plume– il fuit la Guinée de Sékou Touré en 1969 pour la Côte d'Ivoire. Biochimiste de formation, il a été résident dans de nombreux pays, dont la France, le Maroc, l'Algérie, les Etats-Unis, le Cuba et le Brésil. Depuis 2012, il est de retour en Guinée. Figure itinérante, il proclame en 2016: «*Chaque terre qu'on a visitée mérite un poème*»³. Dans ses treize romans⁴ il fait honneur à cette maxime, retraçant son propre itinéraire transatlantique. L'Afrique y figure, certes, mais l'Europe et les Amériques sont aussi très présentes.

Cette analyse se concentrera sur ses deux textes 'transatlantiques': *Pelourinho* (1995), qui explore l'identité afro-descendante au Brésil, et *Les coqs cubains chantent à minuit* (2015), qui dresse un portrait de la culture cubaine. A la première

¹ AUZAS, 2004, p. 11.

² Voyez, par exemple SARLET, 2001.

³ CHANDA, 2016.

⁴ Dont un qui a gagné le Prix Renaudot en 2009, un autre le Prix Ahmadou Kourouma en 2013. MONÉNEMBO, 2008.

lecture, on pourrait facilement penser que le texte cubain ne représente qu'une simple mise-à-jour – voire une réutilisation – du texte brésilien, tant les personnages principaux, les styles de narration et les intrigues se ressemblent. Certes, *Les coqs cubains chantent à minuit* est un bel hommage à la culture cubaine, mais représente-t-il un vrai développement de l'imaginaire de Monénembo, ou une simple transplantation des thèmes de *Pelourinho* d'un pays à un autre? Cet article avancera que, avec ces textes, l'imaginaire transatlantique de cet auteur 'protéiforme' se développe de façon *démontrable* et remarquable, montrant que *Les coqs cubains chantent à minuit* n'est pas une simple réutilisation de *Pelourinho*. Au contraire, avec son texte de 2015, Monénembo revisite, réimagine, et réinvente l'Atlantique de *Pelourinho*.

Pour nuancer notre lecture de Monénembo, cette exposition citera certaines idées de la pensée d'Édouard Glissant. Il n'y a pas d'espace ici pour résumer la pensée vaste et nuancée du philosophe antillais dans son intégralité. Néanmoins, Glissant fournit un vocabulaire qui est indispensable pour toute interrogation de l'identité dans la zone atlantique. La première idée à laquelle nous ferons allusion est celle de la 'Relation' –ce que Glissant applique dans la première instance à la culture antillaise– et la culture 'composite' et la pensée 'rhizome' qui y sont associées. De façon générale, ces termes décrivent une façon d'interroger l'identité et qui rejette l'absolu et essentiel, mettant l'accent sur le potentiel transformateur et créatif de la rencontre entre diverses cultures⁵. Certes, une telle identité –voire culture– fait honneur à ses diverses origines historiques, mais elle tire son pouvoir (pro)créatif de l'échange et de la créolisation dans l'ici et maintenant⁶. Glissant contraste ce mode de pensée avec la pensée 'racine unique' et les cultures 'ataviques', des termes qui désignent des identités et des cultures qui se basent sur l'absolu, l'essentiel et la pureté. Ce 'pensée-rétroviser' est fortement associée à la mort et la destruction. Remarquons ici que Glissant ne parle pas de la force destructrice d'une *seule* culture atavique, mais de cultures ataviques au pluriel. On peut donc constater que, chez Glissant, n'importe quelle culture qui valorise une seule idée fixe de ses origines est 'atavique' et donc destructrice⁷⁻⁸.

En ce qui concerne la structure et le narratif, il y a certainement des similarités entre les deux textes transatlantiques de Monénembo. Dans *Pelourinho*, un jeune homme arrive aux Amériques depuis l'Afrique. Plus précisément, il arrive dans le

⁵ Glissant la décrit ainsi: «Les retentissements des cultures –en symbiose ou en conflit– [...] qui ouvrent devant nous un inconnu sans cesse proche et différé, dont les lignes de force se devinent parfois, pour se dérober aussitôt. Nous laissant à imaginer leur jeu qu'en même temps nous dessinons –pour rêver ou agir». GLISSANT, 1990, p. 145.

⁶ Il précise que «[l]a racine unique est celle qui tue autour d'elle alors que le rhizome est la racine qui s'entend à la rencontre d'autres racines. J'ai appliqué cette image au principe de l'identité. Et je l'ai fait aussi en fonction d'une 'catégorisation de cultures' qui m'est propre, d'une division des cultures en cultures ataviques et culture composites». GLISSANT, 1996, p. 69.

⁷ GLISSANT, 1997, p. 35

⁸ Pour une discussion détaillée de la pensée de Glissant et *Pelourinho*, consultez: SMALL, 2009, pp 306-309.

quartier de Pelourinho dans la ville de Salvador, autrefois la capitale brésilienne de la traite transatlantique, et qui a toujours une importante population d'origine africaine. Dans le texte ainsi que dans la réalité, la ville de Salvador est un centre touristique, à cause de sa douloureuse histoire esclavagiste, son architecture coloniale, et sa culture *mestiça*. De par sa constitution d'éléments plurielles -européens, africains et amérindiens, la culture de Salvador est un bel exemple de la culture 'composite' ou 'rhizome' de Glissant. C'est dans ce milieu que Monénembo fait entrer son protagoniste, le jeune Africain aux deux surnoms différents – l'Africano (ce qui fait référence à ses origines) ou l'Escritore (qui fait référence à son activité d'écrivain). Escritore/Africano arrive au Brésil chargé d'une mission, ce qu'il déclare dans un bar à tout le monde:

Je suis venu animé d'une vocation: emboiter le pas aux anciens, rafistoler la mémoire. Je vais faire œuvre de moissonneur: ramasser les éclats, les bouts de ficelles, les bricoler et imbriquer le tout. Je veux rabibochoer le présent et l'autrefois, amadouer la mer. Ma personne et mon livre conçus le même jour viennent se révéler ici en achevant le voyage [...]. Je crois aux aléas, à l'âpre filiation des êtres, celle qui vient du martyre, du dédain ou de l'infortune⁹.

Au cours du livre, nous apprenons qu'Escritore/Africano est venu au Brésil pour trouver ces 'cousins', c'est-à-dire des *co*-descendants de 'Ndindi Grand-Orange', un roi africain (Monénembo ne précise jamais d'où) dont certains descendants arrivèrent au Brésil pendant l'époque coloniale, victimes du commerce triangulaire. Au cours du livre, il arrive à trouver ses 'cousins', mais, comme nous allons le voir, son projet est finalement voué à l'échec.

Au premier regard, le protagoniste de *Les coqs cubains chantent à minuit* ressemble énormément à son homologue de *Pelourinho*. Comme Escritore/Africano, c'est un jeune homme africain (Monénembo précise qu'il arrive depuis la Guinée, via Paris) ayant pour mission de renouer avec ses racines perdues. Contrairement à son homologue dans *Pelourinho*, la mission du protagoniste de *Les coqs cubains* – surnommé 'El Palenque' – n'est pas de trouver des cousins lointains et perdus, mais de découvrir l'histoire de l'idylle de ses parents; elle, cubaine, étant tombée amoureuse (et finalement enceinte) du lui, un musicien guinéen de passage à Cuba pendant le onzième Festival socialiste de la jeunesse et des étudiants, qui a eu lieu à la Havane en 1978.

On peut noter que, dans les deux textes, Monénembo joue avec la position de l'auteur et avec la voix narrative. Par exemple, dans *Les coqs cubains* on découvre que le vrai nom du protagoniste est 'Thierno Alfredo Diallovogui', ce qui ressemble énormément au vrai nom de l'auteur (Thierno Saïdou Diallo). De plus, dans *Pelourinho*, il nomme son protagoniste 'Escritore', suggérant une connexion entre ce personnage et l'écrivain lui-même. Les similarités ne s'arrêtent pas là. Considérons la narration. Les narrateurs primaires des deux textes sont fort semblables: tous les deux sont des jeunes hommes dans des situations plutôt précaires et dépen-

⁹ MONÉNEMBO, 1995, p. 150.

dants du tourisme. Comme nous pouvons le lire dans les premières lignes des deux textes, ils s'adressent aux protagonistes d'un ton mélancolique: «Maintenant que tu es mort, Escritore, il ne me reste plus qu'à mesurer le coût de mon étourderie»¹⁰ et «Le moment est venu de parler, El Palenque. Maintenant ou jamais. Avant que cela n'aurait servi à rien...»¹¹. Tous deux ont grandi dans des conditions difficiles ; ce sont des jeunes débrouillards qui s'attachent aux protagonistes simplement pour gagner leur vie, mais qui finalement sont impliqués dans les quêtes identitaires de leurs clients.

Les similarités des deux textes se résument ainsi: les deux textes traitent d'une espèce de quête d'identité 'à l'envers' (Afrique → Amériques); les protagonistes sont tous les deux des jeunes hommes qui rappellent l'auteur lui-même; les narrateurs sont des jeunes 'de la rue' qui aident le protagoniste dans leurs quêtes et s'adressent finalement aux protagonistes (absents). Plus généralement, les textes sont des explorations littéraires de l'identité dans le contexte de l'Atlantique contemporain, et l'échange entre l'Afrique et les Amériques.

2. *Pelourinho* – les limites de la 'racine-unique'?

Ayant établi les similarités, il convient de passer au développement de l'imaginaire 'transatlantique' de Monénembo dans ces deux textes. Dans *Pelourinho*, Monénembo explore un imaginaire historique. Comme nous l'avons vu, ceci est évident dans la mission d'Escritore/Africano, qui a pour ambition de guérir la rupture millénaire du commerce triangulaire. Pourtant, il faut remarquer que la connexion qu'Escritore/Africano veut établir est loin du contact 'relationnel' de Glissant. Pompeux, bavard et souvent ivre, Escritore/Africano s'est chargé d'une mission d'imposition d'identité aux habitants de Pelourinho, pas de découverte ni de connexion. Ceci est très évident dans la réaction des Salvadoriens à sa mission. Notons, par exemple, la réponse d'Innocencio à la déclaration de mission d'Escritore/Africano: «Tu avais dû délirer une demi-heure ou davantage mais nous t'écoutions plus»¹². Plus tôt, il décrit ce 'délire' comme équivalent à «ces livres où l'on parle de fées et de princesses muées en loups»¹³. La dérision d'Innocencio est typique des Brésiliens afro-descendants qu'Escritore/Africano rencontre au cours de son séjour à Salvador. Certes, ils sont conscients de leurs origines africaines et de leur héritage culturel mais –presque sans exception– ils rejettent l'identité purement africaine qu'Escritore/Africano cherche au Brésil, voire, qu'il cherche à imposer aux Brésiliens qu'il rencontre. Chez Monénembo, les habitants de Pelourinho sont avant tout concernés par leur situation économique présente et leurs circonstances immédiates, d'où leur dérision envers l'histoire mythique, même fantastique, d'Escritore/Africano.

¹⁰ Voix d'Innocencio (narrateur primaire). MONÉNEMBO, 1995, p. 11.

¹¹ Voix d'Ignacio (narrateur seul). MONÉNEMBO, 2015, p. 13.

¹² MONÉNEMBO, 1995, p. 150.

¹³ MONÉNEMBO, 1995, p. 59.

Bien qu'ils soient souvent railleurs, la majorité des habitants de Pelourinho tolère le 'délire' d'Escritore/Africano. Pourtant, à la fin du livre *Monénembo* nous dévoile qu'Escritore/Africano arrive finalement à compléter sa quête, trouvant finalement ses cousins. Pourtant, ces derniers le prenant pour un simple touriste fortuné (ce qu'il a toujours été), il meurt dans un cas d'erreur d'identité.

La mission afrocentrique et rigide d'Escritore/Africano n'est pas la seule expression d'une philosophie du monde 'atavique' qu'on peut trouver dans le texte. Passons maintenant à la deuxième narratrice du texte, la Leda. Figure mystérieuse et aveugle, elle est confinée dans sa chambre misérable, où elle est hantée par des visions du passé esclavagiste de Brésil, dont une vision récurrente de la flagellation d'un esclave récemment arrivé à Pelourinho¹⁴. Si Leda est hantée par des visions du passé esclavagiste de l'Atlantique, elle a aussi des visions romantiques de l'Afrique. En effet, c'est elle qui surnomme le protagoniste 'l'Africano', l'imaginant comme un 'Prince du Dahomey'¹⁵ venu la sauver de sa situation misérable en la transportant dans une Afrique utopique précoloniale. Dans ce texte, *Monénembo* explore les limites d'une identité salvadorienne qui se base exclusivement sur la guérison de la rupture historique dont l'Atlantique a été témoin. Il présente ceci en la figure de l'Escritore/Africano – qui impose sa vision, ignorant l'actualité Brésil – et avec l'afrocentrisme romantique de Leda. On peut dire, alors, que dans *Pelourinho*, le but de *Monénembo* est d'explorer les limites et les contours d'un imaginaire atavique.

3. *Les coqs Cubains chantent à minuit* – la relation a la Havanaise

Si la préoccupation essentielle de *Pelourinho* est les limites de la 'pensée racine', la thématique centrale de *Les coqs cubains chantent à minuit* est le potentiel du rhizome. Par exemple, là où la mission de l'Escritore/Africano est vouée à l'échec et à la mort, la mission de Tierno/El Palenque est basée sur une connexion vivante. L'histoire qu'il découvre est une histoire d'amour, de connexion, d'un potentiel créatif et, finalement, procréatif. Cette thématique du vivant est également évidente dans les pages qui décrivent l'interaction de Tierno/El Palenque avec les Cubains, et surtout les Cubaines, qu'il rencontre:

Aucune preuve formelle de ton sang cubain! J'étais enclin à te croire tout du même. Cubain, oui, au bénéfice de doute... Seul un cubain danse comme tu danses. Seul un cubain sent la musique comme tu la sens. Chez nous la musique ne s'écoute pas, elle ne se danse pas, elle se vit¹⁶.

¹⁴ Remarquons ici que 'Pelourinho', d'où le titre du livre et le nom du quartier de la ville de Salvador où se déroule l'action du roman, est la traduction portugaise du mot 'pilori'. Donc, une référence explicite aux horreurs de ce crime millénaire. MONÉNEMBO, 1995, p.168

¹⁵ Citation complète: « Elle l'a eu, son beau blond, et moi j'aurai mon prince du Dahomey. Je l'aurai ! ». MONÉNEMBO, 1995, p. 168.

¹⁶ Ignacio à El Palenque/Thierno, MONÉNEMBO, 2015, p. 94.

Dans ces extraits, nous voyons comment, avec son amour de la danse et de la musique cubaine, il s'insère dans la culture. Contrairement à son homologue arrogant dans *Pelourinho*, le protagoniste de *Les coqs cubains* est ouvert d'esprit ; il sait écouter et s'intégrer dans la culture qu'il découvre à Cuba. Cette notion d'échange et de créolisation –de la Relation– est très évidente dans les passages du texte qui raconte l'histoire des parents d'El Palenque. Ces passages racontent comment Sambo Saxo (le père guinéen du protagoniste) et Juliana (sa mère cubaine) se sont séduits en 1978. Dans ces passages, Monénembo met l'accent sur l'ambiance de jeunesse, de *revolución*, dans laquelle cet évènement se déroule, un environnement dans lequel les connections internationales sont forgées sur la piste de danse ainsi qu'au lit:

Ce fut une grande manifestation pourtant, je l'ai lu dans le Granma, de l'époque. [...] On y lit la liste de pays participants: la Guinée [...], l'Algérie, la Lybie, le Congo-Brazza, l'Angola, bref tous ceux qui, sur le continent, tentaient de nous imiter en expérimentant les slogans révolutionnaires¹⁷.

Plus tard, Sambo Saxo invite Juliana à danser: «Excusez-moi, mademoiselle, pourriez-vous m'accorder cette danse?»¹⁸. Les passages consacrés aux descriptions du festival se concentrent sur les notions de l'égalité et de la contemporanéité. Pour Monénembo, ce festival et son ambiance juvénile et lascive forment une toile de fond, où l'Afrique et les Amériques peuvent se rencontrer sans des références constantes à l'histoire pénible de l'esclavage et de la colonisation et la lamentation identitaire qui y est associée. Dans ce contexte, il n'y a pas d'origine, il n'y a que la promesse (finalement inachevée) de la révolution. Ainsi, le texte explore le potentiel créatif et procréatif du Rhizome.

Certes, ces deux textes constituent des hommages poétiques, même des portraits sensuels, des cultures salvadoriennes et cubaines. Les deux abordent et font honneur à l'histoire triste et incontestable de l'esclavage de de la colonisation, et de son impact socio-économique dans le monde actuel (souvenons-nous des situations difficiles de Leda, Innocencio, et Ignacio). On ne peut pas y échapper, et je ne veux pas suggérer que cela soit le projet de Monénembo. Néanmoins, à la lecture de sa première œuvre la préoccupation de Monénembo se focalise sur l'exploration de l'impact du crime millénaire de l'esclavage –et d'une poésie associée de mélancolie, de lamentation et finalement de la mort– pour par la suite converger, vingt ans plus tard, vers une exploration du potentiel créatif et révolutionnaire de la connexion relationnelle de l'époque moderne.

Pour retourner au vocabulaire glissant discuté ci-haut, il passe d'une exploration des limites moribondes de la pensée-racine à une exploration du potentiel créatif et vivant du rhizome et de la Relation.

¹⁷ Ignacio décrit l'atmosphère à la Havane en 1978, MONÉNEMBO, 2015, p. 124.

¹⁸ MONÉNEMBO, 2015, p. 131.

Bibliographie

- AUZAS, Noémie (2004). *Tierno Monénembo – Une écriture de l'instable*. Paris, Harmattan.
- CHANDA, Tirthankar (2016). «Littérature: Tierno Monénembo, ses fidélités, ses combats et ses utopies». Repéré à <http://www.rfi.fr/hebdo/20161118-tierno-monenembo-fidelites-combats-exil-guinee-litterature-livres>.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*. Paris, Éditions Gallimard.
- (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Éditions Gallimard.
- (1997). *Traité du Tout-Monde*. Paris, Éditions Gallimard.
- MONÉNEMBO, Tierno (1995). *Pelourinho*. Paris, Éditions du Seuil.
- (2008). *Le Roi de Kahel*. Paris, Éditions du Seuil.
- (2012). *Le Terroriste noir*. Paris, Éditions du Seuil.
- (2015). *Les coqs cubains chantent à minuit*. Paris, Éditions du Seuil.
- SARLET, Claudette (2001). «Nouveau baroque: Baroque universel?». En GODIN, Jean Cléo, *Nouvelles écritures francophones – Vers un nouveau baroque?* Montréal, Presses universitaires de Montréal, pp. 13-25.
- SMALL, Audrey (2009). «Roots, Rhizomes and l'Africano: Traces of Glissant in Tierno Monénembo's *Pelourinho*». *Journal of Transatlantic Studies*. Dundee, vol. 7, 3, pp. 304-316. DOI: <https://doi.org/10.1080/14794010903069144>.

**MIGRACIONES TRANSCONTINENTALES /
MIGRATIONS TRANSCONTINENTALES**

«Diaspora noire»: de l'état des lieux a une approche comparatiste dans les littératures afro-américaine et africaine francophone

A. MIA ÉLISE ADJOUANI
Université Félix-Houphouët-Boigny

1. Introduction

Quand on se réfère au sens premier du terme «diaspora» dérivé de l'archétype diasporique juif¹, l'étiquette de «diaspora noire» paraît *a priori* inadéquate à la désignation de la population africaine américaine et des africains francophones vivant en Europe. Comment, en effet, envisager l'existence de parentés entre ceux-ci, quand le lien à l'Afrique, pour la première, remonte à plusieurs siècles, est distendu, alors qu'il est étroit et d'actualité pour les seconds? À cet égard, l'hypothèse développée dans cet article est que le lien de ces populations pourrait être recherché dans leurs conditions de vie actuelles plutôt que d'être envisagé du point de vue culturel d'où il est apprécié par nombre de critiques ne considérant que la référence au maintien et à l'entretien des origines africaines². Sous-tendue par l'idée selon laquelle le ciment de cette diaspora noire serait une condition sociale déterminée par une identité mélanique commune, par la résurgence ou la survie de cette particularité phénotypique, cette hypothèse est ici mise à l'épreuve

¹ Ce sens, selon le géographe Pierre Georges, renvoie à une «*dispersion, alimentée par des exodes successifs, d'une entité ethnoculturelle solidement constituée préalablement à son essaimage*» [...] «*tant qu'il y a conservation de signe symbolisant l'appartenance à une collectivité et relations entre les noyaux de la diaspora et entre ces noyaux et le foyer de départ, la référence est valable*»; GEORGE, Pierre, *Géopolitique des minorités*, cité dans *Diasporas*, Michel BRUNEAU (coordinateur), Montpellier, GIP RECLUS, 1995, p. 6.

² Le maintien du lien communautaire, la «permanence» de celui-ci par-delà la dispersion est selon l'anthropologue Christine Chivallon le «critère essentiel de toute diaspora».

d'une lecture comparatiste des littératures africaine-américaine et africaine francophone³, après un état des lieux du concept et de la critique controversée au sujet de l'association des termes «diaspora» et «africaine ou noire».

2. Usages et enjeux de la conception «classique» du terme «diaspora noire»

Si la définition du terme «diaspora noire» (ou «diaspora africaine»⁴) ne suscite pas de divergences radicales, il n'en est pas de même en ce qui concerne la réalité qu'il représente.

La «diaspora noire» telle qu'abordée dans le présent contexte, renvoie à deux des catégories de la typologie élaborée par Robin Cohen⁵. Elle relève aussi bien de la catégorie «victim» que de celle de «labour/service»⁶. Suivant le premier cas, elle s'apparente à celle des Juifs, des Arméniens et des Palestiniens. Le deuxième cas évoque une diaspora mue par diverses raisons⁷ (autres que celle du statut de victime). La définition qui fixe les contours essentiels du phénomène a été adoptée à la conférence du premier Institut d'Études de la diaspora africaine de Howard University, en 1979. L'historien Joseph Harris en rend compte:

The African diaspora embodies the following: the voluntary and forced dispersions of Africans at different periods in history and in several directions; the emergence of a cultural identity abroad without losing the African base, either spiritually or physically; the psychological or physical return to the homeland, Africa⁸.

³ Ce corpus, compte tenu du cadre restreint de cet article, est limité à quatre romans africains francophones et quatre romans africains-américains. Ce sont, respectivement: BRYAOULA, Daniel, *L'impasse*, Paris, Présence Africaine, 1996; MABANCKOU, Alain, *Black Bazar*, Paris, Seuil, 2009; LOPES, Henri, *Le chercheur d'Afriques*, Paris, Seuil, 1990; BUGUL, Ken, *Le baobab fou*, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1983, et MORRISON, Toni, *L'oeil le plus bleu*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1994, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean Guiloineau (version originale *The Bluest Eye*, 1970); NAYLOR, Gloria, *Les femmes de Brewster Place*, Paris, Belfond, 2013, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Claude Bourguignon, (titre original, *The Women of Brewster Place*, 1980, 1982); ANGELOU, Maya, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, Montréal, éditions Les Allusifs, 2011, traduit de l'anglais par Lori Saint Martin et Paul Gagné (titre original, *All God's Children need traveling shoes*, 1986; BEATTY, Paul, *Moi contre les États-Unis d'Amérique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Nathalie Bru, Paris, Cambourakis, 2015 (Titre original, *The sellout*). Le choix de ce corpus ne répond à aucune motivation particulièrement significative du point de vue de l'histoire littéraire ou de la réputation littéraire des auteurs des œuvres analysées. Il a simplement été guidé par la nécessité de trouver des textes illustrant assez pertinemment la problématique développée dans la présente réflexion. C'est non seulement un choix conforme à cette problématique, mais aussi une option arbitraire car déterminée par la disponibilité de ces romans.

⁴ Ces deux termes sont généralement interchangeable. Mais nous retenons «diaspora noire» dans le présent contexte en raison de l'orientation de notre problématique.

⁵ DUFOIX, 2003, p. 25.

⁶ COHEN, 1997, p. 42. Sa typologie des diasporas: «victim/refugee» (Jews, Africans, Armenian, Palestinian), «imperial/colonial», «labour/service», «trade/business», «cultural/post-modern».

⁷ Les raisons de l'installation de ces Africains en Europe sont diverses (historiques, économiques, culturelles, professionnelles», GOMA-THETHET, E. Joachim, *Histoire des relations entre l'Afrique et sa diaspora*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 14.

⁸ RUSHDY, 2016, p. 37.

D'un point de vue géographique et démographique, Cette «diaspora noire» comprend, selon Goma-Thethet «*d'une part les populations d'ascendance africaine vivant aux Amériques (États-Unis, Canada, Amérique latine), au Moyen-Orient et d'autre part les Africains de l'émigration récente en Europe et ailleurs*»⁹.

L'appellation «diaspora noire» dont quelques linéaments sont ainsi présentés, n'a pas toujours été et n'est toujours pas employée pour désigner les Africains-Américains sans susciter certaines réserves tandis que son usage semble relever de l'évidence quand il s'agit des Africains francophones de l'Europe. Une controverse historique relative au lien qui unit les habitants du Nouveau monde à la terre d'origine est à relever à ce propos: à la thèse de l'inexistence de lien entre ces derniers et le continent africain s'oppose celle du maintien et de l'entretien de la relation avec cette terre d'origine.

La première rappelle la prise de position de sociologues noirs –dont Franklin Frazier¹⁰– face à la théorie de la continuité développée par Melville Herskovits que ces derniers considéraient comme «*un danger pour la cause même de leur peuple*»¹¹. Roger Bastide, souligne que «*l'esclavage, pour eux, a entièrement détruit la culture nègre, tout au moins aux États-Unis, pour ne laisser qu'un grand vide*»¹². Le *Middle passage*¹³, l'expérience de la traversée de l'Atlantique par les esclaves en partance pour le Nouveau Monde, qualifié de lieu de «mort sociale», par l'historien Orlando Patterson¹⁴, est, en effet, considéré comme l'espace-temps dans laquelle s'enracine une histoire nouvelle, celle du nouveau peuple en formation. Cette redéfinition de soi se prolonge dans une sorte de culture qui émerge des contraintes et des nouvelles réalités de la vie sociale dans les plantations où se retrouvent captifs ces hommes et femmes venus d'Afrique.

La prise de distance vis-à-vis de l'Afrique traduite par ces arguments historiques est corroborée par le l'expression qu'emploie le CODESRIA pour désigner la diaspora africaine: la «sixième sous-région africaine»¹⁵ semble, en effet, plus

⁹ GOMA-THETHET, 2012, p. 14.

¹⁰ Dans son ouvrage *The Negro in the United States*, New York, 1949.

¹¹ BASTIDE, 1996, p. 9.

¹² *Ibidem*, p. 9-10. Bastide poursuit: «Et quand ils parlent de l'assimilation du noir américain, ils ne parlent pas du passage de la culture africaine à la culture anglo-saxonne, mais du passage de la désorganisation, imposée par le Blanc, à une réorganisation du groupe nègre selon les modèles offerts par la société environnante», *Idem*.

¹³ Middle passage» est présenté dans *The Oxford Companion to African American Literature* comme «the common term for the transatlantic crossing of African captives to the Americas in the holds of slave ships», *The Oxford Companion to African American Literature*, William L. Andrews, Frances Smith Foster, Trudier Harris (editors), New York, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 579.

¹⁴ Cité par DUFOIX, 2003, p. 16.

¹⁵ «Le conseil pour la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) qui mène ses recherches sur la base de la répartition du continent en cinq zones sous régionales (Afrique du Nord, Afrique de l'Ouest, Afrique centrale, Afrique de l'Est et Afrique australe) a inscrit la diaspora africaine comme la sixième sous-région africaine», GOMA-THETHET, 2012, p. 15.

faire référence à la diaspora issue de l'émigration volontaire des Africains, qu'à tous les Noirs hors du continent africain¹⁶.

La thèse de la continuité entre la terre d'origine et celle de la nouvelle implantation des Africains-Américain est portée par Melville Herskovits qui soutient que «*le Noir a dû s'ajuster à un nouveau milieu, mais qu'il l'a toujours fait à travers sa propre mentalité et en réinterprétant l'Occident à travers l'Afrique*»¹⁷. On trouve un écho de cette position dans l'idée de double conscience développée par W.E.B. Dubois: [Le Noir Américain], écrit-il, *voudrait simplement qu'il soit possible à un homme d'être à la fois un Noir et un Américain*»¹⁸.

Par ailleurs, l'Histoire de la période post-esclavage à la période contemporaine, fournit des indices de la conservation de cette filiation. Des échanges humains, culturels, une collaboration politique entre les Africains et les Africains-Américains, s'effectuent, illustrant le critère selon lequel on peut parler de diaspora lorsqu'il y a «relations entre les noyaux de la diaspora et entre ces noyaux et le foyer de départ»¹⁹. Outre les exemples célèbres de Martin Delany²⁰ avec son slogan «back to Africa» et de Marcus Garvey qui prônait: «Africa for the Africans», nombreux sont les exemples d'Africains-Américains ayant envisagé ou réalisé le voyage à l'envers vers l'Afrique²¹. L'intérêt des Africains-Américain pour l'Afrique s'est également traduit par l'émergence du panafricanisme²² – dont deux des figures de proue sont Edward W. Blyden et W.E.B. Du Bois.

3. Une diaspora noire revisitée

Avec l'évolution du temps, s'est imposée la nécessité de réévaluer la notion de «diaspora» et par ricochet celle de «diaspora noire», et, dès lors, de dépasser les clivages précédemment exposés. A l'image du monde mouvant dans lequel nous vivons, la diaspora noire est désormais qualifiée de «*rhizomatic, in motion, and plural*»²³. Le paradigme de cette conception est développé par Paul Gilroy dans son livre: *L'Atlantique noire. Modernité et double conscience*²⁴. La diaspora noire

¹⁶ « Le Conseil pour la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) qui mène ses recherches sur la base de la répartition du continent en cinq zones sous régionales (Afrique du nord, Afrique de l'Ouest, Afrique centrale, Afrique de l'est et Afrique australe) a inscrit la diaspora africaine comme sixième sous-région africaine», *Ibidem*: p13.

¹⁷ BASTIDE, 1996, p. 9.

¹⁸ DU BOIS, 2007, pp. 11-12.

¹⁹ GEORGE, 1995, p. 6.

²⁰ «Martin Delany, adversaire de la colonisation qu'il avait stigmatisé dans ses écrits, arriva, en 1852, à la conclusion que la seule solution était l'émigration vers l'Afrique.»

²¹ On peut citer par exemple Alexander Crummell.

²² Le panafricanisme peut sembler s'opposer à l'idée de dispersion, de non attachement à une nation, que suppose le terme diaspora. Cependant, paradoxalement, le panafricanisme a joué un rôle important dans l'histoire de la diaspora noire. Voir nationalisme vs Diaspora Studies (DUBOIN, Corinne, et REYNAUD, Claudine, 2016, p. 15).

²³ DUBOIN; RAYNAUD, 2016, p. 16.

²⁴ GILROY, 2010.

qu'il nomme «*monde de l'Atlantique noire*» est caractérisée par «*l'instabilité et la mutabilité des identités, toujours inachevées, toujours réélaborées*»²⁵. À côté de la démarche de remise en question du contenu classique du terme de diaspora, on relève celle d'un autre auteur qui plutôt que de conserver la notion et de la redéfinir, propose le néologisme «*métaspora*» pour traduire la réévaluation de la réalité diasporique. C'est un terme qui pourrait aussi s'appliquer à la diaspora noire contemporaine et qui est, selon son auteur Joël des Rosiers²⁶: «*la perversion digitale de la nostalgie*».

Au regard de ses différentes conceptions et de sa fortune historique, la notion de «*diaspora noire*» telle qu'elle est incarnée dans le corpus de la présente étude apparaît comme un phénomène à mi-chemin entre la conception classique et la conception revisitée du terme, notamment celle de penseurs post-modernes tels que Paul Gilroy. C'est une diaspora qui se définit non seulement par ses origines africaines mais aussi par le changement constant qui ne peut manquer d'affecter certains aspects de son identité et de sa culture. Toutefois, conformément à la problématique du sujet, l'analyse littéraire prendra notamment en compte la caractéristique mélanique²⁷ qui dénote un lien de fait aux extractions africaines et qui corrobore la «*permanence*» du lien communautaire par-delà la dispersion, «*critère essentiel de toute diaspora*», selon l'anthropologue Christine Chivallon²⁸.

4. La diaspora noire à l'aune de la littérature: prévalence du critère ethnique²⁹

Le trait d'union de la diaspora noire dans le corpus est l'identité visible reliant les populations transnationales par une sorte de communauté de destin. L'approche

²⁵ *Ibidem*, p. 12.

²⁶ Son livre, DES ROSIERS, Joël, *Métaspora: Essai Sur les Patries Intimes*, Montréal, Editions Triptyque, 2013.

²⁷ Dans le présent contexte, le terme «noir» qui y fait référence, renvoie, de prime abord, à la pigmentation de la peau même s'il est clair que la carnation des Africains-Américains et des Africains n'est pas uniforme, encore moins de couleur noire. On relève, en effet, diverses nuances de couleur de peau au sein de ces populations. Il faut noter que l'intérêt porté ici à la couleur de peau s'explique par le fait que l'inscription de «l'identité [du Noir] dans le regard de l'Autre» se fait en fonction de ce que perçoit ce regard, (HALL, Stuart, *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris, éditions Amsterdam, 2013, p. 62). Néanmoins, cette approche du Noir par le visuel est, en réalité, sous-tendue par la valeur symbolique de l'appellation «noir» que Stuart Hall définit comme suit: «Le terme «Noir» [est] une catégorie historique, culturelle et politique. [L'employer, c'est aussi] créer une équivalence entre ce à quoi les gens ressemblent et leurs histoires» (*Ibidem*, p. 67). De la même manière, le terme «Blanc» employé ici renvoie non seulement à la carnation, mais aussi à une catégorie historiquement, culturellement, politiquement symbolique.

²⁸ CHIVALLON, 2006, p. 31.

²⁹ L'emploi de ce terme ici, s'explique pour reprendre à notre compte les mots de Colette Guillaumin, par «une distance volontairement prise par rapport au mot «race» dont le sens biologique ne laisse pas d'être désapprouvé». Le terme «ethnie», écrit Guillaumin Guillaumin, création de l'anthropologie culturelle [...] montre la puissance de l'impact de biologisant sur notre pensée sociale. [...] Il a représenté

par le phénotype qu'inspire cette identité peut sembler réductrice, comme l'écrit Caryl Phillips («*To view history from the narrow prism of pigmentation*»³⁰), et donne ici lieu à une description de rapports ethniques qui pourraient être considérés comme stéréotypés. Cependant, elle doit sa pertinence et son objectivité à la récurrence de la thématique autour de laquelle les ouvrages fictionnels du corpus tissent l'essentiel de la trame de leurs récits. Dans ces textes, la couleur de la peau est, en fait, représentée comme un des principaux facteurs déterminant la condition sociale des populations africaine-américaine et celle des Africains francophones vivant en Europe.

4.1. La carnation comme premier signalement

le principal «axe sémantique» qui signe la présence des personnages d'origine africaine dans le corpus est leur étiquette phénotypique et les conséquences de son développement. Les appellations qui leur sont attribuées, en marge de leurs noms et prénoms souvent relégués au second plan, ne font bien souvent référence qu'à la couleur de leur peau. Elles dépeignent des imaginaires marqués par l'idéologie raciale «historiquement construite» autour de l'invention des «races» qui, rappelons-le, «d'un point de vue biologique n'existent pas». Ces désignations sont les reflets de sociétés où les humains se pensent, s'évaluent encore à travers le prisme de la carnation. Qu'elle soit employée par les personnages blancs ou par les figures noires elles-mêmes, cette étiquette est un stigmate que ces derniers s'approprient révélant ainsi le paradoxe de leur posture. Que ce soit dans les textes du corpus écrits dans les années 70 ou 2000, on ne relève pas de nuances particulières dans les significations de ces appellations. «Noires»³¹, «Noire-de-peau»³², «sale Noir»³³, «noiraud»³⁴, «moricaud», «noiraude»³⁵, «couleur d'origine»³⁶, «Kala (Le charbon)»³⁷, etc., renvoient à l'étrangeté, au rejet, à l'idée de dévalorisation associés à cette particularité phénotypique. Si leur usage par les personnages blancs est généralement dépréciateur, l'emploi souvent spon-

une tentative d'échapper à l'impérialisme du sens qu'imposait le mot race. Il vient du mot grec [...] Ethnos, certes, n'implique dans la pensée grecque rien qui ressemble à la signification du terme race dans les pays occidentaux modernes. Mais le terme qui sert à le traduire désigne un faisceau de traits biologiques», GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Gallimard, 2002, p. 85.

³⁰ PHILLIPS, Caryl, *The Atlantic Sound*. London, Vintage, 2000, p. 178, cité par CLAVARON, Yves, «Hybridité et diaspora dans deux récits «Atlantiques»», in MOURA, Jean-Marc/PORRA, Véronique (eds.), *L'Atlantique littéraire. Perspectives théoriques sur la constitution d'un espace translinguistique*, Hildesheim, Zurich, New York, Georg Olms Verlag, 2015, p. 75.

³¹ Employé par le personnage blanc de Maureen Peal., MORRISON, Tony, 1994, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 73. Employé par des personnages noirs.

³³ BIYAOUA, 1996, p. 165. Employée par un personnage blanc

³⁴ *Ibidem*, Employée par un personnage blanc.

³⁵ MABANCKOU, 2009, p. 63.

³⁶ *Ibidem*, p. 62.

³⁷ BIYAOUA, 1996, p. 18.

tané qu'en font les personnages noirs traduit l'intériorisation de ce sens péjoratif. Assimilés à leur particularité visible, ces derniers sont identifiés comme des «Hommes de couleur», la pigmentation de leur peau n'étant pas celle de référence dans les sociétés où ils vivent. Ainsi s'explique ces propos de Maya Angelou dans le récit de son séjour en Afrique: «Nous étions des Noirs américains en Afrique de l'Ouest, où, pour la première fois de notre vie, la couleur de notre peau était considérée comme normale et naturelle»³⁸. Quant au personnage de Ken dans *Le baobab fou*, il prend conscience de sa carnation dans l'espace diasporique car celle-ci se «révèle» à elle par sa différence.

L'«étrangeté» de cette carnation n'est pas soulignée uniquement par les personnages d'origine africaine qui, comme l'écrit Frantz Fanon «[se découvrent] objet au milieu d'autres objets»³⁹. L'étonnement qu'elle peut provoquer chez l'Autre –surprise traduite par l'exclamation «Tiens, un nègre!» dont rend compte Fanon– trouve écho dans le roman de Biyaoula. À la vue du protagoniste Joseph Gakatuka, un enfant interloqué s'écrie: «Maman! Maman! Un monsieur tout noir»⁴⁰.

Déterminant le regard porté sur l'Autre, l'identification par la pigmentation va alors conditionner le lien social.

4.2. Une condition sociale tributaire de la racialisation du lien social

Dans l'espace diasporique que dépeint le corpus, le lien social de la population noire, en dehors des limites «communautaires», est quelquefois difficile à établir en raison du spectre du racisme. Ce terme est à entendre ici dans les deux sens que développe Colette Guillaumin⁴¹: positif au sens de «l'appréhension de l'étrangeté» de l'Autre et négatif se manifestant par «l'hostilité». Ici le racisme n'est pas à sens unique. À celui auquel est confrontée la population noire répond, par moments, un racisme à rebours, quand ces deux attitudes ne sont tout simplement pas supplantées par une sorte d'unanimité relative à l'impossibilité de tisser le lien social.

Le racisme comme découverte de l'Autre dans son étrangeté est dévoilé dans l'œuvre de Biyaoula par la reprise naïve de stéréotypes sur les Noirs, traduisant le formatage des imaginaires⁴². Ce racisme isole le protagoniste dans la mesure où le regard analytique porté sur ses origines maintient la distance «essentialisante» que la mise en présence des personnages noirs et blanc –dans un cadre familial et convivial favorable au rapprochement– visait à abolir.

³⁸ ANGELOU, 2011, p. 11.

³⁹ FANON, 1952, p. 88.

⁴⁰ BIYAOU LA, 1996, p. 169.

⁴¹ «Le racisme ne peut être lisible totalement qu'à un niveau susceptible de rendre de ces deux attitudes opposées. Ce pourrait être celui de l'appréhension de l'étrangeté, de la fascination ou de la polarisation de l'intérêt sur l'altérité d'une culture ou d'un groupe, l'hostilité n'étant qu'un second mouvement de cette polarisation.» *Ibidem*, p. 104.

⁴² Les beaux-parents du personnage de Joseph Gakatuka font allusion lors de sa visite chez eux «aux gens qui vient à plusieurs dans la même cahute [en Afrique]», supposent que «ça doit tout de même être agréable pour vous de vivre dans un pays civilisé», BIYAOU LA, 1996, p. 155.

La forme de racisme la plus développée dans le corpus est celle qui se manifeste comme hostilité. Elle peut prendre le visage pervers du racisme «positif», quand la perception de l'Autre ne dévoile pas simplement une curiosité fondée sur l'étrangeté de cet Autre, mais porte un réel jugement de valeur sur autrui. Dans ce cas de figure, les préjugés ne sont pas seulement naïvement exposés mais ils sont considérés comme des arguments véridiques au regard desquels doit être jugé l'Autre.

L'hostilité est aussi illustrée par le délit de faciès dont sont victimes les populations diasporiques noires. L'apparence de celles-ci est à l'image d'un masque qui cristallise les préjugés portés sur elles, comme en témoignent les expériences des personnages d'André Leclerc dans *Le chercheur d'Afrique*⁴³ et de Bonbon dans le texte de Paul Beatty. Le prologue du livre de Beatty s'ouvre ainsi: «C'est difficile à croire venant d'un Noir, mais je n'ai jamais rien volé. Jamais je n'ai triché sur ma déclaration d'impôts [...] Je n'ai jamais cambriolé de maison...»⁴⁴. Un détour par l'actualité politique permet d'illustrer également ce racisme: l'arrestation de l'éminent Universitaire noir de Harvard, Henry Louis Gates Jr., les propos racistes visant le président Obama⁴⁵, aux États-Unis, ou Christiane Taubira en France, sont des exemples évoqués par Mark Reid dans son analyse sur les concepts «post-racial» et «post-black». Cette réalité amène Reid, par ailleurs, à soutenir dans son article la thèse de l'utopisme des pensées «post-racial» et «post-black»⁴⁶. Face à ce racisme se développe un anti-racisme dont l'hostilité peut prendre les allures d'une violence fantasmée et réalisée comme dans *L'œil le plus bleu*⁴⁷.

On relève, par ailleurs, au sein de la population diasporique noire les séquelles de l'idéologie raciale ayant eu tendance à inférioriser le Noir.

⁴³ «A plusieurs reprises des chauffeurs ont ralenti, se sont arrêté à ma hauteur, m'ont dévisagé et ont redémarré sans un mot, avant que j'ai pu m'expliquer. [...] Celui qui finalement a accepté la course avait un accent étranger», LOPES, 1990, p. 160.

⁴⁴ BEATTY, 2015, p. 9.

⁴⁵ Mark Reid écrit: «The Obama presidency does not deny the existence of the residue of racism [...] This can also be seen in the Republican Party's verbal violence against Obama, when he won the 2008 and 2012 presidential elections», «The congressional representative's utterance and Crowley's arrest reveal how Obama's presidency and Gate's academic fame provide no shelter from the storm of racism in thought and deed Too many black Others remain outsiders regardless of their economic success, artist talent, and academic accomplishments. The scholar Gates, Sgt. Crowley, Congressman Wilson, and President Obama are inextricably interconnected to 'the fact of blackness' and the many indirect way to express it, as in Fanon's 'Dirty nigger', 'Look a Negro', and Wilson's 'You lie'». REID, Mark A., «Whose 'post-racial' 'post-black' is it? USA, France, Italy, and England, in DUBOIN, Corinne et RAYNAUD, Claudine, 2016, pp. 92 et 93.

DUBOIN et RAYNAUD évoquent à ce propos le «New Jim Crow» appliqué de nos jours à la société américaine en référence à la loi ségrégationniste dénommée 'Jim Crow'. *Ibidem*, p. 18.

⁴⁶ «I will show the obvious inconsistencies, at least in my view, of 'post-racial' and 'post-black' thinking when one witness the 'everyday' racial injustice that percolate and collide against the fortunate race-one, who reach the summit of their professional careers», REID, Mark A., *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷ Shirley Temple la poupée blanche «aux yeux bleus, aux cheveux blonds et à la peau rose» est violentée par la narratrice Claudia qui détruit ainsi symboliquement l'idéologie valorisant la «norme blanche».

4.3. Les sequelles de l'idéologie de la bipolarisation ethnique

Elles sont données à voir dans le corpus à travers la réévaluation de l'identité ethnique, celle-ci étant appréciée au miroir de l'autre couleur. L'ascendant exercé par le «symbolisme des couleurs»⁴⁸ sur les imaginaires se manifeste chez certains personnages d'origine africaine par le développement, sans doute inconscient, d'un racisme dirigé contre eux-mêmes, traduisant la réappropriation d'une hétéro-image paradoxalement dénoncée.

Dans *L'œil le plus bleu*⁴⁹, *L'impasse* et *Black Bazar*, en effet, le noir est associé à la laideur tandis que le blanc est synonyme de beauté. Cette conception conduit au rejet de cette peau noire – perçue comme un masque avilissant – et le refuge dans une illusion de la blancheur valorisante. Aussi, le leitmotiv d'une large frange de la communauté africaine dans *Black Bazar* et *L'impasse* est celui d'«embellir»⁵⁰ une peau noire qui lui paraît exécrable et dévalorisante⁵¹. Ainsi s'explique le fléau de la dépigmentation longuement décrit par Biyaoula et Mabanckou. Le déni de soi prend une forme schizophrénique dans *L'œil le plus bleu* où Pecola Breedlove «une petite fille noire qui voulait sortir de la fosse de sa négritude pour voir le monde avec des yeux bleus»⁵² éprouve une haine pour ses yeux noirs, une obsession qui la déconnecte de la réalité et la conduit à vivre dans une utopie où elle croit posséder les yeux bleus rêvés.

5. Conclusion

Au terme de la réflexion, on peut retenir que le trait d'union des membres de la diaspora noire est, pour reprendre le mot de Pap Ndiaye, «la condition noire». En dépit de la pertinence des approches culturalistes postmodernes et postcoloniales de la diaspora qui convergent généralement vers la remise en question du lien à l'origine et la mise en avant de la mouvance des identités, on ne peut faire l'impasse, sans se couper d'un pan de réalité, sur la signification que continue d'avoir ce lien à l'origine, notamment le lien biologique. Ainsi, la diaspora noire telle qu'elle est représentée par les romanciers du corpus s'avère une diaspora définie non seulement par cette filiation mais aussi une diaspora soumise à la dynamique de la mondialisation, placée sous le sceau de l'hybridité. Reste à espérer que sa condition évolue elle aussi dans le sens de «l'impermanence» qui selon Yves Clavaron est «le point commun entre hybridité et diaspora»⁵³.

⁴⁸ GILROY, 1993, p. 16.

⁴⁹ Les propos suivants de Maureen Peal la petite fille blanche de leur école appréciée de tous sont éloquentes à ce sujet: «Je suis mignonne! Vous êtes laides! Noires et laides et noires de peau. Moi, je suis mignonne», MORRISON, 1994, p. 81.

⁵⁰ BIYAOU LA, 1996, p. 84.

⁵¹ Confère, *L'impasse* et *Black Bazar*, respectivement aux pages 179 et 65; 128, pour ne citer que celles-là.

⁵² MORRISON, 1994, p. 185.

⁵³ CLAVARON, 2015, p. 66.

Bibliographie

- ANGELOU, Maya (2011). *Un billet d'avion pour l'Afrique*, Montréal, éditions Les Allusifs.
- BASTIDE, Roger (1996). *Les Amérique noires*, Paris, L'Harmattan.
- BEATTY, Paul (2015). *Moi contre les États-Unis d'Amérique*, Paris, Cambourakis.
- BIYAOUA, Daniel (1996). *L'impasse*, Paris, Présence Africaine.
- CHIVALLON, Christine (2004, 2006). *La diaspora noire des Amériques. Expérience et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS éditions, (la présente édition).
- COHEN, Robin (1997). *Global Diasporas: An introduction*. Seattle, University of Washington Press.
- DUFOIX, Stéphane (2003). *Les diasporas*, Paris, P.U.F., QSJ?
- DUBOIN, Corinne; RAYNAUD, Claudine (2016). *Diasporas, Cultures of Mobilities, «Race», 3. African American and the Black Diaspora*, Montpellier, PULM.
- GEORGE, Pierre (1995). «Géopolitique des minorités», in *Diasporas*, Michel BRUNEAU (coord.), Montpellier, GIP RECLUS.
- GILROY, Paul (1993, 2010). *L'Atlantique noire. Modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam.
- GOMA-THETHET, Joachim E. (2012). *Histoire des relations entre l'Afrique et sa diaspora*, Paris, L'Harmattan.
- HALL, Stuart (2013). *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris, éditions Amsterdam.
- LOPES, Henri (1990). *Le chercheur d'Afriques*, Paris, Seuil.
- MABANCKOU, Alain (2009). *Black Bazar*, Paris, Seuil.
- MORRISON, Toni (1994). *L'oeil le plus bleu*, Paris, Christian Bourgois éditeur.
- MOURA, Jean-Marc; PORRA, Véronique (eds.) (2015). *L'Atlantique littéraire. Perspectives théoriques sur la constitution d'un espace translinguistique*, Hildesheim, Zurich, New York, Georg Olms Verlag.
- NDIAYE, Pap (2008). *La condition noire. Essais sur une minorité française*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.

La problemática de retorno del migrante en *los poderes de la tempestad* de Donato Ndongo

MAÏMOUNA SANKHE

University of Ghana

TÉNON KONE

Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

En su obra titulada *Habiter la frontière*, la escritora de origen camerunés, Leonora Miano explica en los siguientes términos lo que según ella significa ser un africano hoy en día: « Être un africain, de nos jours, c'est être un hybride culturel. C'est habiter la frontière¹» [Ser un africano, hoy en día, significa ser un híbrido cultural. Es habitar en la frontera]. Si bien es cierto que las preocupaciones del autor de *Los poderes de la tempestad* pueden ser diferentes de las de la mayoría de sus homólogos francófonos o anglófonos, conviene reparar en los problemas identitarios planteados en la novela del guineoecuadoriano. La trama de la obra se ubica en la Guinea de Francisco Macías Nguema apodado el Tigre. La obra narra la historia de un abogado emigrado años atrás a España y que vuelve a Guinea Ecuatorial acompañado de su mujer e hija con la intención de instalarse allí y trabajar como abogado para el bien de los suyos.

Ya en el avión rumbo a Guinea Ecuatorial, el abogado empieza a preguntarse qué sería de él y de su mujer e hija: «cómo me recibirá mi familia, cómo me recibirán mi antiguos amigos, cómo me recibirán a mí²». El objetivo principal de este artículo es analizar el trasfondo de los problemas identitarios en la narrativa de la diáspora poniendo énfasis en *Los poderes de la tempestad* donde el desengaño del

¹ MIANO, 2012, p. 28.

² NDONGO, 1997, p. 10.

protagonista principal, su esposa española y su hija demuestra que el «retorno al país natal» no fue la solución ya que se enfrentó a una resistencia, a veces violenta, de parte de los suyos.

2. Los problemas de identidad

Desde el principio de la novela el protagonista asume que no es ni será la misma persona que antes. El contacto con la cultura española y sus estudios han hecho de él un hombre nuevo y diferente. Lo cual él mismo confirma nada más llegar al aeropuerto de su país donde le preguntan qué iba a hacer allí y le informan de que su mismo atuendo es un atuendo imperialista, por lo tanto prohibido en el país.

Según afirma Sayad:

L'idée de retour est intrinsèquement contenue dans la dénomination et dans l'idée même d'émigration et d'immigration. Le retour est bien naturellement le désir et le rêve de tous les immigrés, c'est pour eux recouvrer la vue, la lumière qui fait défaut à l'aveugle mais comme ce dernier, l'exilé sait que c'est une opération impossible³.

[La idea de retorno está intrínsecamente contenida en la denominación y la idea de migración. El retorno es naturalmente el deseo y el sueño de todos los migrantes, es para ellos recobrar la vista, la luz que falta al ciego pero, como este último, el migrante/exiliado sabe que es una operación [a veces] imposible].

Ya desde el aeropuerto el abogado de *Los poderes de la tempestad* empieza a sentirse como el otro extranjero o diferente. En realidad, la nostalgia no es el «mal de retorno» porque, una vez retornado, el migrante/exiliado puede descubrir que el retorno no es siempre la solución como bien afirma la narradora de *Le ventre de L'Atlantique* (2003) de la senegalesa Fatou Diome quien reconoce que se siente extranjera en todas partes:

Étrangère partout, je porte en moi un théâtre invisible, grouillant de fantômes. Seule la mémoire m'offre sa scène [...]. On revient, certes, mais on revient autre. Au retour, on cherche, mais on ne retrouve jamais ceux qu'on a quittés⁴. [Extranjera en todas partes, llevo conmigo un invisible teatro, que hormiguea de fantasmas. Solo la memoria me ofrece su escenario [...]. Se regresa, es cierto, pero se regresa diferente. Al volver, se busca, pero nunca se encuentra a aquellos a quienes se abandonó].

En el caso del abogado de *Los poderes de la tempestad*, el cambio es tan notable que se pregunta si tiene algo que ver con sus numerosos hermanos nacidos en su ausencia:

Me habían presentado a una serie de chicuelos, cinco o seis, diciéndome que eran mis hermanitos, pero no conocía a ninguno porque habían nacido después de mi huida de la tierra, y en verdad me preguntaba si tenía algo que ver con aquellos enanos cochambrosos de mocos colgantes que se relamían con la lengua y de llagas

³ SAYAD, 2006, p. 139.

⁴ DIOME, 2003, p. 227.

supurantes y hediondas sobre las que rondaban bandada de moscas, que me miraban pasmados y recelosos⁵.

Esta misma indiferencia o distancia mostró la protagonista de la novela de Diome cuando volvió de Francia para pasar unos días de vacaciones en su pueblo natal. Le costaba congeniar con las mujeres a quienes veía como inferiores y a quienes asociaba con el concepto de maternidad, cocina, sensualidad: «elles courent au sacrifice, sur l'autel de la maternité, à la gloire d'un dieu qui ne leur a donné que des ovaires pour justifier leur existence⁶» [corren hacia el sacrificio, en el altar de la maternidad, maternidad, a la gloria de un dios que solo les concedió ovarios para justificar su existencia].

El abogado al igual que Salie de *Le ventre de l'Atlantique*, se siente extranjero tanto en su Guinea Ecuatorial natal como en España donde emigró. Los padres de Ángeles no aprobaron su matrimonio. Tampoco lo hicieron los agentes de la administración con los que se topaba en los controles en su país. Es visto por estos e, incluso por sus amigos, como un extranjero «tú mismo ya eres blanco, ya no tienes nuestras costumbres y no te adaptarás⁷», le dice su primo Mbo quien le aconseja volver a España cuanto antes. El protagonista de *Los poderes de la tempestad* no entiende tal consejo porque siente que le hace falta su país, que le falta algo que no compensa la cómoda vida que lleva en España:

Te aseguro que tener mujer, una hija y ciertas comodidades no compensa la tremenda soledad del expatriado. No tengo complejos raciales, pero llevo trece años siendo negro en una sociedad de blancos en la que cada día tienes que demostrar que vales al menos tanto como el más listo de ellos⁸.

Con esta afirmación el abogado quiere insinuar los problemas de integración que tiene en Europa. Pero lo hace de una manera muy solapada sin que el lector pueda ver algún atisbo de crítica. En la novela de Diome en cambio, la narradora critica abiertamente el racismo en la sociedad francesa aunque deja bien claro que no quiere tener que elegir entre su tierra de acogida y su país natal porque los quiere por igual:

En Europe, mes frères, vous êtes d'abord noirs, accessoirement citoyens, définitivement étrangers, et ça, ce n'est pas écrit dans la Constitution, mais certains le lisent sur votre peau⁹.

[En Europa, hermanos míos, de entrada sois negros, en segundo lugar ciudadanos, definitivamente extranjeros, y eso no está escrito en la Constitución, pero algunos lo leen en vuestra piel].

En su tierra, los familiares y amigos del abogado de *Los poderes de la tempestad* comparan la comodidad de Madrid, de su piso en el barrio la Concepción

⁵ NDONGO, 1997, p. 187.

⁶ DIOME, 2003, p. 185.

⁷ NDONGO, 1997, p. 72.

⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹ DIOME, 2003, p. 176.

con la «mierda de vida» en Malabo «que ni siquiera nos dejan vivir». Por lo tanto, no entienden que el abogado lo haya dejado todo para regresar a una Guinea Ecuatorial donde reina la miseria. Pero a él no le llenaban las comodidades materiales de Madrid, en su vida le faltaba algo y ese algo no podía encontrarlo en España sino en su tierra natal: «me faltaba el complemento de mi vida, vivir en mi tierra, con los míos¹⁰».

No podía imaginar que su país estaba en tan difícil situación hasta tal punto de no poder ni encontrar una botella de whisky. En España echa de menos a su país y en su país echa de menos a España: «hubiera pagado un dineral por un whisky escocés bien servido en un corto vaso de cristal de Arqués [...]»¹¹. El abogado echa la culpa de su desengaño al desconocimiento de la situación de su país antes de decidir volver. Y esta falta de conocimiento de la situación se debe a que Guinea Ecuatorial es «materia reservada en España de la que nadie habla¹²».

Cabe recordar que los que habían abandonado el país bajo la dictadura de Macías Nguema eran considerados automáticamente como «subversivos», enemigos del régimen y de la patria, y por lo tanto, podían ser condenados y fusilados si se les encontraba en Guinea Ecuatorial. Con el Golpe de Libertad (llevado por ObiangNguema en 1979), retornaron a Guinea Ecuatorial muchos exiliados, incluso Donato Ndongo, pero fueron decepcionados por la evidente hostilidad de sus compatriotas que no habían conseguido partir durante la era macista. Su antipatía hacia estos «fugitivos retornados» era palpable. En este contexto surgió la apelación «donativo» que se atribuía con mucho desprecio, en los años 1980-1981, a todos los exiliados retornados a Guinea Ecuatorial. Se les asimilaba con unos oportunistas y aprovechados que habían abandonado al país cuando la sangrienta dictadura y que regresaban ahora masivamente para aprovecharse de las donaciones de la comunidad internacional. Todo parecía indicar entonces que la población local tenía un doble sentimiento de profunda vejación y de envidia para con los «fugitivos retornados». Por una parte, la población que había sufrido la dura dictadura de Macías no había recibido tanto interés de parte de la comunidad internacional como el que recibieron los recién llegados.

La historia del abogado es seguramente un pretexto para criticar la situación en la que se encontraba Guinea Ecuatorial a los pocos años de conseguir su independencia de España. La portada de la edición de 2014 de *Los poderes de la tempestad* es muy sugerente dado que se ve a un grupo de hombres en una especie de cadena que gira y donde, en una de las esquinas, espera el tigre con la boca abierta y preparado para comérselos de uno en uno. El pesimismo del autor, que se nota a través del *miserablismo*, recobra fuerza en esta imagen del tigre que representa al presidente de aquel entonces, Macías Nguema, apodado el Tigre.

¹⁰ NDONGO, 1997, p. 110.

¹¹ *Ibidem*, p. 114.

¹² *Ibidem*, pp.120-121.

Con el fin de denunciar un régimen que hunde el país y a sus habitantes en la miseria total, el narrador de *Los Poderes de la tempestad* usa el *miserablismo* en su evocación de su tierra. En su artículo «Afrique(s)-sur-Seine: autour de la notion de «migritude», Jacques Chevrier habla del uso de *miserablismo* en la evocación de África por parte de algunos escritores de la *migritude*. Este *miserablismo* consiste en evocar la podredumbre, lo asqueroso, la suciedad, etc. Es un aspecto muy común en *Los poderes de la tempestad* donde la descripción de la pobreza, las inmundicias y la mugre acapara gran parte de las escenas de la obra:

Esas bebidas populares de fabricación casera nada higiénica que trasegaban a todas horas el primo Bee y el primo Mbo y Adjaba y todo el mundo como si fueran agua, que olían tan mal y que se almacenaban en enormes toneles de plástico negro o de metal oxidado, cubiertos de moscas y de trozos de cortezas y de mil suciedades que tanto asco te daban, y se rellenaban en garraiones y botellas de cristal todo mugrientos, y cómo pueden meter semejante brebaje en el cuerpo y en estos vasos tan sucios que las mujeres vendedoras se limitaban a remojar en un balde de aguas negras después de rascarse el sobaco¹³.

La realidad que describe es tan cruda que añora de alguna manera el pasado colonial. Insiste en lo limpio y próspero que era Malabo antes de la Independencia. Todo lo conseguido durante la época colonial ahora convertido en vertederos de inmundicias.

3. La figura de Ángeles

La descripción de este áspero y crudo mundo choca con la ternura y la suavidad con las que el narrador describe a su ángel de la guarda, su mujer española, Ángeles. Sólo con su nombre, Ángeles, se vislumbra la esperanza que representa su mujer para él. Ángeles, como indica su nombre, es su ángel de la guarda. La elección del nombre Ángeles no es pura casualidad. En la obra su mujer encarna la serenidad, sabiduría, previsión, elevación, lo celestial, y, sobre todo, la protección. Cuando Ángeles volvía a España el abogado presentía la desgracia que le ocurriría en ausencia de su protectora: «noté como si la suerte que me había protegido desde siempre estuviera abandonándome poquito a poco¹⁴». Premonición o no, la suerte del abogado cambió radicalmente una vez separado de su mujer, su ángel de la guarda. Fue arrestado, torturado, humillado y violado antes de poder escapar a la costa camerunesa de Limbe con la ayuda de un miliciano y de otro preso.

Y soñé. La figura sugerente de Ángeles, pobre Ángeles mía, se me presentó envuelta en la bruma, destellante con el aura de la ilusión, sonriente, beatífica: no desfallezcas, amor, aún no está todo perdido, tienes que vivir para mí y para nuestros hijos, aquellos que aún deben venir, y para Rut, que crecerá al amparo de nuestro amor, como siempre

¹³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁴ *Ibidem*, p. 235.

hemos deseado. Y me alargaba sus blanquísimos, alabastrinos brazos desnudos para elevarme del duro y frío suelo tapizado de excrementos resecos, y mi cuerpo levitaba raudamente hacia ella, hacia su regazo tranquilizador, mi único refugio en el mundo¹⁵.

La equiparación de su mujer Ángeles con un ángel es evidente en este pasaje. Usa palabras como bruma, destellante, aura, ilusión beatífica, blanquísimos, elevar, levitar que pertenecen o hacen pensar en ángeles o seres celestiales.

Esta manera de tratar la figura de Ángeles en la novela es una continuación de su alegato del mestizaje tanto racial como cultural. El tío del abogado da las gracias a los que le han permitido ver el vaticinio del bisabuelo del abogado quien había profetizado tal mestizaje: «de mi sangre nacerán blancos y entonces serán vencidos¹⁶»:

Abandonaste voluntariamente tu identidad, tu nombre, ¿recuerdas?, para abrazar la causa de la reconciliación de la Humanidad, de las razas, de las culturas, de las sinrazones de los demás, y aquí estaba el resultado: tu negra mano asida con firmeza, casi violencia, a los blanquísimos dedos de Ángeles, y, entre los dos, los rizos coronados por un lazo de terciopelo azul del fruto de tus experiencias: Rut¹⁷.

Una actitud que choca frontalmente con la actitud de los agentes del aeropuerto de Malabo quienes rechazan todo lo que viene de España. Pero también se evidencia la hipocresía de los que prohíben al pueblo usar los productos provenientes de España mientras que lo usan ellos mismos.

Sin embargo, queda evidente que la aportación del abogado en este mestizaje redentor es casi nula:

¿Cómo no recordar el asombro entusiasta y agitado de Ángeles al aprender a descifrar el alma del jazz, y, sobre todo, ante los blues de Bessie Smith o de la inolvidable Billie Holiday o de Memphis Slim o de John Lee Hooker, mi principal aportación a su cultura musical, la única contribución verdaderamente enriquecedora del socio negro a nuestra sociedad matrimonial?¹⁸

Esta pregunta que formula el narrador nos hace pensar en los viejos tiempos en los que en América Latina se pensaba que la aportación del negro en la cultura latinoamericana era nula y las élites políticas y culturales se esforzaban en esconder la herencia cultural africana.

4. España como solución definitiva y añoranza del pasado colonial

España constituye, sí o sí la salvación del protagonista y, por ende, del pueblo guineoecuadoriano. La única esperanza de solución al problema que sufre el país es el regresar a España y luchar desde allí denunciando las injusticias que se come-

¹⁵ *Ibidem*, pp. 306-307.

¹⁶ *Ibidem*, p. 208.

¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹⁸ *Ibidem*, p. 270.

ten en su país. En la novela no se plantea la idea de luchar desde dentro porque los negros se han vuelto «cobardes» comparados con el pueblo español que supo luchar en su tiempo para conseguir su libertad:

El pueblo guineano jamás saldrá de la opresión mientras siga soportándolo todo sin la más mínima protesta (...). ¿Resignación cristiana, cobardía innata? ¿Era culpa del sistema colonial, colonial y fascista, y del catolicismo que os impusieron a machamartillo, sin un resquicio para la reflexión, sin posibilidad de raciocino? ¿Apenas un siglo de dominación extranjera os había convertido en seres amorfos, egoístas hasta la insensibilidad, envidiosos y mezquinos, sin conciencia solidaria? ¿O era consustancial con la cosmogonía africana esa inhibición constante de los deberes sociales, incapaces de asumir un esfuerzo colectivo? ¿Qué nos pasa, qué nos pasa?¹⁹.

Su odio a los que considera como acólitos del presidente de Guinea Ecuatorial es tan fuerte que el protagonista muestra una clara añoranza al colonialismo español: «el padre Perfecto siempre andaba asegurando que el negro si no es ingrato, ladrón y mentiroso no es negro²⁰» y aun así habla de «la irreprochable dialéctica del padre Perfecto». Para confirmar las palabras del padre Perfecto cuyo nombre es significativo, el narrador añade: «el negro aborrece la felicidad del prójimo y recurre a cualquier medicina para dañarte o matarte²¹».

El protagonista se hace un montón de preguntas sobre las razones por las que los guineoecuatorianos y, por ende, los africanos se comportan de esta manera, eludiendo sus deberes y echándole la culpa siempre al colonialismo. En sus preguntas se vislumbra una gran similitud con otros escritores de la diáspora quienes como Alain Mabanckou en *Le sanglot de l'homme noir* (2012) critican la cobardía de los africanos.

5. Conclusiones

En su obra *Heterocósmica ficción y mundos posibles*, Lubomir Doležel discrepa firmemente de la doctrina de la mimesis que afirma que «las ficciones son imitaciones o representaciones del mundo verdadero, o de la vida real²²». Sin embargo, Doležel reconoce al mismo tiempo la relación estrecha que hay entre la realidad y la ficción: «la ficción trabaja con materiales extraídos de la realidad²³». La ficción, al mismo tiempo, influye en nuestra representación y comprensión de la realidad. Si partimos de la premisa que la vida y la obra de un autor son estrechamente vinculadas, no será difícil advertir que para Donato Ndongo-Bidyogo la literatura desempeña un papel de concienciación. Donato Ndongo nació el 12 de diciembre de 1950 en Niefang (Guinea Ecuatorial) y vive hoy exiliado en Murcia

¹⁹ *Ibidem*, pp. 180-181.

²⁰ *Ibidem*, p. 124.

²¹ *Ibidem*, p. 216.

²² DOLEŽEL, 1999, p. 10.

²³ *Ibidem*, p. 11.

(España). Es uno de los escritores más destacados de la literatura de Guinea Ecuatorial. *Los poderes de la tempestad* representa una dura crítica de los caciques del régimen anterior directa o indirectamente asociados a las exacciones bajo Macías quienes tenían miedo del retorno de personas susceptibles de exigir cuentas a los responsables de los crímenes bajo Macías Nguema (porque muchos de los que gobernaron con Macías se encontraban en el nuevo gobierno). Todo eso explica la frustración y el malestar que sintieron los exiliados, retornados al principio del régimen de Obiang Nguema, en su propio país. Se sentían excluidos ya que se les negaban sus derechos de ciudadanía tal como le ocurrió al abogado de la novela. Mientras que esperaban una acogida mucho más abierta, simpática o calurosa, fueron rechazados y humillados. El resultado inmediato fue la decepción, el desánimo y, por supuesto, una nueva migración, un nuevo exilio como el abogado de *Los poderes de la tempestad*. Esta situación fue favorecida por el doble lenguaje del poder que oscilaba/oscila entre declaraciones de buena voluntad para con los migrantes/exiliados y medidas ambiguas para evitar su retorno.

Todo parece indicar que el verdadero protagonista de *Los poderes de la tempestad* al fin y al cabo es este «sujeto cultural» colectivo. Es el relato de la *biografía colectiva* del pueblo de Guinea Ecuatorial bajo la larga dictadura (1969-1979) de Macías Nguema. El dispositivo instalado en el aeropuerto está para provocar un efecto psicológico a los que llegan desde fuera: intimidarles, infundirles suficiente miedo para que no se atrevan ni a criticar la política totalitaria del dictador, o, para los más atrevidos, para que no atenten contra la vida de las autoridades quienes se sienten y se saben en peligro constante.

Ulrich Beck afirma: «Qui n'a pas de sentiment national est froid comme neige. Sa morale est celle du déracinement, la trahison de l'origine est élevée au rang de principe moral²⁴» [El que no tiene sentimiento nacional es frío como la nieve. Su moral es la del desarraigo, la traición del origen es elevada al rango de principio moral]. Por eso, nos preguntamos si, en el caso de la Guinea Ecuatorial descrita por Donato Ndongo, es posible realizar hoy en día este nuevo sueño de retorno al «país natal». Dado que, según Bidima Jean-Godefroy:

Aujourd'hui, par le concept de Nations et son adjuvant le patriotisme, le racisme revient à la mode. On n'accuse plus l'autre d'être inférieur ou pervers, on accuse l'autre de ne pas être assez nationaliste, ou moins patriote²⁵. [En nuestros días, por el concepto de Naciones y su adyuvante el patriotismo, el racismo se vuelve a poner de moda. Ya no se acusa al otro de inferior o de perverso, se le acusa de no ser bastante nacionalista o de ser menos patriota].

Podemos decir que a través de *Los poderes de tempestad* nos damos cuenta de que los migrantes/exiliados guineoecuatorialianos experimentaron en carne propia el rigor de esta cita de Bidima. En una palabra, *Los poderes de la tempestad* es una novela pesimista dado que recrea una Guinea Ecuatorial dura, violenta y sin

²⁴ BECK, 2003, p. 509.

²⁵ BIDIMA, 2009, p. 134.

esperanza y donde la única solución al problema del abogado y, por ende, de los guineoecuatorianos es irse a la ex metrópoli, España. No se vislumbra ninguna solución desde dentro.

Bibliografía

- BECK, Ulrich (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris, Aubier, p. 509.
- BIDIMA, Jean-Godefroy (2009). «Rationalisations et neo-racismes: l'espace publique démocratique et ses dénégations». In LAVOU ZOUNGBO, Victorien, y MARTY, Marlène (eds.), *Imaginaire racial et projections identitaires. Collection d'Etudes*. Perpignan, PUP, p. 134.
- CHEVRIER, Jacques (2004). «Afrique(s)-sur-Seine: autour de la notion de 'migritude'». *Notre librairie: Revue des littératures du Sud*. Paris, n.ºs155-156, pp. 96-100.
- DIOME, Fatou (2003). *Le ventre de l'Atlantique*. Paris, Editions Anne Carrière. [*En un lugar del Atlántico*. Barcelona, Lumen, 2004. Traducción de Manuel Serrat Crespo].
- DOLEZEL, Lubomir (1999). *Heterocósmica ficción y mundos posibles*. Madrid, Arco Libros.
- MABANCKOU, Alain (2012). *Le sanglot de l'homme noir*. Paris, Fayard.
- MIANO, Leonora (2012). *Habiter la frontière*. Paris, L'Arche.
- NDONGO-BIDYOGO, Donato (1997). *Los poderes de la tempestad*. Madrid, Morandi.
- NDONGO-BIDYOGO, Donato (2014). *Los poderes de la tempestad*. Madrid, Assata Ediciones.
- SAYAD, Abdelmalek (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Paris, Editions Raisons d'agir.

Retrato y autorretrato del inmigrante negroafricano en *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie: de las formas de infravaloración a los procesos de autoafirmación

ANICET CHRISTIAN DONFACK SOUNNA
Université de Maroua

1. Introducción

La problemática migratoria y su reflejo en la literatura son los ejes en que se fundamenta esta comunicación. En ella, analizamos los estereotipos relacionados con la representación y la autorrepresentación del inmigrante negroafricano en la novela *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie. La trama de esta novela se ubica en tres continentes (África, Europa y América), y relata con bastantes detalles las peripecias de dos jóvenes nigerianos, Ifemelu y Obinze en su búsqueda de mejores condiciones de vida. La nigeriana nos ofrece un relato a la vez profundo e irónico sobre la condición del inmigrante africano; es la saga de unos individuos marginados en Estados Unidos que buscan un espacio propio entre el mundo de los blancos dominantes y el universo afroamericano donde la lucha por la afirmación de uno supone la superación de los estereotipos establecidos por la sociedad. En sus peripecias, la protagonista principal tiene que enfrentarse a un obstáculo fundamental: el color negro de su piel y su sexo.

Para este análisis, planteamos la problemática del éxito o de la integración del inmigrante en la sociedad estadounidense. En otros términos, ¿Qué imagen se ha atribuido al negro y cómo se representa en la sociedad estadounidense?, ¿Cuáles son los estereotipos inherentes a su representación? y ¿Cuáles son las estrategias discursivas de autoafirmación del negro en la sociedad? Apoyándonos en la teoría de las representaciones sociales desarrolladas por Denise Jodelet¹

¹ JODELET, 1994.

y Henri Pageaux² articulamos nuestros análisis en tres grandes momentos. En primera instancia, analizaremos la trayectoria vital del inmigrante negroafricano en Estados Unidos los estereotipos inherentes a su representación y autorrepresentación, los mecanismos de construcción de la identidad del sujeto migrante y las estrategias discursivas de su autoafirmación en Estados Unidos. Asimismo, exploraremos la cuestión del mito del retorno del inmigrante a la patria que se presenta aquí como una forma de reencuentro con sí mismo. Interesa saber finalmente lo que significa ser un inmigrante negro en una sociedad «blanca y negra» y cómo se crea una identidad al margen de los dictados de la sociedad y sus prejuicios.

2. De Lagos a Princeton: en busca del sueño americano

En este apartado queremos describir brevemente la trayectoria vital del protagonista inmigrante en la novela de Chimamanda. Este protagonismo se ve encarnado en las figuras de dos jóvenes, Obinze y, en gran medida, Ifemelu. En realidad, la novela arranca con el periplo que tiene que realizar Ifemelu, la protagonista principal, para trenzarse antes de efectuar su viaje de retorno a Nigeria después de llevar quince años en Estados Unidos. En su recorrido ha tenido que desempeñar múltiples oficios; se ha sentido discriminada por ser negra, ha rozado de nuevo el amor y ha sentido un deseo urgente de volver a su país. La narración es en gran parte un recuerdo, o mejor una analepsis –en términos de Genette³– de la vida de Ifemelu. La autora nos narra el recorrido vital de dos individuos que deciden marcharse de Nigeria para buscar una mejor vida. Estamos en los años noventa, y la dictadura política vigente en el país deja pocas oportunidades de emergencia para el presente, y menos todavía para el futuro.

El sueño americano aquí no equivale a la búsqueda de mejores condiciones de vida, ya que no emigran buscando medios para la subsistencia. Más bien, tiene que ver con idea de prosperar y tener más aberturas: emigran para realizar estudios en Estados Unidos, lo que se perfila como la meta que les proporcionará un porvenir. El chico, Obinze, no logra obtener el visado para Estados Unidos y, por otros medios, obtiene un visado para Inglaterra donde le espera una frustrante aventura. Ifemelu llega a viajar para Estados Unidos, donde tendrá unos inicios difíciles. La principal dificultad siendo el color de su piel, un elemento natural que le llama la atención a la protagonista cuando llega a Estados Unidos. Lo recuerda en una conversación que tiene con una mujer estadounidense: «Yo vengo de un país donde la raza no era motivo de conflicto; no pensaba en mí como negra, y me convertí en negra precisamente cuando llegué a Estados Unidos»⁴. A partir de esta observación, vuelca el curso de su vida. Su periplo en Estados Unidos será un

² PAGEAUX DANIEL, 1984.

³ GENETTE, 1972.

⁴ ADICHIE, 2013, p. 367.

rosario de situaciones tanto frustrantes como alegres, hasta que consiga triunfar como bloguera, con un blog sobre las cuestiones de raza en el país más democrático y liberal del mundo.

3. Los estereotipos denigrantes y autodenigrantes

Americanah es un excelente análisis de cómo se comporta (o cómo la fuerzan a comportarse) una persona africana y negra que emigra y cómo es percibida por sus propios compatriotas emigrantes a su vez y por los nativos estadounidenses. Esta situación potencia que nazcan clichés entre el endogrupo y el (los) exogrupo(s).

A lo largo del relato, la narradora nos ofrece muchas estrategias de representación del negro por el blanco. Una de ellas se destaca en cómo el uso de la lengua (la lengua oficial más precisamente) es una potente herramienta de identificación y de categorización de los individuos en una sociedad. Ifemelu sufre una frustración durante su encuentro con la señora Cristina Tomás, la encargada del registro de los nuevos estudiantes. Después de esta primera humillación, la voz narradora nos confiesa que Ifemelu, «a pesar de haber hablado inglés toda su vida, en las semanas posteriores a medida que se imponía el frío del otoño, empezó a ejercitar el acento norteamericano»⁵. El hecho de adquirir acento norteamericano aparece entonces como un mecanismo de autodefensa para la protagonista que no quiere dejarse victimizar y lucha para no ser apartada de la sociedad.

En el imaginario de la sociedad estadounidense, se ha creado una imagen globalizante del negro, que nace de lo que Chimamanda Ngozi Adichie llamaba en una videoconferencia «la historia única, la historia definitiva»⁶, y está al origen de todo tipo de estereotipos. Estos estereotipos, como señala Homi Bhabha constituyen uno de los rasgos importantes del discurso colonial, que es «su dependencia del concepto de fijeza –entendida como signo de la diferencia cultural, histórica y racial– en la construcción ideológica de la otredad»⁷. En *Americanah*, la narradora nos explica que los negros son iguales y considerados todos al mismo título por los blancos. A modo de ilustración, valga este comentario que hace la narradora, que por su interés encontramos idóneo citar aunque sea un poco extenso:

A mis compañeros negros no estadounidenses: en Estados Unidos sois negros, muchachos (...) Queridos negros no estadounidenses, cuando tomáis la decisión de venir a Estados Unidos, os convertís en negros. Basta ya de discusiones. Basta de decir soy jamaicano o soy ghanés. A Estados Unidos le es indiferente. ¿Qué más da si no eráis «negros» en vuestro país?⁸

Aunque no hayamos recogido toda la cita, a causa de las limitaciones que nos impone este trabajo, digamos en líneas generales que estos son una interesan-

⁵ *Ibidem*, p. 125.

⁶ ADICHIE, 2012.

⁷ BHABHA, 1994, p. 91.

⁸ ADICHIE, 2013, p. 209.

te muestra de los estereotipos que se relacionan con la persona del negro. Poco importa la procedencia, cuando los negros se encuentran en la sociedad estadounidense, son asimilados y agrupados bajo el signo de lo negro, lo inferior, la pobreza. En una palabra, encarnan los antivalores del grupo que tiene el poder, de los blancos. En estas condiciones, ser el Otro en un país que no es suyo implica, por parte del inmigrante, asumir toda una serie de epítetos que nos impone el grupo dominante. La idea en realidad, no es que permanezcáis vosotros mismos, más bien, que os volváis lo que quiere el grupo dominante. Bastante peor todavía, es el hecho de que ni siquiera el negro, sobre todo inmigrante, tiene derecho a quejarse de su situación. No solo padece todo tipo de injusticias, sino también su persona y su voz han sido acalladas por la historia oficial. Si hace abiertamente algún tipo de comentario sobre el racismo ambiente, se da una situación de racismo inverso, porque como recuerda la narradora, «el panorama del negro estadounidense viene a ser como cuando pasas en la cárcel muchos años injustamente y de pronto te ponen en libertad, pero no te dan billete para el autobús; ah, y encima tú y el tío que te metió en la cárcel ahora sois automáticamente iguales»⁹.

El recelo hacia el negro se extiende a todos los sectores de la vida estadounidense, hasta medios sensible como la salud, donde especialistas de enfermedades precisas prefieren ejercer en medios donde hay más blancos. El caso se da con Olga la rusa, una joven médica que se especializa en dermatología. Como en su ciudad la mayoría de sus pacientes son negros, opina que «las enfermedades de la piel presentan un aspecto distinto en la piel negra y sabe que no acabará ejerciendo en una zona de negros, así que quiere irse a un sitio donde los pacientes sean blancos»¹⁰. Es más, las relaciones entre blancos y negros y viceversa, pueden funcionar sin problema en cuanto se desarrollen secretamente. En otro comentario, la narradora aparte de reconocer que su llegada a Estados Unidos le abrió los ojos sobre el color de su piel subraya que «Cuando eres negro en Estados Unidos y te enamoras de una persona blanca, la raza no importa mientras estáis los dos juntos y a solas, porque estáis únicamente vosotros y vuestro amor. Pero cuanto salís a la calle, la raza sí importa»¹¹.

En general, si la imagen del negro es peyorativa en la sociedad estadounidense, la de la mujer negra inmigrante es bastante peor todavía. Padece una doble marginación: la de su condición de mujer negra y la de su condición de inmigrante. Al principio del relato, cuando Ifemelu se incorpora a la cola de espera en una parada de taxis, espera que el taxista que tome no sea nigeriano, porque si oye su acento nigeriano, señala la narradora, «o bien mostraría un agresivo interés en contarle que tenía un doctorado, que el taxi era un segundo empleo, o bien conduciría en silencio consumido por la humillación. En la escala de las relaciones raciales, si es verdad que los blancos son «naturalmente» superiores a los negros,

⁹ *Ibidem*, p. 333.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 267.

entre los negros, se da otra jerarquización. En efecto, el negro estadounidense manifiesta un complejo de superioridad frente al negro inmigrante. En *Americanah*, se puede ver esto cuando la prima de Ranyinudo, amigo de Obinze, «solicitó un visado pero le fue denegado en la embajada por un negro estadounidense que, según contó ella, estaba resfriado y tenía más interés en sonarse que en examinar su documentación»¹².

4. Hacia la autoafirmación del negro: el pelo afro como símbolo identitario

Anteriormente, aludíamos a la doble marginación de que es objeto las mujeres inmigrante negra en los Estados Unidos. Para superar estos estereotipos, se valen de un elemento en principio trivial: su pelo negro. El pelo «afro» es un elemento que caracteriza y da identidad de negritud. Alisarlo es neutralizar esa identidad, es trascenderla y neutralizar la raza; es el camino de la inclusión y de la posibilidad de éxito. Vamos a analizar cómo la mujer negra recupera su identidad y se autoafirma al margen de las líneas de conducta impuesta por la sociedad en la que vive. Tomamos el término identidad aquí en el sentido que le da Bryan Turner, cuando afirma que «tener una identidad personal como individuo separado es tener una cierta coherencia y continuidad desde el punto de vista tanto del yo como de los otros»¹³.

En las acciones iniciales de la novela, se sigue la trayectoria de Ifemelu que va a trenzarse para volver a Nigeria, una decisión que ella ha tomado hace muy poco. La escena de la peluquería cobra importancia, puesto que ocupa prácticamente en la mitad de la trama, dotando al cabello de vida y, de alguna forma, convirtiéndolo en protagonista de la acción. Se debe recordar, con Saiz Mingo que «en las sociedades poscoloniales, en las que entran en juego cuestiones de raza, el pelo puede vehicular toda una serie de estrategias identitarias que van desde la multiculturalidad a la aculturación, pasando por supuestas interculturalidades»¹⁴. El cabello aquí se erige como un elemento con un fuerte poder simbólico y un instrumento de resistencia identitaria, como parece explicar Korbena Mercer, al hablar del pelo negro en los siguientes términos: «all black hairstyles are political in that they each articulate responses to the panoply of historical forces which have invested this element of ethnic signifier with both social and symbolic meaning and significance»¹⁵. Cuando en Estados Unidos Ifemelu decide adoptar los patrones culturales como el alisado obligatorio del cabello, esto aparece para ella como una traición de sus orígenes. Es una nueva etapa en la vida de la protagonista: adoptar los patrones establecidos por la sociedad en un intento de ingreso en el mundo laboral

¹² *Ibidem*, pp. 93-94.

¹³ TURNER, 1989, p. 89.

¹⁴ SAIZ MINGO, 2015, pp. 123-129.

¹⁵ MERCER, 2000, pp. 119.

estadounidense. Esta traición, Ifemelu parece padecer las consecuencias tras la mezcla de varios productos que le acarean un dolor, al principio de trenzas y luego de la cabeza y del cuerpo¹⁶.

Todos los intentos por mejorar su imagen en solitario, ungüentos, aceites y texturizador son en vano. En realidad, su pelo acababa por vincularla a un sector de la sociedad estadounidense, donde son tan frecuentes los estereotipos y las taxonomías y, como señala la autora, mujeres de pelo corto como el suyo tenían un nombre para eso: AUM, Afro Ultra Mini¹⁷. Ese pelo se convierte en el motor que desencadena una serie de complicidades para compartir remedios, empatías y críticas.

A partir de este momento, se nota la reconexión de la protagonista con los orígenes, con sus raíces. Aunque su nuevo modelo genera interpretaciones más diversas entre sus compañeras de trabajo, que van de significados políticos, al cambio de orientación sexual, el nuevo desafío de Ifemelu es destapar la ignorancia que uniformiza las identidades en la que se apoya el sistema establecido. Para ello, utiliza como instrumento un elemento trivial: el Pelo afro natural. Este cambio de estilo provoca incompreensión en su entorno, a lo cual responde diciendo: «cuando tienes el pelo natural de una negra, la gente cree que te has ‘hecho’ algo en el pelo. En realidad, las que llevan afros y rastas son las que no se han hecho nada en el pelo»¹⁸. Desde este momento, se opone categóricamente a pelos artificiales. Al desnudar su discurso de toda interpretación simplista, al mismo tiempo, lo dota de una intensa carga ideológica. Aboga por el *Nappy*¹⁹, y manifiesta su punto de vista en estos términos: «Mi pelo natural es crespo, y lo llevo en trenzas cosidas o sueltas o me lo dejo en afro. No, no es una cuestión política [...] Simplemente, no quiero alisadores en mi pelo: ya hay sustancias cancerígenas en mi vida más que suficientes»²⁰. El pelo afro en este sentido se vuelve un signo de lucha identitaria, un símbolo de rebeldía contra el discurso oficial del exogrupo blanco.

La vuelta a Nigeria será la vuelta a las raíces, donde el simbolismo del afro pierde su relevancia. Cuando le llama Curt, uno de sus amores en Estados Unidos, pregunta si sigue con los blogs sobre la raza y ella contesta: «no sobre la vida. Aquí la raza no tiene gancho, la verdad. Tengo la sensación de que dejé de ser negra nada más apearme del avión en lagos»²¹. Las cuestiones raciales desaparecen,

¹⁶ ADICHIE, 2013, p. 192.

¹⁷ *Ibidem*, p. 201.

¹⁸ *Ibidem*, p. 274.

¹⁹ La palabra *nappy* se forma de dos acrónimos, «natural» y «happy». Hace referencia al «natural hair movement» que consistía, para las mujeres negras en dejar su cabello crespo en un intento de ostentación de su africanidad. Durante los tiempos de la esclavitud, este concepto tenía una connotación puramente negativa, pues se relacionaba con la idea de lo feo y lo anticonformista. Sin embargo, a partir de los años 2000, en Estados Unidos, en África y en Francia, las mujeres negras utilizan este elemento antes trivial como elemento fundamental de reivindicación de su identidad negra y de su africanidad.

²⁰ ADICHIE, 2013, p. 274.

²¹ *Ibidem*, p. 429.

reducen a diferencias étnicas. La lucha en este espacio se hace al revés; se trata de peinarse al estilo occidental que aparece como el modelo que hay que adoptar. La narradora lo describe con la misma carga de humor que salpica todo el relato.

5. Palabras finales

Chimamanda Ngozi Adichie a través del relato de su novela *Americanah* hace una radiografía de las principales etapas transculturales de la vida de Ifemelu, desde la pacífica coexistencia multiétnica de Nigeria, pasando por su aculturación, en un primer momento con el abandono de las raíces en un intento de ingresar en el circuito laboral estadounidense, y la reafirmación identitaria a través de la exaltación del pelo afro natural en el espacio transnacional estadounidense. La joven escritora nigeriana encarna la «otra mirada» y, desde un punto de vista femenino, pone en tela de juicio los mecanismos de control identitario establecidos por la sociedad estadounidense contra los exogrupos (inmigrantes) y el negro en particular. Levanta su voz contra lo que llama la historia única, abriendo sino una brecha de verdad sobre las realidades de la tan ansiada tierra de libertad y felicidad que representa Estados Unidos en el imaginario africano. Para ella, cuando rechazamos la única historia, cuando nos damos cuenta de que nunca hay una sola historia sobre ningún lugar, recuperamos una suerte de paraíso». El paraíso aquí equivaldría a la convivencia y la aceptación mutua entre grupos culturales, dejando de lado la cuestión de raza que no es nada más que un fenotipo.

Bibliografía

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2013). *Americanah*, London, Random House. Epub.
- 2012. Video conferencia, TED, entertainment, Disponible en línea, <https://youtube/71CUvZM0DUM> (consultada el 26 de abril de 2017).
- BHABHA, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- GENETTE, Gérard (1972). *Figure III*. Paris, Seuil.
- JODELET, Denise (1994). *Les représentations sociales*. Paris, PUF.
- LEEUEWEN, Van (1996). «The representation of social actors» en *Text and Practices: Reading in critical discourse analysis*. CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa, y MALCOLM, Coulthard (eds). Londres: Routledge, pp. 32-70.
- (2000). «Black Hair/Style Politics» En *Black British Culture and Society: A Text-Reader*. London: Routledge, pp. 111-121.
- PAGEAUX DANIEL, Henry (1984). *Recherche sur l'imagologie: de l'histoire culturelle à la poétique*. Paris III, Sorbonne nouvelle.
- TAJFEL, Henry (1984). «Intergroup relations, social myths and social justice in social psychology». En TAJFEL, Henry (ed.). *The social Dimension*, Cambridge University Press: Cambridge; pp. 695-715.

***Behold the dreamers*, de Imbolo Mbue, o la crónica de las ilusiones y desilusiones del inmigrante africano en Estados Unidos**

CÉCILE CAROLLINE EVENG
Université de Maroua

1. Introducción

Después de la Trata negrera que supuso la deportación de millones de africanos a América, siguió la inmigración masiva de los mismos en busca de mejores condiciones de vida, porque «los flujos migratorios del Sur al Norte tienen motivaciones históricas, culturales, y socioeconómicas¹». Estados Unidos, al igual que algunos países europeos, es con su desarrollo económico uno de los destinos predilectos de muchos africanos ilusionados con un lugar que consideran como paraíso terrenal; de ahí la «occidentoidolatría²», y en este contexto, el sueño americano. Estos desplazamientos de africanos tienen «un efecto push and pull»³. En otras palabras, los países de origen y las familias son los que generalmente empujan a esos africanos a emigrar. Corroborando con lo que precede, Iris Pugnaire Sáez piensa que:

Son diversas las causas compartidas por los países del África Subsahariana que impulsan a sus habitantes a intentar llegar, mediante cualquier forma posible. Entre estas causas comunes cabe señalar, a gran escala, la inestabilidad política y social, que crea y arrastra conflictos y guerras internas, la mala situación económica, que dificulta la financiación y los ingresos, el paro, el subempleo o la falta de expectativas profesionales para los jóvenes⁴.

¹ DONFACK, 2013, p. 3.

² Admiración excesiva enajenada hacia el mundo occidental.

³ CARBONELLI, 1995, p. 17.

⁴ PUGNAIRE, 2015, p. 1.

Los países receptores atraen al inmigrante africano a través de las publicidades y proyecciones de la vida de estrellas del cine o sea, «life like the ones in those movies»⁵. La autora alude a las fotografías llenas de alegría que envían los africanos que viven en Estados Unidos. Estas imágenes, publicidades y telereales hacen pensar que Estados Unidos es un Edén, puesto que «Every picture [...] was a portrait of bliss [...] happiness»⁶. Y son precisamente esas imágenes las que crean el sueño americano percibido por Kanellos como «la creencia de que los inmigrantes vinieron a encontrar una vida mejor de la que gozaban en la patria, incluyendo una mejor cultura»⁷. Hoy, este sueño es realizable gracias a la lotería americana. En efecto, muchos inmigrantes africanos emprenden el viaje legalmente. Otros, sin otras alternativas, optan por la clandestinidad pasando por rutas, por barcos o por avión⁸. Hablando precisamente de esta migración ilegal, Iris Pugnairé Sáez explica que «la migración por embarcación no es la única forma de efectuar la migración ilegal; destacan comúnmente los viajes en avión. Se han realizado estimaciones en las que la entrada a Europa por barco sólo ocupa un 10% del flujo de migración irregular total, aunque sí son los viajes marítimos los que han registrado más muertes»⁹.

Este artículo destaca las ilusiones y desilusiones del inmigrante negro africano atrapado entre ostracismo, discriminación racial y dificultades de integración social en los EE.UU. El trabajo descansa primero en las ilusiones del personaje inmigrante negroafricano del corpus, luego en las desilusiones del mismo y por último en los mecanismos de desintegración del sujeto negroafricano en la sociedad estadounidense.

2. Las ilusiones del sujeto inmigrante negroafricano

Las ilusiones son falsas representaciones de la realidad. Según Gisele Kleidermacher¹⁰ «son representaciones sociales construidas a base de un ideal de modernización, urbanización y comodidades». Las ilusiones son esquemas de percepciones que han sido interiorizadas por el individuo. De ahí, la declaración de Jende como que «everyone wants to come to America»¹¹.

La migretud¹² hacia Estados Unidos tiene como catalizadores el sueño americano, la occidentoidolatría o el mito de El dorado que motivan a los africanos a emprender el viaje a pesar de los riesgos. Estados Unidos representa

⁵ IMBOLO, 2016, p. 312.

⁶ *Ibidem*, p. 312.

⁷ KANELLOS, 2002, p. 23.

⁸ En realidad se viaja por avión con un visado pero unos suelen viajar por este medio valiéndose de documentación e identidades falsificadas.

⁹ *Ibidem*, 2015, p. 1.

¹⁰ KLEIDERMACHER, 2016, p. 95- 104.

¹¹ *Ibidem*, 2016, p. 39.

¹² Los movimientos migratorios de los negros hacia el occidente.

el paraíso, el único lugar de realizaciones personales donde «wonders shall never end»¹³. Para Jende –quien abandonó su oficio en Limbe (Suroeste de Camerún)–, era cuestión de irse a todo precio. Por eso, tuvo que hacer algunos sacrificios y mentir. Los inmigrantes africanos fantasean y se basan en los clichés e imágenes dorados de la vida fácil que ven en las películas y en las redes sociales. EE.UU. o el allí simboliza la riqueza rápida, el progreso y el desarrollo mientras que África o el aquí representa el infierno, la pobreza y la miseria. Para el protagonista, Camerún es un lugar donde no hay posibilidad de cambiar de clase social. Resalta que:

To become somebody, you have to be born somebody first. You do not come from a family with money, forget it. You do not come from a family with a name, forget it. That is just how it is, sir. Someone like me, what can ever become in a country like Cameroon? I came from nothing. No name. No money. My father is a poor man. Cameroon has nothing¹⁴.

El inmigrante de *Behold the dreamers* se trasladó a New York City gracias a la ayuda de su primo. Aparece como un pobre inmigrante «en búsqueda de nuevos espacios económicos vitales»¹⁵. Según Jende, viajar era la única opción para tener «pockets full of dollars and photos of a happy life»¹⁶.

Inmigrar a los Estados Unidos era la solución sobre todo porque ya había emigrado su primo Winston quien «won the green card lottery»¹⁷. Según Winston, Estados Unidos era el paraíso de hecho, él es precisamente quien le pagó el billete de avión a Jende para que se fuera y realizara su «dream [...] all kinds of dreams»¹⁸. A través del personaje del primo, Imbolo Mbue muestra el rol de los familiares en la inmigración. Estos últimos galvanizan a los que quedan en el país gracias a las fotografías con «nice house with nice car». Y gracias a las imágenes y comentarios elogiosos de Winston, América era «synonymous with hapiness»¹⁹.

En efecto, los tres primeros años fueron agradables. Limbe era desde entonces «some faraway town»²⁰. Gracias a su permiso de trabajar temporalmente (EAD)²¹, el protagonista pudo ejercer pequeños trabajos; lo que le permitió ahorrar y organizar su boda con Neni. Estados Unidos era el lugar propicio para mejorar sus condiciones y Jende se decía «I can become a respectable man»²². Jende pudo alejar a su familia de algunos problemas existenciales básicos gra-

¹³ *Ibidem*, 2016, p. 16.

¹⁴ *Ibidem*, 2016, p. 40.

¹⁵ GÓMEZ, 2008, p. 42.

¹⁶ *Ibidem*, 2016, p. 19.

¹⁷ *Ibidem*, 2016, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, 2016, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, 2016, p. 312.

²⁰ *Ibidem*, 2016, p. 13.

²¹ EAD: Employment Authorization Document.

²² *Ibidem*, 2016, p. 39.

cias a su nuevo trabajo de chofer del señor Clark Edward de la sociedad Lehman Brothers del Wall Street. Cobraba «thirty-five thousand»²³ y pudo ayudar a los familiares en Camerún «i send my father in law a nice transfer through Western Unión»²⁴. Ayudar a la familia es una deuda moral por parte del inmigrante africano ya que los familiares están convencidos de que hacerse rico en occidente y sobre todo en Estados Unidos es muy fácil.

3. La desilusión del sujeto inmigrante negroafricano

Los problemas de Jende empezaron cuando tuvo que contactar a Bubakar Said, un abogado experto en los casos de inmigración africana. Bubakar le aconsejó que inventara una historia para convencer a los del servicio de inmigración. Desgraciadamente, la estratagema no funcionó: «you told me that the woman was very satisfied»²⁵. Jende esperaba la respuesta de la inmigración ansiosamente. Se instaló el miedo en su vida: «this means that I have to leave America?». El terror de dejar el país acogedor era patente en el hogar y cuando llegó la noticia, «Jende could not move»²⁶. De repente, todo cambió para Jende. La oficina de la inmigración estadounidense no reanudó su EAD. Los sueños y las aspiraciones empezaron a derrumbarse. Iba dándose cuenta de que todo era encandiles; su mirada cambiaba progresivamente ante las dificultades que iba encontrando en la sociedad estadounidense y confesó: «I don't like what my life has become in this country»²⁷. Estas dificultades ni siquiera aparecían en las fotografías enviadas por los amigos y familiares emigrados, de ahí, esta reacción amarga de Neni su esposa: «How she had been sold the stupid nonsense about America being the greatest country in the world... America is not all that; this country is full of lies and people who like to hear lies. This country no longer has room for people like us»²⁸.

El verdadero miedo del inmigrante que piensa en el retorno es la mirada de los que están en África y esperan que el hijo o el hermano regresen rico. Esta aprensión es patente en *Behold* cuando Neni pregunta «how are all those people in town going to look at us?»²⁹ En efecto, Neni no soporta la idea de que la gente en Limbe piense que «America don pass them»³⁰. Imbolo Mbue pone de relieve otra vertiente de la inmigración muchos trasladados, aunque vivan en la miseria, no llegan a realizar el viaje de retorno. Regresar sin fortuna es confesar su incapacidad. Neni la esposa de Jende buscó todas las posibilidades para que

²³ *Ibidem*, 2016, p. 16.

²⁴ *Ibidem*, 2016, p. 43.

²⁵ *Ibidem*, 2016, p. 39.

²⁶ *Ibidem*, 2016, p. 59.

²⁷ *Ibidem*, 2016, p. 306.

²⁸ *Ibidem*, 2016, p. 332.

²⁹ *Ibidem*, 2016, p. 316.

³⁰ *Ibidem*, 2016, p. 316.

sus hijos y ella quedarán en Estados Unidos. Hasta pensó en la posibilidad de pasar en adopción a sus hijos a una pareja de homosexuales porque «he and his boyfriend, they want to adopt very much». Lo más importante para Neni era que su hijo se convirtiera en «a citizen by being adopted by an American couple»³¹.

Entre tanto Jende se despertó de su sueño americano: «i won't live my life in the hope that someday i will magically become happy. I refuse to!»³². Estados Unidos no era el país de las maravillas que veía en las fotografías y las películas: «all this stress for what»³³? Tampoco era el paraíso y ya no le gustaba vivir «thinking too much about how i'm going to feel»³⁴.

4. Los mecanismos de desintegración del inmigrante negroafricano como sujeto poscolonial

Imbolo Mbue como muchas otras escritoras afro³⁵ pone de relieve los mecanismos de desintegración social y cultural en sus obras. En esta obra se trata en concreto de la discriminación racial y de la marginación social. El inmigrante negroafricano, sujeto postcolonial, debe a veces enfrentarse a una «gestion douloureuse de la race»; lo que expone «la question de l'identité raciale dans l'expérience de la migration»³⁶ del joven inmigrante que intenta realizarse en un mundo globalizado.

Ante la represión, el rechazo y la xenofobia de la sociedad occidental, el africano desencanta. Los documentos legales son un sésamo para el inmigrante porque garantizan el cambio social ya que permiten trabajar. Sin embargo, ser ciudadano estadounidense no es factible puesto que obtener documentos legales no es evidente y tenerlos no basta como confiesa Jende diciendo que «having papers in this country is not everything»³⁷. El servicio de inmigración estadounidense no facilita la obtención de papeles a los inmigrantes africanos. La presión del gobierno, la falta de asistencia de los amigos, y el miedo hicieron de Jende un ser frustrado. La idea de vivir en el miedo era insostenible; razón por la que optó por la «Voluntary departure»³⁸ para que cesaran las tribulaciones con los funcionarios de la inmigración estadounidense. Ahora, «I'm ready to back

³¹ *Ibidem*, 2016, p. 327.

³² *Ibidem*, 2016, p. 333

³³ PEASE, 2016, p. 322.

³⁴ PEASE, 2016, p. 328.

³⁵ *Le ventre de l'Atlantique* (2003) de Fatou Diome, *Americanah* (2013) de Chimamanda Ngozi Adichie, *Assèze l, Africaine* de Calixthe Beyala (1994) o *Je vous souhaite la pluie* de Elizabeth Tsoungui (2006).

³⁶ MOUDILENO, 2006, p. 133.

³⁷ *Ibidem*, 2016, p. 307.

³⁸ *Ibidem*, 2016, p. 336.

home»³⁹ declara desamparado el protagonista. La aplicación de salida voluntaria o «voluntary departure»⁴⁰ es una alternativa que muestra el no querer integrar al inmigrante.

5. Conclusiones

El sujeto inmigrante negroafricano es ante todo un sujeto poscolonial que todavía tiene que «decolonise his mind»⁴¹. Es decir, sacar de su mente esas ideas que lo ven todo con el color de rosa cuando se trata del occidente para construir y desarrollar su continente. Homi Bhabha habla de «la importancia crucial para los pueblos subordinados de afirmar sus tradiciones culturales»⁴². La lección más sobresaliente de *Behold the dreamers* es que el paraíso a veces está muy cerca y que no se debe salir de su país porque el éxito en Estados Unidos no está garantizado. El sueño americano es una utopía y la integración de unos no es obvia, pues abarca a algunos países más que a otros. En definitiva, «returning to Limbe»⁴³ queda la solución más honrada para Jende y su familia, ya que una vez en «home»⁴⁴ (382), el protagonista decidió montar su «Jonga enterprises»⁴⁵ creando así su Edén. *Behold the dreamers* acaba siendo una apología del retorno.

Bibliografía

- BHABHA, Homi (1994). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- BLANCO, Cristina (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- COLLAZOS, Óscar (1993). *Las trampas del exilio*. Bogotá: planeta.
- DONFACK, Sounna Anicet (2013). *La tensión binaria espacio-temporal en la literatura de inmigración: caso de Lucas Guevara de Alirio Díaz Guerra y voyage entre ciel et terre de Grégoire Nguédi: aproximación sociocrítica*: Université de Maroua (tesina inédita).
- FRANCESCO, Carbonelli (1995). *Inmigración: Diversidad cultural, desigualdad social y educación*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- GISELE, Kleidermacher (2016). «De la ilusión al desencanto, senegaleses en Buenos Aires y la construcción de representación respecto a su migración». *Revista Runa*, pp. 89-104.

³⁹ *Ibidem*, 2016, p. 305.

⁴⁰ *Ibidem*, 2016, p. 336.

⁴¹ Leense *Decolonising the mind* de Ngugi wa Thiong'o (1986).

⁴² BHABHA, 1994, p. 26.

⁴³ *Ibidem*, 2016, p. 315.

⁴⁴ *Ibidem*, 2016, p. 382.

⁴⁵ *Ibidem*, 2016, p. 351.

- IMBOLO, Mbue (2016). *Behold the dreamers*. NewYork: Random House.
- IRIS, Pugnaire Saez (2015). La migración ilegal África-Europa. Disponible en línea, en www.africafundacion.org (consultada el 21 de enero de 2018).
- LILIANA, Ramírez (2008). *El sujeto migrante en la narrativa colombiana contemporánea*. Bogotá. Cuadernos de literatura. pp. 29-24.
- MOUDILENO, Lydie (2006). *Parades postcoloniales: la fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris: Editions Karthala.
- NGOZI, Adichie Chimamanda (2013). *Americanah* Random House.
- NGUGI, Wa Thiong'o (1986). *Decolonising the mind*: Heinemann.
- NICOLÁS, Kanellos (2003). *Hispanic Literature of the United States. A Comprehensive Reference*, Connecticut: Greenwood Press.

**IDENTIDADES IMAGINADAS /
IDENTITÉS IMAGINÉES**

La mise a mort d'un roi: enjeux racial et politique liés a la figure de Pelé au Brésil

ALAIN PASCAL KALY

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

1. Introduction

Je commencerai par remercier mes collègues et amis Victorien Lavou et Jean-Arsène Yao qui m'ont invité au colloque. Ne pouvant pas effectuer le voyage, mon ami Lavou a eu la gentillesse de présenter mon papier mais aussi sa lecture attentive a permis de percevoir qu'il y a des «Pelé» dans plusieurs parties du monde mais aussi dans d'autres sports. Lavou je te remercie de nouveau.

La victoire lors de la Coupe du Monde de football au Mexique en 1970 a transformé définitivement le Brésil en puissance universelle du football-art en même temps qu'elle a érigé Edson Arantes Nascimento, plus connu sous le nom de Pelé, en Roi incontestable du football. Ce que d'aucuns se plaisent dorénavant à désigner comme le génie du football brésilien devint alors la Bible footballistique du monde grâce à la télévision qui véhicule les prestations presque- acrobatiques lors des Coupes du Monde de 1982 et 1988. Lors de ces deux éditions, le pays a perdu les deux coupes cependant sous l'encadrement principal de Telé Santana. Néanmoins, le Brésil donna au monde des leçons d'une pratique cadencée et synchronisée du football-spectacle. Au Brésil, le foot est sorti de la condition d'un sport physique à un sport artistique du fait de la «science» du positionnement du joueur en possession du ballon et de la passe millimétrée qu'il se doit de faire au partenaire le mieux placé sur le terrain. C'est aussi presque'uniquement dans ce sport que le Noir parvient à réaliser, pour un certain temps, son universalité intégrale, surtout en dehors du Brésil. C'est en jouant au foot de haut niveau qu'il lui est permis de mettre en pratique ses capacités rationnelles qui ne se limitent pas aux stéréotypies tenaces de son pays qui l'assignent aux métiers subalternes de

force mais aussi à la musique. Il est permis cependant de se demander si le champ constitué du sport, en général, et en particulier celui du football, échappe à cette stéréotypification qui conjoint de multiples facettes au point que l'on pourrait le comparer à une hydre à mille têtes.

Ma réflexion portera principalement sur la façon dont les autorités gouvernementales du Parti des Travailleurs (PT) –un parti de gauche– ont réussi à quelques semaines du coup d'envoi de la Coupe du Monde à assassiner politiquement et médiatiquement Pelé mais aussi à le remettre à sa place de nègre dans la société brésilienne jetant son fils en prison pour trafic de drogue et de blanchissement d'argent. Cet assassinat médiatique de Pelé ne serait-il pas en soi aussi la matérialisation; indépendamment du parti politique et de son idéologie; d'une survivance sophistiquée de l'épine dorsale des relations esclavagistes transformant le nègre en éternel être dépendant et nécessaire d'une éternelle permission de son Seigneur Blanc pour bouger, parler, manger, exprimer et entreprendre un projet le concernant? Mais comment cet assassinat médiatique et politique du Roi nègre au Brésil a pu passer inaperçu aussi bien au Brésil qu'à l'international, notamment en Afrique où l'équipe nationale de football brésilien fait l'objet d'une identification passionnée? Il fut un temps où les surnoms du footeux en herbe du «continent noir» empruntaient aux noms de certaines vedettes brésiennes. Pelé emportant bien entendu la palme d'or.

2. Le nègre arantes nascimento ou le mythe Pelé

Pelé a été le joueur le plus prodigieux, le plus mythique du monde, le plus bankable comme on dit de nos jours. A ce titre, sa figure est aussi la plus utilisée idéologiquement et politiquement par différents régimes politiques brésiliens (les journaux de 1970 montrent Pelé brandissant la coupe du monde aux côtés du président militaire Emílio Garrastazu Médici qui gouverna le pays en main de fer de 1969 à 1974) pour vendre ou enjoliver l'image du pays. Cependant, il a été et continue d'être le plus controversé et le plus «timide» par rapport aux luttes des noirs contre le racisme, la marginalisation, l'oppression et les préjugés raciaux aussi bien au plan interne qu'externe. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Pelé, tout comme la majorité des afro-brésiliens est victime d'un processus sophistiqué cimenté noué autour de la Peur. La peur d'être ignoré, humilié, d'être oublié, ne pas apparaître au centre de la «photo», ne plus être invité à faire des publicités ou à donner des interviews semblent faire partie de sa préoccupation quotidienne. Le culte de sa propre personne est en réalité inversement proportionnel à la peur qui l'habite d'être traité comme un nègre. C'est-à-dire, et suivant en cela certaines analyses pertinentes de Professeur Lavou, comme un sous-être par essence, un sauvage, un immoral, un arriéré, un idiot qui en outre méconnaît les bienfaits du christianisme tant il demeure englué dans un infantilisme doublé d'un primitivisme structurant et affligeant¹.

¹ LAVOU, 2007

La peur incorporée ou internalisée en tant qu'habitus, qui plus est dans le contexte post esclavagiste et colonial est l'une des principales et redoutables armes de l'oppression. Cette peur introjectée bloque toute possibilité de faire de l'humanité et de l'humanisme le principal socle d'un système réellement démocratique. Point n'est besoin de rappeler que la culture de la peur, aussi bien en Europe, en Amériques, Caraïbes qu'en Afrique, occupe une très large part dans les enseignements aussi bien religieux que laïques, dans les interactions sociales quotidiennes, dans les pratiques de conjuration de sortilèges maléfiques ou au contraire dans celles destinées à attirer à soi et à perpétuer certains privilèges, indûment obtenus ou au prix de compromissions politiques et éthiques des fois lourdes de conséquences. La culture de la peur implique automatiquement une colonisation mentale, émotionnelle, psychique et psychologique. Tout le corps et la psyché n'est que peur, complexe d'infériorité et honte de son corps et doute de ses capacités rationnelles.

L'ignorance ou le peu de cas que Pelé a accordé, jusqu'à ce jour, aux mouvements sociaux noirs ne pourrait être à mon avis appréhender en dehors de sa propre lutte interne contre les identités imposées, fixées et fixes et surtout de la peur qu'on lui a très tôt inculquée à la maison, notamment par la blessure narcissique consécutive à l'interdiction formelle qui lui était faite par son père de gagner la vie grâce au football.

Cela dit, «la race des célébrités» comme aime à se définir Pelé (2006) est-elle libre des enjeux raciaux et politiques comme semble l'accréditer le propre Pelé? Jusqu'où va sa liberté de manœuvre, en tant qu'humain et citoyen, éternellement terrifié par la couleur de sa peau qui aux yeux des gens est non seulement une représentation matérialisée de la pauvreté, de la carence rationnelle et intellectuelle, morale mais aussi le signe manifeste d'une humanité de troisième catégorie? Une «race célèbre» pourtant constamment hantée par la dévaluation ontologique au point de privilégier une cohorte d'amitiés presque exclusivement constituées de blanches et de blancs quand elle n'est pas obsédée par l'idée d'épouser plus blanche que soi de préférence une actrice des feuilletons de la télévision Globo. Ces membres peuvent-ils vraiment jouir pleinement dans un pays comme le Brésil où le rapport à l'altérité reste problématique? Une altérité radicale constituée de caboclos, des pauvres hères des favelas (en majorité peuplées de Noirs), de petits blancs, de paysans sans terre, des prostitués, femmes ou hommes, des domestiques dont les services sont pourtant indispensables voire vitales pour le «soi» outre que leur possession marque une claire distinction sociale.

S'il est vrai que ce panorama général peut être diffracté différemment selon les Etats composant la fédération brésilienne, selon les agglomérations et les luttes citoyennes et de revendication identitaire qui s'y déploient activement, il n'en demeure pas moins vrai que le constat qui le structure largement ratifiés par des témoignages et des études sociologiques sérieuses et reconnues² demeure incontestable tant il s'agit d'une structuration de longue durée.

² KHEISHA-KHAN, 2013; KALY, 2005, 2013, 2016, 2017.

Ceci étant, l'élection emblématique de Luiz Ignácio da Silva (Lula), du Parti des Travailleurs (PT) à la Présidence de la République du Brésil en 2002, et les objectifs politiques, et socioculturels qu'il s'est fixé ont provoqué une drastique reconfiguration des cartes de la diplomatie culturelle et sportive mondiale. Ainsi, dans le but de remettre le Brésil au centre des instances dirigeantes du sport mondial, on fit appel de nouveau aux services de Pelé. Ce dernier fut de la sorte logiquement constitué en arme fatale du Brésil dans sa volonté farouche d'organiser deux événements planétaires, à savoir la Coupe du Monde de 2014 mais aussi les Jeux Olympiques de Rio de Janeiro 2016. Manifestement, le seul charisme (pourtant immense) du Président Lula n'était pas de nature à emporter les votations en faveur du Brésil lancé dans une quête de respectabilité internationale. De l'avis de nombre d'observateurs et d'analystes (Pelé a été nommé officiellement l'ambassadeur des Jeux Olympiques de Rio 2016 lors des Jeux de Péquin de 2008. Il y faisait la propagande de la candidature de Rio2016) Pelé a ainsi été l'un des personnages sportifs les plus décisifs dans la conquête de l'organisation des deux événements sportifs dont il a été question précédemment. Pour mieux marquer sa *brésilianité*, Pelé tout comme le président Lula, Sérgio Cabral Filho gouverneur de l'Etat de Rio de Janeiro et Carlos Arthur Nuzman le président du Comité Olympique Brésilien (COB)³ portaient des cravates aux couleurs du drapeau du pays. Après la proclamation des résultats définitifs, Pelé fut l'autorité brésilienne qui publiquement pleura le plus.

Cependant, au Brésil Pelé est et reste un nègre. Rien à voir avec la fière affirmation désormais archi connue du Nègre fondamental d'Aimé Césaire. Pelé assorti à la négraille qu'on pourrait «rouer de coups et tuer à n'importe quel moment sans avoir de compte à rendre à personne» pour citer Aimé Césaire; une négraille qui retournera irrémédiablement à l'invisibilité et à l'oubli dès qu'on n'a plus besoin d'elle.

3. Le football: nouvelle arme de *blanchitude* & classes sociales

Il y avait une fille, la première que j'étais vraiment amoureux, mais son père a intervenu: il est venu un jour à notre école l'a agressée violemment parce que seulement elle causait avec moi.

–Que fais-tu avec ce sale nègre? – il criait. Ce fut la première fois, je crois, que j'eus un contact direct avec le racisme, et ça a été vraiment choquant. Ma copine était une blanche, cependant il ne m'était jamais arrivé de penser que quelqu'un pourrait être dérangé par cela – ou avec moi. Quand le père de la fille a tordu son bras et l'obligeant à plier ses genoux, j'étais tellement étourdi que je ne parvenais pas à bouger. Tout le monde assistait à la bastonnade, et moi je n'ai rien pu faire. J'ai couru jusqu'à chez moi et j'ai pleuré jusqu'à ne plus en pouvoir. Depuis ce jour, elle ne m'a plus adressé la parole⁴.

³ Sergio Cabral et le président du Comité Olympique Brésilien sont en prison pour détournement de fonds publics.

⁴ PELE, 2006, p. 65.

Mon long séjour au Brésil, où j'ai étudié partiellement et ou actuellement j'exerce comme Professeur d'histoire et des cultures africaines au Département d'histoire à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (URRRJ) m'a permis de me rendre compte d'une farouche guerre non déclarée (ce que les usaméricains appelleraient cyniquement une guerre de basse intensité) visant à maintenir psychologiquement, émotionnellement, moralement et mentalement le Noir à la marge de la rationalité, de la réflexion articulée et complexe. On comprend alors que l'une des grandes et principales luttes des étudiants (es) noirs (es) dans les universités au Brésil tourne encore autour de ces supposés «Vérités Scientifiques» au sujet incapacités rationnelles des Noir-e-s. Davantage encore lorsqu'elles/ils sont Africain.e.s. Professeur Lavou a pu bien le mesurer par la fascination morbide qu'il a suscitée lorsque je l'ai invité il y a quelques années déjà à donner un séminaire autour des représentations des bateaux négriers dans les productions symboliques en Amériques/Caraïbes.

La fascination en question suscitée montre à l'évidence que tout le corps de l'étudiant (e) noir et sa tête ne transpirent que la peur, le doute et l'insécurité, d'une part, sur ses compétences rationnelles mais aussi, d'autre part, sur celles de qui peu ou prou a en partage avec lui la même identité chromatique. Je dois dire ici que mon université est constituée majoritairement de blancs et de métis. Et son corps enseignant à 99% de blancs.

S'il est aujourd'hui possible et facile au XXIème. siècle de rencontrer des étudiants universitaires brésiliens qui pourraient parler à longueur de journée des grands joueurs noirs brésiliens, les mêmes seraient parfaitement empêchés de citer deux ou trois grands penseurs noirs brésiliens. Et pourtant, il y en a eu et il y en a!

Aujourd'hui, avec le recul, je comprends pourquoi mes professeurs sénégalais de langue portugaise au Sénégal étaient incapables de fournir à leurs élèves les noms des écrivains noirs brésiliens. Devant cette triste réalité, comment vouloir alors que nos professeurs au Sénégal maîtrisent les productions des penseurs afros brésiliens si les brésiliens continuent encore à marginaliser leurs propres penseurs, à les traiter comme des penseurs de troisième catégorie parce qu'ils continuent d'une manière voilée à véhiculer encore au XXIème siècle l'idée que la rationalité ne saurait être qu' exclusivement Blanche⁵. D'où l'importance de ce Colloque dont

⁵ Toni Morrison (*Playing in the dark*) affirme que les critiques littéraires blancs aux Etats Unis ont toujours analysé les productions des afros-américains d'une manière infériorisant. Dans le contexte brésilien, il y a eu toujours de farouches luttes médiatiques et de certains intellectuels blancs «conservateurs»/racistes voilés à vouloir blanchir certains des grands penseurs (Machado de Assis par exemple ou à jeter dans l'oubliette ceux qu'ils peuvent blanchir ou les traiter comme d'insignifiants penseurs (Caroline de Jésus par exemple). Pour casser, tabasser psychologiquement un étudiant ou une étudiante noir (e), le rabaisser intellectuellement, certains membres de jury tendent à qualifier le travail des étudiants de maîtrise, de DEA et doctorats dans les Sciences Humaines au Brésil dont la thématique traite des relations socio-raciales «d'être plus militant qu'académique». Mais quand le même ton est utilisé para um étudiant blanc, les membres du jury tendent à le qualifier «d'un travail innovateur et l'étudiant blanc de courageux pour avoir traité la thématique de cette manière». Ces attitudes ne visent idéologiquement à légitimer la relation innée entre Blanchitude & Rationalité. C'est le blanc qui doit être l'unique «grand spécialiste»

je félicite les organisateur qui en apporte la preuve du contraire en réunissant des collègues «assignés» à ces catégories chromatiques héritées et encore socio-politiquement performatives. «*Races Matters*» (Cornel West), la «peau en/gage» (Victorien Lavou).

N'entrons pas dans le débat de savoir si la catégorie de «blanc» est vraiment racialisée ou racialisante. Il ne s'agit pas non plus de mettre mal à l'aise certains collègues ou certaines collègues qui pourraient se sentir visé.e.s surtout s'ils n'ont pas réellement interrogé ce que «blanc» peut vouloir dire. Et au féminin aussi. Sans sacrifier à un binarisme entêté, je dois reconnaître aussi qu'interroger ce que «Noir» veut dire a tout autant une importance critique capital. «Negro.a», «Afro-descendiente», «Afrodescent», «African people», «Black/people», «Negro-Africain.e.s» sont-ils, en tous points, synonymes ou connexes; sont-elles des catégories naturellement fédératrices et/ou mobilisatrices, selon que l'on vive ou naisse en Afrique, dans ses diasporas, en Europe, en Asie, en Amériques en Caraïbes. Vu qu'il s'agit dans ce Colloque de réévaluations critiques et d'allers retours, c'est là un questionnement qui ne devrait pas laisser indifférents, public et panélistes. Je referme cette parenthèse

Dans un immense pays comme le Brésil où le football est le sport Roi, on peut compter sur les doigts d'une main les commentateurs/commentatrices ou journalistes sportifs spécialisé.e.s noirs. Cela intrigue au regard du grand nombre de joueurs noirs dans le championnat national, dans l'équipe nationale, dans les championnats européens, latino-américains et asiatiques. Comment expliquer l'absence de noirs comme entraîneurs au Brésil? D'où proviendrait cette incapacité de passer d'éternels assistant-entraîneurs à entraîneurs de plein droit et d'exercice? Ouvrons une autre parenthèse:

(L'Afrique n'échappe pas à mon avis à une telle situation où certaines équipes nationales sont entraînés par des entraîneurs blancs européens, qui n'ont pas tous forcément été d'excellents joueurs de football par le passé. Jamais des antillais, des maghrébins, des latino-américains, ou des joueurs africains de la diaspora à la retraite ou sortis des écoles d'entraîneurs. Ces derniers sont-ils alors plus maniérés ou regardant sur certaines discordances que leurs collègues blancs européens?)

Pour poursuivre. Comment expliquer que Pelé ait refusé stratégiquement de percevoir ces diverses formes de marginalisation et d'oppression qui subit le joueur noir, pire encore le joueur noir retraité?

Mario Filho dans *O negro no futebol brasileiro* nous permet de montrer analytiquement comment les stades de football devinrent aussi des arènes où se déroulaient des guerres symboliques extrêmement violentes entre l'aristocratie et les élites d'un côté et de l'autre les blancs pauvres, les noirs et les métis qui étaient interdits de jouer au football pour n'avoir pas eu une profession décente et bien

du Noir. Quand un blanc écrit sur les relations entre noirs et blancs, on prend automatiquement plus au sérieux les écrits. L'analyse de Toni Morrison sur le cas nord-américain est encore d'actualité dans les universités brésiliennes.

payée. Avant d'être un joueur de football, il fallait tout d'abord être scolarisé et avoir un très bon emploi. Or, la pratique officiellement instituée du football débuta au Brésil six ans après l'abolition juridique de l'esclavage (1888). Au concret cela veut dire l'impossibilité pour les Noirs de prétendre à une éducation de qualité et reconnue, à de très bons emplois, soit dans l'administration publique ou dans des entreprises privées. Il était interdit de'alphabétiser les Noir.e.s.

En sorte que tout au long du XXème siècle, le football devint une nouvelle arme de lutte pour la reconquête de l'humanité noire déjà niée par l'esclavisation. L'incontestable conquête de l'abolition effective de l'esclavage engage paradoxalement les Noir.e.s dans un douloureux processus de ré-humanisation tout autant que dans une pernicieuse reconfiguration de la cartographie de la culture de la peur (au nom de la préservation et de la protection de ses zones de privilèges: bien rares globalement parlant). Malgré tout, beaucoup de joueurs noirs brésiliens virent dans le football l'opportunité certaine pour sortir rapidement de la précarité, de la pauvreté matérielle mais aussi du mépris social. Lorsqu'ils parviennent à être reconnus et à gagner suffisamment d'argent, ils optèrent stratégiquement pour le silence ou l'insouciance face aux nouvelles formes d'oppression, aux préjugés raciaux dont ils sont parfois victimes lors de certains matches.

On pourrait ici indiscutablement établir un parallèle avec l'attitude de certains joueurs noirs Antillais, Africains et Brésiliens évoluant dans de grands clubs européens qui peinent à prendre ouvertement position contre les pathologies dégradantes dont il a été question. Sauf méprise de ma part, Marius Trésor, Jean Tigana, Georges Weya, Sylvain Bokandé, etc. et après eux Zinedine Zidane alias Zizou, Karim Benzema, Blaise Matudi, Tiago Sylva et d'autres n'ont pas franchement brillé de ce point de vue-là. Il y a eu bien entendu Serge Lama, Samuel Eto'o, Lylian Thuram, Patrick Evra qui ont infirmé cette règle de l'attentisme civique et politique.

Au Brésil, les journalistes sportifs, les supporters fanatiques de même que beaucoup de joueurs professionnels, qu'ils soient Noirs, métis ou Blancs continuent de défendre la spécificité du football brésilien qui ne fait pas toujours des miracles, comme en témoigne la lourde défaite contre l'équipe nationale allemande. A l'instar de Gilberto Freyre, ces joueurs voient dans cette spécificité le résultat de ce beau et singulier mélange des «races» qui eut lieu au Brésil; ils sont aussi les grands défenseurs du succès de la démocratie raciale, du mal nommé «racismo cordial».

Or, quand les Noirs ont commencé à jouer au football, dans les équipes d'amateurs et, plus tard, dans les équipes professionnelles, ils ne pouvaient jamais toucher à un joueur blanc ou vécu comme tel. Pour échapper à la pénalisation due à son audace insouciance, il retravailla son corps pour faire des jeux de corps, dribbler le joueur blanc, le dépasser avec le ballon sans jamais le toucher. De telle sorte que ce qui est aujourd'hui célébrée (peut-être avec raison) comme une spécificité du joueur brésilien (Noir ou non Blanc surtout) n'est au départ que la matérialisation publique (déniée) d'une des formes de violence faites au corps du

noir. Le dribble esthétique du joueur noir brésilien a été une des armes développées consciemment pour contourner la «propriété» du corps du footballeur blanc dont les arbitres, eux aussi blancs, étaient chargés de la protection durant les parties de football.

De ce point de vue, le dribble a été une arme corporelle de lutte pour compenser les désavantages et les injustices morales en terme de privilèges sécuritaires du corps blanc sacré qui ne devrait ni être touché et ni être blessé par un corps sauvage d'un sous-homme. Le dribble pourrait ainsi être appréhendé comme une des armes sophistiquées d'expression de marronnage salvateur sur les terrains de football⁶. C'est pourquoi il me semble important de dire, en exagérant certainement, que les stades de foot, de basket, du football américain, de rugby, de criquet, de volleyball, de handball, le ring de boxe...doivent être vus et traités dans les Amériques, en Europe, au Maghreb, au Moyen Orient, etc. comme des arènes ou, en dehors ou en même temps que le spectacle, se joue et se donne à voir, à entendre, à percevoir d'âpres luttes pour la reconquête d'une dignité humaine déniée, bafouée.

Par exemple, il subsiste encore une croyance presque généralisée selon laquelle le noir ne peut pas être un très bon gardien. Lors de la Coupe du Monde de 2014, c'est à dire 64 ans après le drame footballistique joué au stade mythique du Maracana, en 1950 (le Brésil perdit la finale lors de sa première coupe du monde contre le «petit» Uruguay), la croyance idéologique et raciste sur l'incapacité d'un noir d'être le gardien de but de l'équipe nationale apparut de nouveau au XXIème siècle lors de préparatifs de la Coupe du Monde du Brésil de 2014. Le sélectionneur –Luiz Felipe Scolari– pour légitimer la convocation du gardien de but blanc et éviter que le choix idéologique de celui-ci soit plus que flagrant, aida le gardien blanc Julio César Soares Espindola, sans club, à être recruté en début de 2014 par l'équipe Toronto FC/Canada où il ne joua que huit matchs. Depuis quand, le Canada fait partie de la cartographie mondiale de football de haut niveau? Or, au Brésil, on n'avait jamais entendu parler du championnat canadien de football jusqu'au fantôme recrutement de Julio Cesar.

Le meilleur gardien brésilien du championnat de 2012, 2013 et de 2014 était Jefferson de Oliveira Galvão de l'équipe de Rio de Janeiro de première division du championnat brésilien: O Botafogo Futebol Clube. Les journalistes sportifs et l'opinion publique étaient unanimes à reconnaître que Jefferson serait le gardien

⁶ L'unique fois qu'un noir pouvait tuer un blanc sans aucune possibilité de sévères punitions fut en condition de soldats durant les Deux Guerres. Durant la Première Guerre Mondiale, les soldats noirs de l'Amérique du Nord ont combattu sous le drapeau français. Et les autorités militaires américaines avaient exigé de ses collègues françaises de veiller à ce qu'il n'ait pas de contacts entre leurs noirs et les blancs français. Or, le gros de l'armée française était composé de soldats non blancs originaires de l'Afrique. Il est important de mentionner que durant la Première comme la Deuxième, les autorités allemandes exigeaient le retrait des soldats non blancs parcequ'elles trouvaient indignes avoir à affronter un soldat non blanc. C'est pourquoi les Deux Guerres Mondiales devraient être analysées comme étant des moments qui ont permis aux soldats originaires des colonies et les descendants d'esclaves du Monde Atlantique d'opérer des cures émotionnelles, psychologiques et mentales sur la sacralité du corps blanc à chaque fois qu'un soldat noir tue un soldat blanc.

titulaire de la Coupe de 2014 au Brésil; c'est à dire 64 ans après le plus long et douloureux rite de lynchage de Barbosa en terre *brasilis*. Pour dénoncer ce choix basé sur des croyances racistes sur l'incapacité supposément congénitale du noir à être le gardien titulaire de l'équipe nationale, les supporters du Botafogo composèrent cette musique entonnée lors des matchs: «*Ô Julio César pára de frangar. Jefferson é titular*». C'est ce gardien blanc qui a encaissé 7 buts contre l'Allemagne au Maracana super bondé le 08 août de 2014.

Soixante-quatre ans après, les manchettes des journaux brésiliens circulaient avec les titres suivants. **Carta Capital:** *A vingança de Barbosa: a luta do goleiro negro por respeito*; **UolCopa:** *Maior Vexame da história do futebol brasileiro coloca Alemanha na decisão*; **Meia Hora de Notícias:** *Não vai ter capa. Hoje não dá para fazer graça, a gente ficou com vergonha. Amanhã nós voltamos*; **Diário do Nordeste:** *Humilhação 7 X 1*; **Extra:** *Parabens aos vices-campeões de 1950, que sempre foram acusados de dar o maior vexame do futebol brasileiro. Ontem, conhecemos o que é vexame de verdade*; **Diário de Pernambuco:** *Barbosa, descança em paz. Moacir Barbosa Nascimento, goleiro do Brasil na Copa de 1950, morreu no dia 7 de abril de 2000 carregando para seu túmulo uma injusta culpa pela derrota contra o Uruguai no Maracana. Uma decepção que, pensava-se, jamais seria repetida. Infelizmente, aconteceu. E foi pior. A goleada de ontem envergonhou a nação, mas redimiu Barbosa*; **Gazeta do Povo:** *A derrota das derrotas*; **Correio Braziliense:** *Um vexame para a eternidade*; **O Estado de S. Paulo:** *Humilhação em casa*; **O Tempo:** *Vexame é pouco*; **Jornal do Comércio:** *Luto, Vexame, Vergonha, Humilhação, Apagão*⁷.

Au lendemain de cette cuisante défaite le gardien de but blanc n'a pas été lynché, crucifié et ni condamné par la presse et les supporters cariocas qui ont bien accompagné le processus de son parachutage au détriment de Jefferson/le gardien noir de Botafogo.

Parmi toutes les manchettes des journaux, celle du Diário de Pernambuco est l'unique qui ressuscite et demanda publiquement pardon au gardien noir Barbosa, décédé en 2000 de dépit et de chagrin causés par la presse, les dirigeants et les supporters racistes. Cette manchette venait finalement, grâce à ce geste, de lui arracher douloureusement la croix collée sur son corps noir depuis 1950 et enterrée

⁷ **Carta Capital:** La vengeance de Barbosa: la lutte du gardien noir pour le respect; **UolCopa:** La plus grande véxation de l'histoire du football brésilienne met l'Allemagne en finale; **Meia Hora de Notícias:** Il n'y aura pas la première page du journal. Aujourd'hui pas possible de faire des grimaces, on a honte. On revient demain; **Diário do Nordeste:** Humiliation 7 X 1; **Extra:** Félicitations aux vices-champions de 1950, qui ont toujours été accusés de donner la pire véxation au football brésilien. Hier, on a connu ce que veut dire vraiment une véxation; **Diário de Pernambuco:** Barbosa, repose en paix. Moacir Barbosa Nascimento, gardien du Brésil de la Coupe de 1950, est mort le 7 avril de 2000 amenant avec lui une injuste culpabilité sur la défaite de la finale contre l'Uruguay au Maracana. Une déception qu'on pensait qu'elle ne se répéterait plus jamais. Malheureusement, elle eut lieu. Et ça a été pire. Le score honteux d'hier a fait honte à la nation, mais a rachetée Barbosa; **Gazeta do Povo:** La défaite des défaites; **Correio Braziliense:** Une véxation pour l'éternité; **O Estado de S. Paulo:** l'humiliation chez soi; **O Tempo:** C'est peu la véxation; **Jornal do Comércio:** Deuil, Véxation, Honte, Humiliation, Panne.

avec lui en 2000. Est-ce que Pelé n'était pas au courant du long rite de lynchage de Barbosa? Cette défaite vexatoire de 2014 au Maracana avec un gardien blanc permit à Barbosa de reposer finalement en paix selon la longue manchette du *Diário de Pernambuco*.

Le jour du renvoi de Barbosa, les chaînes de télévision ne filmaient pas seulement la deuxième plus grande humiliation nationalement transmise mais aussi la punition réservée à qui ne sait pas rester à sa Place de nègre. Dans ce cas, la punition consiste à trainer publiquement dans les rues le supplicié. Le lent et douloureux rite de lynchage public, idéologique et civique parmi lesquels des Noirs (les joueurs, les membres subalternes de la commission technique de l'équipe nationale et les techniciens des radios et des chaînes de télévision noirs extrêmement politisés pour ne jamais réagir contre les pratiques discriminatoires qui ne touchent que les autres noirs pauvres étaient devenus des noirs respectables grâce pudiquement aux tenues et aux documents professionnels ostentatoires, supérieurs à Barbosa pour être en train de le filmer descendant lentement l'interminable pente de la rue) montrait les rites de punition réservés aux noirs qui avaient l'outrecuidance de franchir la ligne, même en faisant don ou en sacrifiant leurs corps (souvent la seule chose qu'on leur reconnaisse).

Que dire donc du spectacle du NBA où les Noirs semblent régner en maîtres absolus? Echappent-ils totalement à ce lynchage et à cet assassinat symboliques, même lorsqu'ils sont au top de leur gloire? Quid des Noirs africains jouant en Europe et auxquels les équipes nationales font souvent appel lors de la coupe d'Afrique des Nations? Ce dernier événement n'actualise-t-il pas des enjeux régionaux, tribalistes et/ou ethniques, notamment dans le savant dosage à opérer dans la composition des équipes nationales africaines et maghrébines? Imagine-t-on les fauves de Gbazabangui de Centrafrique battre sans coup férir les Lions Indomptables du Cameroun, qui plus est à Yaoundé? Certes, il n'y a pas eu à proprement dire de guerre de football en Afrique, comme cela s'est vérifié en Amérique centrale entre le Salvador et le Honduras (les motifs véritables étaient tout autres en réalité); il y eut cependant bel et bien des pogroms, des lynchages liés à des défaites (surtout) mais aussi à des victoires.

Cela dit, ce contexte apparemment atypique dans un pays dont le slogan mondialement vendu est le génie des joueurs brésiliens, indépendamment de la couleur de la peau, cache en réalité des violences perpétrées contre le corps du joueur noir. Les dribbles sont nés d'après combats mentaux, émotionnels et psychologiques pour ne jamais toucher et surtout blesser le corps sacré et sacralisé du Blanc. S'il touchait le corps du joueur blanc, ce joueur noir était pénalisé. Pour ne jamais l'être, le jeune joueur noir retravailla presque élastiquement son corps mais aussi mentalement pour que le corps pour qu'il ait une parfaite synchronisation pour que le corps puisse exécuter les commandes envoyées par le cerveau en un temps extrêmement court pour effectuer la dribble. Le génie du football brésilien est né du surpassement des injustices et du contournement de la sacralité du corps blanc. C'est le noir qui a désacralisé le corps blanc dans le football; or, contrairement à ce

qu'on pense, les premiers footballeurs noirs au Brésil ont été aussi de très grands leaders contre les pratiques discriminatoires et contre la préservation des zones confort octroyées par la race à leurs homologues blancs. Le refus de contracter des noirs comme entraîneurs et commentateurs sportifs montrent encore la persistance du noyau dur des croyances esclavagistes dans les pratiques du football professionnel.

Très tôt, le joueur noir brésilien apprend donc, par sens pratique, que l'obtention de contrats juteux au niveau des grands clubs nationaux comme dans ceux des pays européens passe automatiquement par une «ignorance» quasi systématique de tout ce qui concerne les pratiques discriminatoires lors des matchs. Il peut aussi ou faire croire lors des entretiens avec la presse qu'il s'agissait d'un acte sans importance. Il se voit contraint de réprimer les douleurs émotionnelles, physiques et psychologiques provoquées par ces pratiques au nom de la peur de ne pas avoir de bons contrats financiers ou d'être taché par la presse spécialisée de «joueur à problèmes» dont aucun club ne voudra. Est-ce que l'utilisation effrénée des drogues par certains joueurs ne serait-il pas un moyen contre ces peurs injectées aux corps noirs?

4. Considerations finales

Après l'inoubliable coupe du monde de 2014, Pelé médiatiquement mort et symboliquement enterré⁸ mais toujours à l'affût des opportunités rentables, y compris symboliquement, voulut profiter du cas du gardien Aranha du Santos Football Club –ancien club de Pelé– pour refaire surface. Le 28 août de 2014, l'équipe de Santos jouait contre Gremio de Porto Alègre. Durant le match, une partie des supporters de l'équipe adverse criait: «*preto fedido*», «*cambada de preto*», «*macaco*». Le gardien perdit contrôle et fondit en larmes. Le lendemain, Pelé fit de dures critiques à Aranha pour avoir dénoncé le racisme dans le football brésilien. Et que selon Pelé «ces petites choses dites par des supporters étaient et sont normales. Elles font partie du sport». Il fut tellement critiqué de toutes parts ce jour-là que cela scella médiatiquement sa mort/son sort.

Je ne voudrais pas terminer sans dissiper un doute parmi le public. Il ne s'agit pas de clouer, à moindre cruzeiro, Pelé sur le pilori de la bonne conscience éthique ou civique. Il s'agit davantage, à travers son parcours, ses prises de positions ou évitements, par exemples sur des questions relatives à la discrimination raciale, aux préjugés de couleur, d'interroger les ressorts idéologiques d'un pays qui nie et bafoue l'humanité noire tout en la célébrant ou en la donnant à voir. Les questions que je voudrais poser à travers le collègue qui me prête sa voix et que je remercie beaucoup est celle-ci: en tant que Noir.e, se réclamer ou être reconnu comme faisant partie de la «race de la célébrité sportive» confine-t-il automatiquement et nécessairement à une prise de parole publique critique? N'est-ce pas trop attendre

⁸ L'excellent roman d'Aminta Sow Fall *Le revenant* serait d'une très grande contribution analytique.

trop d'une seule figure, fusse-t-elle concélébrée et adulée? En critiquant sa passivité ou sa prudence calculée et de rapport, pour un regard tiers désobligeant ou inconcevable, n'est-ce pas aussi méconnaître les tensions et contradictions qui parcourent le champ sportif qui contient et révèle cette «célébrité» en même temps qu'elle en est la révélatrice? Cette dernière interrogation revient-elle forcément à cautionner l'insoutenable?

Bibliographie

- BELLOS, Alex (2003). *Futebol. O Brasil em campo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.) (2012). *Cidadania, um projeto em construção. Minorias, justiça e direitos*. São Paulo, Claroenigma.
- COELHO, Rodrigo Durão (2016). «Presença de goleiros negros no Brasil salta de 12,5% para 31% em oito anos». In: <https://esporte.uol.com.br/futebol/ultimas-noticias/2012/11/17/presenca-de-goleiros-negros-aumenta-mas-eles-ainda-sao-minoria.htm>. Consulté le 30 décembre de 2016.
- CORNELSEN, Elcio Loureiro (2013). «A memória do trauma de 1950 no testemunho do goleiro Barbosa». In: *Revue Esportes & sociedade*, ano 8, n.º 21 2013. Consulté le 30 novembre de 2016.
- DO NASCIMENTO, Edson Arantes (2006). *Pelé: A autobiografia*. Guarulhos/Sao Paulo, Sextante.
- DO NASCIMENTO, Sandra Arantes Machado (1998). *A filha que o rei não quis*. Guarulhos, Tapa, Laser.
- GOMES, Flavio; DOMINGUES, Petrônio (orgs.) (2014). *Políticas da raça. Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo, Selo Negro.
- HALL, Stuart (2011). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP & A.
- KALY, Alain Pascal (2017). «A consciência negra: Perigos ou salvação da nação?» In: <http://revistaeixoi.fbf.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/517/281>
- (2016). «A presença-ausência dos árabes e de muçulmanos nos processos de modernização brasileira: a readequação dos mapas coloniais». In: *Revista pós Ciências sociais (RepoCS)*, Edufma, v. 13, n.º 26, 2016, pp. 121-151.
- (2013). «O ensino da história da África no Brasil: o início de um processo de reconciliação psicológica de uma nação?» In: *Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro, Pallas.
- (2005). *Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo: Os Meninos de Rua em Salvador/BA-BRASIL e em Dacar/SENEGAL* (Thèse de doctorat).
- MILAN, Betty (1998). «A Copa perdida». In: *MILAN, Betty. O país da bola. ed. revista e corrigida*, Rio de Janeiro: Record, pp. 27-39.
- MORAES NETO, Geneton (2000). *Dossiê 50 – os onze jogadores revelam os segredos da maior tragédia do futebol brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- MUYLAERT, Roberto (2000). *Barbosa: um gol faz cinquenta anos*. São Paulo: RMC Comunicação.

- NOGUEIRA, Armando (1994). «1950: 10% da população do Rio no Maracanã». In: NOGUEIRA, Armando; SOARES, Jô; MUYLAERT, Roberto. *A copa que ninguém viu e a que não queremos lembrar*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 19-36.
- NOGUEIRA, Armando; SOARES, Jô; MUYLAERT, Roberto (1994). *A copa que ninguém viu e a que não queremos lembrar*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PERRY, Keishan-Khan (2013). *Black women against the land grab. The fight for racial justice in Brazil*. University of Minnesota Press.
- REDIKER, Marcus (2011). *O navio negreiro. Uma história humana*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROEDIGER, David (1994). *Towards the abolition of whiteness. Essays on race, politics, and working class history*. New York, Verso.
- RODRIGUES, Nelson (1994a). «A eternidade de Barbosa» (30/05/1959). In: RODRIGUES, Nelson. *A pátria em chuteiras: novas crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras: 68-70.
- (1994b). «O drama das sete copas» (junho de 1966). In: RODRIGUES, Nelson. *A pátria em chuteiras: novas crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 112-119.
- RODRIGUES, Nelson (1993). «Um escrete de feras» (14/04/1969). In: RODRIGUES, Nelson. *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. Sel. e notas de Ruy Castro, São Paulo: Companhia das Letras.
- SPITZER, Leo (2001). *Vidas de entremeio. Assimilação, marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental. 1780-1945*. Rio de Janeiro, EdUERJ.
- ZOUNGBO, Victorien Lavou (2007). *Outsidering. Liminalité des Noir-E-S Amériques-Caraïbes*. Perpignan, PUP.

Representaciones estéticas y socio-discursivas del afrodescendiente en la telenovela latinoamericana

GEORGES MOUKOUTI ONGUEDOU

ZACHARIE HATOLONG BOHO

Université de Maroua

1. Introducción

La telenovela es relato, mundo posible, cultura popular y mediática, producto cultural típicamente latinoamericano¹ con un abanico de campos de investigación: herramienta para el desarrollo en ámbitos de la educación, de la cultura o de la economía, pero también repercusión tendenciosa de cosmovisiones². Estudiarla permite abordar, más allá de la intriga amorosa y pasional que la sustenta generalmente, temas específicos como la imagen de las minorías o «voces del silencio»³. Participa de las representaciones de imaginarios sociales⁴ construidas a partir de las experiencias cotidianas; representaciones que llevan a entender procesos simbólicos relacionados con la pertenencia social o racial y el devenir de colectivos como los afro-latinoamericanos, marginados histórica, política, social y culturalmente⁵.

Nuestra comunicación convoca concretamente la realidad afro-latinoamericana. Contempla las representaciones sociales de los afro-latinoamericanos en la producción telenovelesca, desde la perspectiva estética y socio-discursiva y con particular énfasis en algunos personajes afrodescendientes de cinco telenovelas

¹ CABRUJAS, 2001.

² GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 1993.

³ LAVOU ZOUNGBO, 2001.

⁴ DURÍN y VÁZQUEZ, 2003.

⁵ JODELET, 1994 y 2006.

latinoamericanas: *Marimar*⁶ y *La Chacala*⁷ (telenovelas mexicanas), *El Capo*⁸ (telenovela colombiana), *Avenida Brasil*⁹ y *Terra Nostra*¹⁰ (telenovelas brasileñas). En primer lugar, se trata de analizar los arquetipos y estereotipos raciales desde los programas narrativos, recalcando en los roles y la caracterización antroponímica. En segunda instancia, es cuestión de examinar las interacciones socio-discursivas, resaltando las variaciones sociolectales e idiolectales de los afrodescendientes así representados. Consideramos, de acuerdo con Victoriano y Darrigrandi, que «la representación cinematográfica también es el resultado de convenciones específicas [...] ligadas a una ideología, en el sentido de la posición que ocupa el sujeto en la trama discursiva que organiza su presente», y que, como en literatura, «la representación cinematográfica [...] por ejemplo el melodrama [...] se caracteriza por inducir la emotividad del espectador por medio del uso narrativo del primer plano»¹¹. En su vertiente estética, se entenderá como percepción sensible y percepción artística, obviamente desde las teorías de la percepción y de la recepción; y la representación socio-discursiva, como una construcción socio-discursiva sobre el afro-latinoamericano en la telenovela, en este caso.

2. Arquetipos y estereotipos raciales desde los programas narrativos

Esta parte nos lleva a detenerse un tanto, a modo de truco mnemotécnico, en la representación histórica del afrodescendiente en la escena cinematográfica americana en general. En realidad, este sujeto cultural ya aparece «en calidad de actor (...), de director (...), o bien, de temática (...)», con «un mayor protagonismo» y convertido «en un elemento integrado en el proceso artístico-creativo»¹². Sin embargo, no por tanto han cambiado mucho los roles que tradicionalmente se le asignan ni la peculiar percepción estereotipada que se tiene de él en las telenovelas latinoamericanas. En este artículo, consideramos que la representación arquetípica y estereotipada del afrodescendiente en estas telenovelas parte del paradigma actancial que se desprende de los posibles programas narrativos ideados precisamente desde la relación Sujeto – Objeto. En los elencos de las telenovelas del corpus, se observa que los personajes están «agrupados de acuerdo con su funcionalidad. Este recurso, que imita el reparto de los papeles dentro de las obras dramáticas, ofrece una orientación al lector dentro de la maraña de personajes y acontecimientos que pueblan la novela»¹³. El paradigma actancial permite

⁶ SHERIDAN, 1994.

⁷ MUÑOZ, 1998.

⁸ BOLÍVAR MORENO, 2009.

⁹ WADDINGTON, 2012.

¹⁰ RUY BARBOSA, 1999.

¹¹ VICTORIANO y DARRIGRANDI, 2009, p.251.

¹² RODRÍGUEZ, 1995, p. 111.

¹³ NAVARRO, 2002, p. 216.

erigir también, tal una operación algorítmica, a unos actores en súper-actantes y a otros, en figurantes o insignificantes, en torno al eje del deseo y a la(s) trama(s) principal(es). En el contexto que nos ocupa, este tipo de operación dimanaría de los arquetipos y estereotipos raciales. La raza, cabe precisar, es «una invención colonial de clasificación y subordinación de poblaciones no europeas que apelaba al discurso experto de la biología de la época»; una concepción perpetuada que legitima «prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control» en detrimento de la lógica biológica que refuta la existencia de entidades raciales¹⁴.

Las diferentes representaciones estéticas del sujeto cultural afrodescendiente en las telenovelas latinoamericanas son consustanciales a la sempiterna consideración colonial del mismo (estereotipos sociales y raciales) y de su consiguiente tratamiento como ser exótico, doméstico, cómico y marginal. Tanto en Brasil – que tiene la segunda mayor población «negra» del mundo después de Nigeria – como en Colombia, México, Estados Unidos o Argentina (países mayores productores de telenovelas), el sujeto cultural afrodescendiente refleja los mismos lineamientos en la pantalla. Desde la teoría fenoménica de los efectos limitados¹⁵, destacan precisamente la imagen que los receptores tenemos de esta representación telenovelesca del afrodescendiente, su sentimiento de pertenencia a un grupo social (mexicano, colombiano o brasileño), su grado de frustración y, obviamente, los mecanismos sociales de control, partiendo del discurso social y político dominante, eminentemente «blanco» y europeizante. Observamos una representatividad escueta y una representación clónica de los afrodescendientes e indios aborígenes, invisibles durante siglos, pero escenificados estas últimas décadas para seguir desempeñando papeles exóticos como brujas, curanderos, videntes, locos, mendigos, cocheros, mayordomos, guardaespaldas, sirvientes, etc.). En el caso de la sociedad mexicana por ejemplo,

los de tez blanca son tantas y tantas veces la «gente bonita»; el México imaginario inventado y propagado por la televisión. Son los galanes de las telenovelas, la mayor parte de los que conducen nuestros noticieros o de quienes aparecen en anuncios, siempre y cuando no sean para censos o fotocredencializaciones. A veces son también los mejores esposos para nuestras hijas porque ayudan a «mejorar la raza», los que poseen esa «buena presencia» que se requiere en las solicitudes de empleo¹⁶.

Desde esta perspectiva, en un México, una Colombia o un Brasil imaginados y que promueven «mejorar la raza», una pigmentación oscura tendría menos oportunidades y suerte para ser representada estéticamente como «gente bonita». Se puede, en consecuencia, inducir que toda representación estética y funcional perpetúa los arquetipos ideados por los imaginarios sociales y culturales dominantes. Y correlativamente, toda caracterización antroponímica de los personajes

¹⁴ RESTREPO, 2009, p.246.

¹⁵ KLAPPER, 1974.

¹⁶ CABALLERO ÁVILA, 2013.

afrodescendientes en estas telenovelas latinoamericanas termina siendo llamativa.

En efecto, los nombres que llevan los personajes afrodescendientes encierran generalmente significados negativos. Algunos casos: en la telenovela brasileña *Avenida Brasil*, tenemos nombres como Darkson, hijo mestizo del «negro» Silas. Literalmente, se trata del «hijo oscuro» en inglés, no por su pigmentación oscura en este caso, pero sin dudas porque «sangre negra» fluye en sus venas¹⁷, como si la sangre tuviera color diferente en función de las razas¹⁸. También aparece Zezé, sirvienta de Carmina cuyo nombre reenvía a la mosca tsé-tsé, mosca africana que, al picar, inocular el tripanosoma y produce la enfermedad del sueño.

Este tipo de representación llevó a Ricardo D'Almeida¹⁹ a analizar algunos de los estereotipos raciales sobre los negros en esta telenovela. El análisis ayuda a entender el discurso político mediante la cultura popular y cómo este discurso sirve para perpetuar el modelo social brasileño estructurado en torno a las clases sociales. Éstas se apoyan sobre la jerarquización racial, con formas de inclusión y exclusión sociales basadas en el discurso racista cuyos fundamentos proceden de las representaciones sociales del discurso colonial. Su análisis se apoya en la teoría postcolonial de Homi Bhabha²⁰ –aplicable a los estudios psicoanalíticos, históricos y culturales– que ayuda a repensar y actualizar las cuestiones de identidad nacional y el sentimiento de pertenencia a una nación, sobre todo cuando se trata de minorías étnico-culturales y de gente sometida y colonizada. Los sometidos y colonizados como son los afro-latinoamericanos desarrollan angustia y complejo de inferioridad ante los civilizadores (blancos); actitudes que los debilita y sujeta considerablemente. Gracias a esta teoría, estamos en derecho de pensar que la representación del afrodescendiente en las telenovelas latinoamericanas obedece a los arquetipos y estereotipos sociales perpetuados desde la perspectiva colonialista.

Correlativamente a esta perspectiva, los afrodescendientes destacan generalmente por su robustez y gordura que los predestinan para faenas. Cuando son criadas, suelen aparecer gordas o rechonchas como Corazón (la afromexicana Julia Marichal) en *Marimar* y Zezé (la afrobrasileña Cacau Protásio) en *Avenida Brasil*.

¹⁷ Esta situación nos recuerda la escena trágica de *La croix du sud* (1984) del camerunés Joseph Ngoué, donde se dramatiza la tragedia organizada por los blancos contra los negros en una anónima y segregacionista ciudad del Sur, respecto del «color de la sangre». En efecto, Wilfried Hotterman, mestizo de la segunda generación con apariencia blanca, hombre opulento, honrado y poderoso, es delatado cuarenta y seis años después por ser de ascendencia negra. Para los defensores de la *cosa nostra* blanca, la sangre negra corre en sus venas, y por eso debe pagar con su vida por usurpador.

¹⁸ En la telenovela colombiana *La esclava blanca* (2016) ambientada en tiempos de la esclavitud, la protagonista Victoria (joven española) es rescatada de la muerte y criada en secreto por negros en un palenque. Sus rescatadores se convierten luego en su familia. Pero años después es arrebatada por los blancos de las manos de sus seres queridos para ser enviada a España, porque según los secuestradores, una mujer blanca no puede convivir con los esclavos negros. Se plantea en filigrana la problemática del amor entre un negro (Miguel) y una blanca (Victoria). Ideológicamente, el subtítulo de la teleserie zanja el debate, «Porque la sangre tiene el mismo color», seamos negros o blancos.

¹⁹ D'ALMEIDA, 2013.

²⁰ BHABHA, 2007.

Los hombres en cuanto a ellos aparecen robustos y vigorosos. Es el caso del cochero Damián (el afrobrasileño Gésio Amadeu) en *Terra Nostra* o del guardaespaldas Tato (el afrocolombiano Óscar Borda) en *El Capo*:



De izquierda a derecha: Darkson, hijo del negro Silas y Zezé, sirvienta en Avenida Brasil; Corazón, sirvienta en Marimar; Damián, cochero en Terra Nostra y Tato, guardaespaldas en El Capo²¹

Como se puede observar en una y otra de las cuatro últimas imágenes, estos hombres y mujeres afrodescendientes suelen ser negros de piel oscura, con narices gruesas y defectos físicos particulares. Unos como Damián (mayordomo y cochero) en *Terra Nostra* y Corazón (criada) en *Marimar* corresponden arquetípicamente a esas características físicas, además de tener narices tales fósiles y caras de bobo(a)s. Se entiende de esta descripción que el aspecto exterior cobra importancia primordial, ya que parece anteponerse para programar las actitudes y funciones de estos personajes afrodescendientes en los relatos. Los directores de estas telenovelas caen por tanto en un esteticismo racializante que parodia el discurso colonial por una parte, el político y social dominante, por otra. La representación del afrodescendiente se convierte así en un sistema de prácticas sociales y culturales que dotan a esas telenovelas de carga ideológica y densidad intertextual.

En términos de representatividad, ¿cuántos afrodescendientes tienen acceso a una función en las telenovelas latinoamericanas, aunque sea de esclavos, de mendigos, de objetos para placeres sexuales (lujuria) o de figurantes? Recordemos el episodio I de la telenovela colombiana *Celia*²², cuyo personaje epónimo parodia a la cantante cubana Celia Cruz. En este culebrón, la mulata Celia quiere ser cantante, pero la discriminan ya por ser precisamente mulata, pues en este tipo de concurso no se acepta a mulatas. Sin dudas por esta razón admite Pérez Jácome que en la telenovela, y sobre todo en el tipo clásico, son comunes los estereotipos, ya que «los personajes de las telenovelas clásicas están basados en rasgos puros, arquetípicos y estereotipados, de tal suerte que para cualquier espectador resulta fácil entenderlos»²³. Reconoce que algunos estereotipos de las minorías han evolucionado en las telenovelas, como por ejemplo los de género (la mujer en este caso), pero que los estereotipos raciales permanecen casi iguales.

Consideramos entonces que los estereotipos raciales inherentes al pasado colonial llevan a organizar a los personajes actantes en señores (patronos) y esclavos.

²¹ Archivos jpg, diponibles en www.google.com

²² SALGADO y RODRÍGUEZ, 2015.

²³ PÉREZ JÁCOME, 1981, p. 78.

Es precisamente el caso de Zézé en *Avenida Brasil*, de Corazón en *Marimar*, de Tato en *El Capo*, de Damián en *Terra Nostra*, etc. En este tipo de organización actancial, la función de esclavo moderno²⁴ o de lo que se parezca (criado, servidor, mayordomo, mozo, lacayo, asistente, pinche, botones, paje, fámulo, recadero, mucamo, cochero/ criada, doncella, camarera, doméstica, servidora, fámula, maritornes, mucama) la desempeña generalmente el negro o el indio. Ante la presencia del amo, surgen con frecuencia por parte de los esclavos en estas telenovelas, expresiones y gestos de reverencia: señor y señora, patrón y patrona, para servirle, usted, etc. Y, como es de esperar, son esclavos fieles, y a veces convencidos de no poder hacer nada sin el amparo del patrón. Suelen aparecer sin familia y entregados a servir al amo. Cuando aparece un actor o una actriz (sobre todo en el dominio profesional), su función termina siendo cómica, exótica, o meramente teñida de escándalos o de ordinariez, de forma que su papel social en la telenovela no cobre importancia, como es el caso del Padre Porres, cura afrodescendiente en la telenovela mexicana *Marimar*, sin carisma ni influencia sobre los personajes blancos.

En consecuencia, parece que todas estas teleseries latinoamericanas están repercutiendo la ideología del discurso político dominante nacional que niega la multiracialidad e incluso la multietnicidad en los diferentes países latinoamericanos productores de telenovelas. Asistimos desde luego a «une mise en abîme» del esclavismo como componente temático; proceso que permite toda representación estética a partir del anclaje historiográfico. En sociedades donde el criollo o el mestizo fueron transfigurados ideológicamente para convertirse en epítomes y modelos paradigmáticos del ciudadano desde una perspectiva europeizante, es evidente observar las diferentes fases de exclusión social, cultural, económica y política de afrodescendientes, marginados y considerados seres inadaptados e inadaptables (como los indios) al modelo de sociedad moderna tan ansiado. Se llega incluso a negarles toda existencia legal, por no reconocerles derechos de ciudadanía, como ocurre en *Terra Nostra*.

En esta telenovela brasileña cuya acción se ambienta a finales del siglo XIX, muchos esclavos afrodescendientes abandonan las «fazendas», movidos por su anhelo de alejarse de sus antiguos dueños. Ante su deseo de liberarse, el hijo del mayordomo Damián quiere estudiar, pero no lo pueden matricular en la escuela por no tener documento de nacimiento. Según Mariana (la ama de llaves), el abuelo blanco de Marco Antonio no tenía la costumbre de declarar a los niños negros que nacían en el dormitorio común. Por eso el joven Tiziu (André Luiz Miranda) no fue declarado en el estado civil, y sin certificado de nacimiento, no existe, como así le confiesa su propio padre. Se trataba de otra forma de invisibilización del afrodescendiente en Brasil. En esta escena, el chico desapueba el apodo con el que es nombrado: «Je ne veux plus qu'on m'appelle Tiziu. Tiziu c'est vraiment idiot»²⁵.

²⁴ El esclavo moderno ya no lleva cadenas, pero la relación de dependencia y sumisión permanece. Por ejemplo, la inclinación de cabeza ante otra persona queda un gesto de sumisión.

²⁵ RUY BARBOSA, 1999, Episodio 37.

Con la oportunidad que le brindan los años de su padre, ahora se llama Julio Francisco Santana, y con este nombre registrado en el estado civil, puede ingresar en la escuela y existir legalmente. Con estos ejemplos, la representación nos ofrece una percepción, desde lo real o lo imaginario, de cómo el sujeto afro-latinoamericano es también percibido; de ahí, una estructura de comprensión del mismo «expresada en el lenguaje, cuya función sería, en términos generales, ‘representar’ el acto mismo de cognición del sujeto. De este modo la representación es portadora de significados que se materializan a través del uso del lenguaje, sea escrito, visual, auditivo, corporal, etc.»²⁶.

3. El afrodescendiente en interacciones socio-discursivas

La relación estrecha entre discurso e identidad ha sido examinada por diversos investigadores, por ejemplo, Boudreau²⁷, Vezeanu²⁸, Vasilachis de Gialdino²⁹, Charaudeau³⁰, Chabrol³¹, etc. La cuestión de la identidad discursiva que se suele discutir en ese sentido se fundamenta en dos conceptos clave: las prácticas lingüísticas del sujeto hablante y las representaciones que éstas generan o de que son objeto. Su marco de desenvolvimiento es el interaccionismo socio-discursivo³² que es una variante del llamado interaccionismo social (Vigotsky³³, Mead³⁴ y Goffman³⁵).

Para hablar del concepto de sujeto discursivo conviene convocar a Bernstein³⁶ (en el análisis del discurso es importante comprender las relaciones entre poder, comunicación y conciencia), a Bajtin³⁷ (la constitución discursiva del sujeto es un proceso dialógico o interpersonal que se constituye en la condición necesaria para que se establezca un proceso dialéctico y significativo con la realidad y con la construcción de los esquemas conceptuales), a Vigotsky³⁸ (tiene validez el proceso que se da desde el sujeto mismo en la relación pensamiento y lenguaje) y a Zemelman³⁹ (el lenguaje es expresión de la necesidad de decir más allá incluso de los significados establecidos).

Cabe recordar que cada una de las teleseries analizadas consta al menos de un personaje afrodescendiente. Más allá de su identidad en tanto sujeto cultural

²⁶ VICTORIANO y DARRIGRANDI, 2009, p. 250.

²⁷ BOUDREAU, 2001, pp. 93-104.

²⁸ VEZEANU, 2004, pp. 104-124.

²⁹ VASILACHIS DE GIALDINO, 2016, pp. 466-490.

³⁰ CHARAUDEAU, 2009, pp. 16-28.

³¹ CHABROL, 2006, pp. 15-27.

³² BRONCKART, 1997.

³³ VIGOTSKY, 1995.

³⁴ MEAD, 1973.

³⁵ GOFFMAN, 1991.

³⁶ BERNSTEIN, 1990.

³⁷ BAJTIN, 1982.

³⁸ VIGOTSKY, 1995.

³⁹ ZEMELMAN, 2007.

de ascendencia africana dentro de una diversidad sociológico-racial, sus particularidades ilocutorias participan de lo que conviene tratar de identidad discursiva afrodescendiente. A este respecto y según Charaudeau⁴⁰, la transversalidad entre la identidad social y la identidad discursiva constituyen un juego de espejos fundador de la actividad lenguajera. Sin embargo, dado que el sujeto afrodescendiente se concibe –en el caso de este estudio– en comparación con el blanco y que dicha identidad viene considerada también una construcción o hetero-imagen, se enfoca igualmente la identidad discursiva del blanco o del mestizo como reflejo y foco de etiquetación estereotípica.

Conviene precisar que la noción de identidad discursiva es constitutiva de la identidad lingüística. Y es que, en *El capo* por ejemplo, el coloquialismo colombiano o el bogotólogo⁴¹ se presenta como determinante del canon discursivo dado que los intercambios dan muestras de la estratificación socio-lingüística de Colombia en general y de Bogotá en particular. Dentro de las variedades lingüísticas que se pueden distinguir destacan los sociolectos e idiolectos en tanto singularidades lenguajeras que determinan la(s) categoría(s) social(es) a la(s) que pertenecen los protagonistas del culebrón. Es plausible la hipótesis de que ciertos «capos, reinas y santos»⁴² se reclutan entre los pobres o que pertenecen a capas sociales humildes, con malas condiciones de vida. En efecto, la variable «nivel sociocultural»⁴³ que conviene retener aquí determina niveles de lengua bastante ilustrativos.

Una de las peculiaridades del lenguaje de la teleserie *El capo* es el uso del diminutivo en general y de la partícula «-ico» por parte de la mayoría de los miembros de los carteles, casi independientemente de su grado en la jerarquía narco-social. Al final de «El capo 1», capítulo 90 (descargable en Youtube), Federico Vanegas, ex-colaborador íntimo de Pedro Pablo León Jaramillo Alias El Capo –al mando de otra banda de gran calaña que la de El Capo– se dirige a Tato como sigue: «Así es Tatico // Andá Tatico, andá // Lo cuidan bien, cuidadito» (*El capo*, temporada 1). El uso invariable de -ico(a) / -ito(a) demuestra de que los narcotraficantes constituyen una comunidad heterogénea en que resulta difícil acotar líneas isoglósicas reveladoras de su jerarquización social, una comunidad que desdeña las normas en general y las de uso lingüístico en particular (excepto las suyas propias que regulan su *modus operandi*). Pasa igual respecto de la normativa que se aplica a los pronombres personales sujeto tú / vos / usted, excepto cuando súbditos o tenientes se dirigen a su jefe utilizando «usted».

⁴⁰ CHARAUDEAU, 2009, pp. 16-28.

⁴¹ OSPINA, 2011.

⁴² CASTELLS (1998), citado por ZALUAR (2001: 30), parte «del supuesto de que muchos jóvenes que viven en la pobreza se encuentran en un estado de vulnerabilidad debido a las crisis familiares, el alejamiento entre los adultos y la juventud, la ineficacia del sistema escolar, la falta de formación profesional y las escasas posibilidades de empleo [...] la idea de una integración perversa».

⁴³ Esta variable amalgama una pluralidad de factores tales como el nivel socioeconómico o el educativo.

Por lo demás, el uso del diminutivo para con Tato es sinónimo de afección y de empequeñecimiento del sujeto afrodescendiente. A los ojos de su jefe y de los demás, la figura de Tato es sintomática del sujeto marginado, subordinado y para quien hace falta sentir y expresar una afección digna del niño. De ahí, el fenómeno de empequeñecimiento o de infantilización por medio de una ternura alienante. El diminutivo consiste precisamente en añadir un valor apreciativo o afectivo al significado del nombre, lo cual, en nuestro caso, sustenta el paralelismo entre el lenguaje y su referente.

Volviendo a Tato, su locución presenta rasgos particulares. Su discurso tiene una estructura hachada, esto es, habla observando muchas pausas cada vez que toma la palabra. Se diría que el personaje padece de una patología relacionada al lenguaje, una afasia no fluente que hace lenta la elocución y dificultosa la pronunciación de las palabras. En efecto, a Tato se le diagnosticaría una malformación a nivel del aparato fonador, más precisamente a nivel del órgano más móvil, la lengua, que toma parte activa en el proceso articulatorio. Y es que su propio nombre se aplica, según el diccionario Espasa Calpe, a «personas cuyo defecto de dicción les hace pronunciar la *s* y la *c* como *t*: un tato dice «cata» por «casa». En cuanto al Padre Porres en *Marimar*, parece que sufre disfemia o tartamudez, considerada como una patología o un trastorno del lenguaje y que «puede originarse en la parálisis flácida o espástica por espacios repetitivos⁴⁴». Esto se evidencia también en estas palabras suyas: «Necesitarás guías, m-m-m-manera de desenvolverte. Am-m-a menos que... que te ayude el señor gobernador» (Episodio 140). Todo lo cual dificulta la fluidez del discurso, la participación efectiva y eficiente en el acto de comunicación y la claridad de la información que el sujeto quiera transmitir. Es sinónimo de exclusión de las situaciones reales y rituales en que se desenvuelve la interacción socio-discursiva o, simplemente, sinónimo de la exclusión social.

Entre el afrodescendiente y el blanco, existen estrategias de construcción del Otro; las cuales revisten varias características: la conflictividad, el escepticismo o la incredulidad y la satanización. La interacción polémica, por ejemplo, se desarrolla en torno a la pregunta de saber quién es el demonio en *La chacala*. Y es que el personaje epónimo representa el eje o la figura del mal, figura que, al principio de la trama telenovelesca y sin pruebas materiales, los personajes blancos del culebrón achacan a los afrodescendientes. Es la lógica de la sospecha, que se concibe como aquel conjunto de prácticas simbólicas que incluye desde la duda, la desconfianza, la sospecha, la modificación del significado de los mensajes, la dificultad de fijar la intencionalidad del interlocutor hasta la elaboración de teorías sobre planes de aniquilación de determinados grupos sociales⁴⁵. De hecho, se plantea un problema de ética de la alteridad⁴⁶ cuya expresión característica reside en la máxima siguiente: «lo que no puedo ser yo y lo que no puedes sino ser tú».

⁴⁴ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, 2008, p. 13

⁴⁵ EPELE, 2007, p. 151.

⁴⁶ LEVINAS, 2000.

En realidad, a lo largo de la telenovela van revelándose verdades y desenredándose puntos oscuros en cuanto a la identidad de La chacala. Sin embargo, a pesar de que dicha identidad ya no se cuestiona, los personajes manifiestan dos tipos de sentimiento hacia el afrodescendiente: el escepticismo y la incredulidad. La primera actitud consiste en dudar ante un hecho que presenta más potencialidad empírica. Lo que, en el caso de la situación que nos ocupa, no tiene nada que ver con el escepticismo filosófico, aquella que Varela Iglesias⁴⁷ cualifica de «escepticismo constructivo, un escepticismo dinámico y provisto de voluntad de superación». Más aún, a pesar de la convicción notoria de que La chacala es una blanca, los actores blancos se niegan a modificar su esquema representacional acerca del Otro. El obispo dice, por ejemplo, para defender a Liliana y condenar al Otro: «No, no, no... Liliana es un alma de Dios, yo no entiendo cómo la gente puede pensar mal de ella, son muy injustos» (*La Chacala*, Parte 2).

Y pese a la opinión contraria de su compadre, el padre Isaías («Si una de las dos fuera La chacala, yo me inclinaría más por Liliana... Porque Gilda...»), el obispo reitera su incredulidad: «El demonio tiene muchas caras. Hay que tener muchísimo cuidado» (*La Chacala*, Parte 2). Cabe precisar que la evidencia de que una de las gemelas (Liliana o Gilda) encarne al demonio o que ambas lo sean porque ha habido suplantaciones no resistió a la única teoría de la magia negra.

En *La chacala* también se lleva a cabo un proceso de satanización o de demonización en torno al sujeto afrodescendiente. En palabras de Schiavo⁴⁸:

La demonización es un proceso de defensa. Ella aparece siempre que la persona, el grupo o la sociedad se sienten atacados, amenazados o en peligro en su existencia, identidad, cohesión social, o en sus costumbres, tradiciones y hábitos. Así como el mal percibido es representado simbólicamente en la figura del Diablo, cuando el mal es o viene de alguien, sea él externo o interno al grupo, es descrito y representado simbólicamente con rasgos malos, muy parecidos a los que constituyen la representación del Diablo. La demonización se convierte, entonces, en poderoso instrumento de control y reglamentación de las relaciones sociales, entendidas y vislumbradas a partir de sus efectos negativos y destabilizadores.

En esta teleserie, muchas situaciones satanizan a los dos afrodescendientes, Dominga y Simón, presentándolos como únicos responsables de todas las plagas. Todo empieza con la categorización funcional de los protagonistas y la atribución de los roles. La elección de Dominga como hechicera del pueblo y Simón, su hijo, nos indica ya un modelo de representación en que el afrodescendiente es objeto de marginación y diabolización. Abundan en la telenovela enunciados que ilustran el razonamiento: «... Dominga es el diablo en persona» / «Es Dominga la chacala» (*La Chacala*, parte 1). Al principio de la película, todos los personajes blancos tienen la convicción de que los dos afrodescendientes son los que encarnan la maldición; hasta los sacerdotes expresan esta acusación demonizadora.

⁴⁷ VARELA IGLESIAS, 1987, p. 536.

⁴⁸ SCHIAVO, 2012, p. 211.

Sin embargo, y como era de esperar, la satanización del Otro procede aquí de un proceso dialéctico en la medida en que el blanco es objeto de idealización. Se comprobará, a este respecto, que la demonización es verdaderamente un proceso de autodefensa, desculpabilización y autoengaño, ya que La chacala es Liliana y que los dos afrodescendientes actúan de ayudantes por venganza dentro de un consorcio maléfico que comprende sujetos tanto blancos como afrodescendientes.

4. Reflexiones finales

Los medios de comunicación, según Ernesto Rivera, «imponen nuevos ritmos y formas de vida, imponen modas, determinan el tipo de consumo y otorgan significación a una sola visión del mundo»⁴⁹. Cada vez que vemos una telenovela latinoamericana casi monocroma, convocamos en el acto dos utopías latinoamericanas. Por una parte, todo funciona en estas telenovelas como si Latinoamérica fuera exclusiva o mayoritariamente poblada por blancos y mestizos; como si otros grupos étnico-culturales no existieran; como si esos grupos étnico-culturales no contaran como ciudadanos o, al existir, sólo representarían la servidumbre, la indigencia o la subalternidad. Por otra parte, el anhelo para Latinoamérica de parecerse a Europa o Estados Unidos se convierte en un proyecto sobre un ideal de sociedad que no tiene en cuenta la realidad; ideal que se refleja en los universos telenovelescos eminentemente blancos, criollos y en cierta medida mestizos, con gente refinada, burgués, educada; un mundo imaginado y construido ideológicamente, pero que discrepa del mundo real o de la cotidianidad. Más aún, la telenovela latinoamericana retrotrae a los tiempos del colonialismo, genera racismo y sirve para afianzar los estereotipos, contribuyendo de este modo a enaltecer, mediante la ilusión, una categoría étnica y racial sobre las demás.

Del análisis de la representación estética y socio-discursiva del afrodescendiente en la telenovela latinoamericana, destacamos que todo parte de las representaciones de las estructuras hegemónicas vigentes que tienden a perpetuar un *establishment* construido discursivamente como «acto hegemónico [...] capaz de articularse como la visión autorizada del mundo»⁵⁰.

Bibliografía

- ALONSO, Fabian (2003). *La ruta del Esclavo*. Unesco, Buenos Aires.
- BASTIDE, Roger (1969). *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid, Alianza Editorial.
- BATJIN, Mijaíl M. (1998). *Qué es el lenguaje? la construcción de la enunciación. Más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana*. Buenos Aires, Editorial Almagesto.

⁴⁹ RIVERA, 2009, p. 496.

⁵⁰ VICTORIANO y DARRIGRANDI, 2009, p. 253.

- BERSTEIN, Basil (1990). «Poder, control y principios de comunicación». En BERNSTEIN, Basil, *Poder, educación y conciencia*. Barcelona, El Roure.
- BHABHA, Homi (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris, Payot.
- BOLÍVAR MORENO, Gustavo (2009). *El Capo*. Bogotá, Fox Telecolombia, Temporada 1, versión francesa.
- BOUDREAU, Annette (2001). «Langue(s), discours et identité». *Francophonies d'Amérique*, n.º 12, pp. 93-104.
- BRONCKART, Jean-Paul (1997). *Activité langagière, textes et discours. Pour un interactionisme socio-discursif*. Paris, Delachaux et Niestlé.
- CABALLERO ÁVILA, Rochel (2013). «Las telenovelas mexicanas y el racismo». <https://difusoribero.com/2013/11/27/las-telenovelas-mexicanas-y-el-racismo/>.
- CABRUJAS, José Ignacio (2001). *Y Latinoamérica inventó la telenovela*. Venezuela, Alfadil Ediciones.
- CATOIRA, Patricia (2007). «Lengua, raza e identidad en la novela cubana Cecilia Valdés». *Especulo. Revista de estudios literarios*, n.º 36, año XII [en línea], consultado el 30 de enero de 2016, URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/ceciliav.html>.
- CHABROL, Claude (2006). «Identités» Sociales et discursives». *Questions de communication* [En línea], consultado el 01 de octubre de 2016. URL: <http://questionsdecommunication.revues.org/7920>.
- CHARAUDEAU, Patrick (2009). «Identité sociale et identité discursive: Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière», *Identités sociales et discursives du sujet parlant*. En CHARAUDEAU, Patrick, Paris, L'Harmattan, pp. 16-28.
- D'ALMEIDA, José Ricardo (2013). *O estereótipo do negro na telenovela Avenida Brasil*. Rio de Janeiro, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suco da Fonseca, Tesina de Maestría.
- DE LA CADENA, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham, Duke University Press.
- DURIN, Séverine, y VÁZQUEZ, Natalia (2013). «Heroínas-sirvientas. Análisis de las representaciones de trabajadoras domésticas en telenovelas mexicanas». En *Trayectorias*, n.º 15 (enero-Junio). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60727448002>.
- EPELE, María (2007). «La lógica de la sospecha. Sobre criminalización del uso de drogas, complots y barreras de acceso al sistema de salud». *Cuadernos de Antropología Social*, n.º 25, pp. 151-168.
- GALDO, Eduardo, y PORTA, María Helena (2016). *La esclava blanca*. Bogotá, Caracol Televisión, Versión francesa.
- GOFFMAN, Erving (1991). «El orden de la interacción». En GOFFMAN, Erving, *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Jorge Alejandro (1993). «El regreso de la cofradía de las emociones interminables. Telenovela y memoria en familia. México». En CANCLINI, García (coord.). *El consumo cultural en México*. México, CNCA: Pensar la cultura.
- GORDON, Edmund Tayloe (1998). *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*. Austin, University of Texas Press.

- JODELET, Denise (1994). *Les représentations sociales*. Paris, PUF.
- (2006). «Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales». En HASS, Valérie (dir.). *Les savoirs du quotidien. Transmissions, appropriations, représentations*. Rennes, Les Presses universitaires de Rennes, pp. 235-255.
- KLAPPER, Joseph Thomas (1974). *Efectos de las comunicaciones de masas. Poder y limitaciones de los medios de difusión*. Madrid, Aguilar.
- LAVOU ZOUNGBO, Victorien (2001). *Mujeres e indios, voces del silencio: estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos*. Roma, Bulzoni Editore, Tesis doctoral.
- LÉVINAS, Emmanuel (2000). *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, José Manuel (2008). «Neurolingüística: patologías y trastornos del lenguaje». *Revista digital universitaria* [en línea], vol. 9, n.º 12, consultado el 04 de junio de 2017. URL: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num12/art103/int103-1.htm>.
- MEAD, George Herbert (1973). *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*. México, Paidós.
- MUÑOZ, Juan Carlos (1998). *La Chacala*. México, TV Azteca. Versión francesa.
- NAVARRO, Olivia (2008). «El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, pp. 177-194.
- NAVARRO, Santiago Juan (2002). *Postmodernismo y metaficción historiográfica: una perspectiva interamericana*. Universitat de València, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans.
- NGOUE, Joseph (1984). *La Croix du Sud*. Yaoundé, Les Classiques Africains.
- OSPINA, Andrés (2011). *Bogotálogo: usos, desusos y abusos del español hablado en Bogotá*. Bogotá, Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- PÉREZ JÁCOME, Lorena (1981). *La función social de las telenovelas*. Universidad Iberoamericana, Tesis doctoral.
- RESTREPO, Eduardo (2009). «Raza / Etnicidad». En SZURMUK, Mónica, y MCKEE IRWIN, Robert (coord.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores, pp. 245-249.
- RIVERA, Ernesto (2009). «El imaginario social moderno y la constitución de nuevas identidades». En *Cultura y Educación: Nuevas identidades e Imaginarios sociales*. Guanajuato, Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Guanajuato. Número 45, pp. 495-501.
- RUY BARBOSA, Benedito (1999). *Terra Nostra*. Rio de Janeiro, TV Globo, versión francesa.
- SALGADO, Andrés, y RODRÍGUEZ, Paul (2015). *Celia*. Bogotá/Miami, Fox Telecolombia/ Telemundo.
- SCHIAVO, Luigi (2012). *La creación del diablo. Cuando el otro es el problema...* San José, GEMRIP Ediciones.
- SHERIDAN, Beatriz (1994). *Marimar*. México, Televisa, versión francesa.

- VARELA IGLESIAS, M. Fernando (1987). «El escepticismo filosófico de don Juan Valera». *Anales de Literatura Española*, n.º 5, pp. 533-556.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (2016). «La construcción discursiva de la identidad y el modelo de sociedad en el discurso político de M. Macri». *Discurso & Sociedad*, vol. 10, n.º 3, pp. 466-490.
- VAUGHN, Bobby (2004). «Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica». En VINSON, Ben & VAUGHN, Bobby, *Afroméxico: el pulso de la población negra en México; una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 75-96.
- VEZEANU, Ion (2004). «Moi-même comme un autre. Identité personnelle et langage». En COPERU, Ion & SZABO, Nathalie, *Beyond Identity. Transformations of Identity in a (Post) Modern World*. Cluj-Romania, Editura Casa Cærflii de Øtiinflæ, pp. 104-124.
- VICTORIANO, Felipe, y DARRIGRANDI, Claudia (2009). «Representación». En SZURMUK, Mónica, y McKEE IRWIN, Robert (coord.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores, pp. 249-254.
- VIGOTSKY, Lev (1995). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires, Ediciones Fausto.
- WADDINGTON, Ricardo (2012). *Avenida Brasil*. Rio de Janeiro, TV Globo, versión francesa.
- WADE, Peter (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.
- ZALUAR, Alba (2001). «Violencia en Río de Janeiro: estilos de ocio, consumo y tráfico de drogas». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 169, pp. 33-45.
- ZEMELMAN, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: Anthropos.

De la «invisibilidad» a la «visibilidad»: el negro y las expresiones del cuerpo

KOUASSI MICHEL YAPI
Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

Desde que nace, el ser humano tiene la posibilidad de expresar necesidades, emociones e ideas y como medio de comunicación usa su cuerpo. El cuerpo es pues un instrumento de expresión y comunicación por excelencia. En África, se utiliza el cuerpo para realizar gestos y movimientos que manifiesten necesidades, emociones e ideas. La expresión corporal es por lo tanto una actividad que desarrolla la sensibilidad, la imaginación, la creatividad, y la comunicación humana. Es un lenguaje por medio del cual el individuo puede sentirse, percibirse, conocerse, manifestarse y revelarse a los demás.

Llevados como esclavos a América en las minas o plantaciones de azúcar y algodón, y como empleados domésticos en las grandes casas coloniales, los negros vivían en pésimas condiciones de vida. Al negro le negaron todo y, muchas veces, ha sido ignorado en las historias del continente americano. Su extinción empieza así en los discursos oficiales y en los libros. Hablando de racismo, Alvaro Bello y Marta Rangel afirman: «*El racismo es una ideología que discrimina elementos de la sociedad mediante las diferencias biológicas, reales o imaginarias, culturales o religiosas*»¹.

En efecto, el racismo tiene como objetivo, la disminución o anulación de los derechos humanos, las condiciones de igualdad, y los derechos fundamentales en el aspecto político, económico, social, cultural o en cualquier otro aspecto de la vida pública. Frente a esta forma de injusticia, el negro logró transformar su «invisibilidad» en «visibilidad». ¿Por qué mecanismo llegó hacerlo?

¹ ALVARO y RANGEL, 1967.

A través de una investigación documental, intentaremos analizar con ejemplos concretos, como el negro supo afirmarse física y culturalmente en el Nuevo Mundo.

2. Antecedentes históricos: racismo y negación del negro

Cuando fue deportado de África a América por motivo de la trata negrera, las condiciones de vida del negro eran difíciles: mal tratamiento y negación. Paralelamente, sus recuerdos fueron también los mismos: los antepasados, los suyos dejados y sobre todo, la añoranza del continente y los recuerdos vivos de su cultura. Al negro, como lo ha escrito un autor, se lo «mató» en la palabra. Pues la extinción del negro pasa por el discurso, es decir, la forma en que se construye la historia de cada país de las Américas².

En efecto, cuando los españoles conquistaron y colonizaron el continente americano, los indígenas caribeños que no estaban acostumbrados a los duros trabajos morían por millares. Además, una vez cristianizados, se convertían en súbditos de pleno derecho de la Monarquía, lo que planteaba problemas legales para su esclavización. Para reemplazar la mano de obra indígena, los españoles llevaron a América, a esclavos africanos (Fray Bartolome de las Casas).

El primer encuentro de los americanos con los negros provenientes de África tuvo lugar en el siglo XVII³. Transformaron así los negros en esclavos porque los americanos tenían una gran necesidad de mano de obra. La compraventa de esclavos pasó a ser una importante fuente de ingresos, sobre todo en el sur de los Estados Unidos.

Después de perderlo todo: su tierra, los suyos, su continente; cuando todo lo fue arrancado incluido la denegación de su alma, cuando fue reducido a hacer todas las peores formas de trabajos inhumanos, lo único que lo quedó al esclavo negro que nadie podía tomar, era la expresión de su cuerpo. Renacer fue para él un objetivo que alcanzar para evitar su extinción. Por lo tanto, decidió usar sus talentos en vez de resignarse. Consciente de las maravillosas potencialidades que tiene: física, mental, psicológica, espiritual, pues el negro decidió posicionarse como el espejo en que todo el mundo puede mirarse para contemplar su hermosura, su bella apariencia física, las expresiones de su cuerpo.

El talento, como innata al ser humano, ha sido una respuesta de los esclavos para preservar su cultura rechazada, mantener vivos los lazos fuertes con su pasado y luego imponerse a todas las culturas americanas. La expresión del cuerpo: timbre vocal, danza, fuerza física, son las armas que todos los afrodescendientes utilizaron para imponerse a la cultura americana, y a través de ella, la cultura universal.

² GUEVARA, 2014, pp. 271-302.

³ CASTILLO, 2011, pp.101-131.

3. Visibilidad via la música

3.1. La expresión de una especificidad negra

La música africana posee características que le son propias y que lo hacen especial, diferente y único. Estas características llevó al esclavo a las Américas y lo perennizaron: música vital para la comunidad, es parte de la vida y por ello, la practican todos los integrantes de la comunidad; los canales de su divulgación son la simpatía y la solidaridad, flujo vital que circula en todas las aldeas.

La música, necesidad vital del esclavo negro, naturalmente expresa esta unión de la comunidad. No es una expresión individual, aislada como lo expresa Miguel Ángel Puig-Samper Mulero y M.^a Dolores Luque:

La práctica comunitaria de la música, la participación de la totalidad del grupo social, causa un gran efecto integrador entre quienes participan, creando lazos indefectibles y en ocasiones, utilizando a la música como disuasorio de cualquier elemento negativo que altere el equilibrio vital de la sociedad, como sequías, guerras, enfermedades, trabajos domésticos, trabajos campestres⁴

Por eso es por lo que van a perpetuar estos lazos a través de diferentes géneros musicales.

3.2. Las *work-songs*: la voz como instrumento

Las *work-songs* provenían de la tradición africana de cantar durante las monótonas y duras labores del campo. En África el trabajador lo hacía habitualmente mientras laboraba en su propio beneficio. Cantos de Plantación, tienen como finalidad ayudar a los trabajos. Su característica es la improvisación, aunque no es imprescindible que siempre se improvise. El ritmo, de gran fuerza corresponde al trabajo que se está realizando. En las Américas esas labores tenían lugar bajo el yugo implacable de los blancos. De ahí que las letras de las *work-songs* expresaban el dolor que suponía romperse diariamente el espinazo del cuerpo. Gran parte de la música es casi inseparable de la danza, lo que enriquece el ritmo.

3.3. Los espirituales: la voz como expresión de las emociones

Los espirituales son «*La herencia africana: la religión de los negros en América*»⁵ al describir las ceremonias religiosas negras las más acabadas e imponentes creaciones musicales de los esclavos americanos. Interpretaban música similar a los himnos cristianos, adaptándolos a su particular sensibilidad: utilizaron textos y melodías más o menos similares a los que constituían los himnos religiosos

⁴ MULERO y LUQUE, 2002, p. 391.

⁵ ARRIBAS, 2013.

blancos. Pero toda la armonía, el ritmo y la viveza y expresividad interpretativas fueron devorados por la estética musical negra en una superposición creativa. Era una forma de representación de lo que dejaron en África. En sus lugares de trabajo, principalmente en los campos de tabaco y algodón, y en sus congregaciones, los cantos les servían para comentar en comunidad su situación, para mantenerse unidos y darse ánimo en su resistencia frente a la esclavitud. También aprovechaban para criticar veladamente a sus amos cantando, por ejemplo: «*No todos los que hablan del cielo irán allá*»⁶.

A menudo los espirituales, como las *work-songs*, hablaban del dolor, de las penas, de las súplicas de los creyentes. Y típicamente, en lugar de cantar al unísono estos lamentos, cada feligrés entraba en el tema a su aire, de manera que cada cual lo cantaba a destiempo del resto, en clara herencia del canto africano. El efecto es por lo tanto embriagador, hipnótico y muy emotivo. Canto a la esperanza en medio del dolor el Negro Spiritual surgió en el período de la esclavitud de los negros estadounidenses, entre 1619 y 1808 y rescata historias bíblicas. Música viva, ofrecía la posibilidad de superación del dolor por los esclavos negros en un espacio de creatividad e integración que movilizaba el cuerpo, la voz y las emociones. Representa mucho más que bellas canciones. En ello aparecen las interjecciones, en un verdadero grito de libertad.

Es una forma cómo las comunidades hablan sobre las experiencias con la divinidad a través de la música⁷. Sus composiciones tienen como características fundamentales, la simplicidad, la improvisación, la repetición de frases y la ausencia de un compositor. Las melodías tienen como trasfondo la perspectiva de la transformación activa a través del canto por parte de los negros americanos cristianizados por los protestantes.

También había, no obstante, letras que mezclaban con esas vivencias personales las de personajes bíblicos como Moisés, que liberó a su gente del yugo de los egipcios, lo que ejercía en los esclavos una atracción irresistible. El habitual esquema negro de llamada-respuesta, en que un líder cantaba una, dos o tres líneas para ser contestado por todos los trabajadores al unísono, era típico y aparece en el Góspel. Lo habitual era que el domingo se permitiese descansar y hacer un simulacro de vida normal a los esclavos. Claro, la danza y la música eran parte esencial de sus quehaceres dominicales, tanto en el plano religioso como en el secular. Los bailarines participaban de la «parte instrumental» con palmeos en los muslos y las partes vocales contenían gritos, gruñidos y otros elementos de ascendencia africana. En su intento de complacer a Dios, el negro hizo salir de sus tripas, y eso, a través de su voz, maravillas canciones que hicieron de él, acaso de forma inconsciente, grandes autores, compositores que marcaron y siguen marcando a las Américas como el mundo entero.

⁶ ROGERS, 2007, p. 259.

⁷ ALC, 2006.

3.4. Michael Jackson: expresión acabada del talento vocal

Hablando de expresión vocal, uno de los más sobresalientes artistas de todos los tiempos fue Michael Jackson. Tenía dos tipos de voces, la primera era esa voz dulce que siempre hemos escuchado a lo largo de su carrera, desde sus inicios en los *Jackson Five* hasta su muerte, y es que Michael siempre nos ha impresionado de muchas maneras por ejemplo en sus canciones; hasta su muerte Michael tenía esta voz grave que cada uno recuerda, su hermosa voz, un hombre lleno de talento vocal y considerado uno de los mejores vocalistas de música popular en la historia. Su característico timbre vocal, versatilidad, rango y capacidad expresiva son algunas de las razones que se puede mencionar. A este respecto Frank Sinatra comentó: «*El único cantante masculino que he visto (...), y quien es mejor que yo, ese es Michael Jackson*»⁸.

Excelentísimo cantante, demostró desde su temprana edad su gran talento, cantando en celebraciones navideñas de su jardín de infancia, y más tarde destacó tanto entre sus hermanos que se convirtió en el vocalista de *The Jackson Five*. Michael Jackson es el único y primer artista de todos los tiempos en lograr números uno en las décadas de 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010.

4. Visibilidad corporal: baile y deporte

4.1. El baile

La danza o el baile es un arte en que se utiliza el movimiento del cuerpo usualmente con música, como una forma de expresión, de interacción social, con fines de entretenimiento, artísticos o religiosos. Es el movimiento en el espacio que se realiza con una parte o todo el cuerpo del ejecutante, con cierto compás o ritmo como expresión de sentimientos individuales, o de símbolos de la cultura y la sociedad. En general, en las diferentes partes del cuerpo tenemos diferentes expresiones vibratorias de la vida.

En medio del dolor y de la denegación, los esclavos negros se dieron cuenta de que la danza era una vía de expresión a su alcance. Pues, como la expresión vocal, utilizaron los movimientos de su cuerpo para imponerse. En medio del sufrimiento, el esclavo negro quería demostrar a sus verdugos que tiene la capacidad para desempeñar una actividad. En general, el talento está asociado a la habilidad innata y a la creación, aunque también puede desarrollarse con la práctica y el entrenamiento. En el baile y la danza de los negros, se puede percibir las sutilezas y profundidades de lo que puede ser lo más humano y bello como expresión corporal. Para el negro, la danza, es movimiento, y casi de su sentido de expresión se anticipa al sonido o música. Es, por tanto, lo más natural en el negro, y puede llegar a tocar o exponer sus más hondos y misteriosos sentimientos. La

⁸ TARABORRELLI, 2010, p. 432.

danza estuvo y está presente en toda la vida del negro. Es la danza, la expresión de la belleza, un medio para comunicar los más profundos deseos, las más apremiantes angustias. Basta con ver la descripción que hace Burton W. Peretti de las ceremonias en que participaban éstos:

Bailando en círculo, arrastrando los pies o mediante elaborados pasos (...), los esclavos utilizaban los ring shouts para situar historias bíblicas en el contexto de la cultura afroamericana (...) Más que ninguna otra expresión musical durante la esclavitud, los ring shouts revelaban la poderosa, aunque a menudo latente, supervivencia de los fundamentos africanos de la música y los rituales africanos⁹.

¿Quién sabe cuántas angustias demostrarían los negros esclavos por medio de la danza? La danza en los negros no es más que la expresión de lo sencillo, el goce del ritmo y del movimiento. Dice el capitán Didacio de la Cruz Arzona:

Los negros bailaban toda la noche alrededor de sus muertos con tambores y tenían otros ritos y supersticiones; el Padre Claver iba al Obispo a pedir decretos y también salía él mismo a la calle, turbaba de improviso esas asambleas amenazándoles a veces con el látigo y arrebatando sus viandas y preparadas para el sacrificio nocturno¹⁰.

Sería hermoso danzar de dolor a la muerte de un ser querido, sacar nuestra tristeza en vez de reprimirnos o simplemente, llevar vestidos negros y entregarnos al llanto como única solución. Especialmente atractivos, o ruidosos, la danza negra, era apreciada por los españoles por ser buenos trabajadores y de quienes decían, que «*tenían gran ingenio, que eran alegres de corazón y muy regocijados*»¹¹.

Los negros gozan con el sentido precioso de la variedad del ritmo, sus acentos, quiebres, síncopas y movimiento del cuerpo como algo grácil. Se puede afirmar pues que la danza va más allá de lo común, trasciende y ahonda. Por todas partes, se baila y se danza la música negra.

4.2. El deporte: fútbol

La RAE, en su Diccionario de la lengua española, define el deporte como una actividad física, ejercida como juego o competición, cuya práctica supone entrenamiento y sujeción a normas; también, en una segunda acepción, más amplia, como «recreación, pasatiempo, placer, diversión o ejercicio físico, por lo común al aire libre»¹².

El deporte es considerado como uno de los mayores promotores de valores éticos de nuestra sociedad. El objeto de esta intervención es incidir en lo que no dejan de ser una serie sorprendente de paradojas que su práctica acarrea. Pues, muchos problemas pueblan el mundo del deporte. Entre estos problemas, hay el racismo. En efecto, el racismo siempre ha existido en el deporte y muchos ejemplos lo han demostrado a lo largo de la historia.

⁹ BURPERETTI, 2009.

¹⁰ ESCOBAR, 2017.

¹¹ SCHAVALZON, 2003, p. 176.

¹² RAE, 2014, p. 432.

Desde su llegada a las Américas, y debido a su situación de ser inferior, los blancos impusieron desigualdades enormes: explotaron y pagaron bajos salarios a los atletas negros, que se veían sometidos a limitaciones en su salario y alejados de los puestos clave y de importancia dentro de la organización de los clubes. Si bien, la desigualdad que existe en el mundo del deporte es el reflejo del racismo que destila la sociedad y la cultura de cada época. Así, el jugador negro cuyo talento era equiparable al de otro jugador blanco que competía con él por el mismo puesto, era considerado como una amenaza para el «balance racial»¹³.

Todas estas injusticias obligaron a los negros a crear el denominado *Black Power* o sea el Poder Negro en los años 1960. En efecto, este término es un eslogan político que se refiere a varias ideologías asociadas al mismo y utilizado por diversos movimientos en defensa de los derechos de la raza negra por todo el mundo, aunque especialmente por los afrodescendientes de los EE.UU. En los años 70 por ejemplo, se observa que había una tremenda ausencia de entrenadores y directivos negros en equipos de fútbol, baloncesto y béisbol. Cuando por casualidad podía existir un negro en este ámbito, había una diferencia de salarios entre blancos y negros.

Pues, la expresión del cuerpo es debido a que en general, se tenía la convicción de que los blancos eran superiores a los negros. Eso despertó en el ser negro, el anhelo de imponerse por un talento peculiar: lo físico. Como en la danza, se va a dar cuenta que, de su cuerpo, puede sacar la fuerza y demostrar su importancia. El orgullo fue el argumento que va a sacar de su fuero interno para imponerse en las esferas del deporte. Muchos ejemplos lo demuestran, pero nos vamos a focalizar en acaso del Rey Pelé en el fútbol.

4.3. Michael Jackson: más importante bailarín del siglo xx

Uno de los ejemplos sobresalientes en el dominio de la danza fue Michael Jackson, popularmente conocido como un maestro en la pista de baile. Tenía buenas coreografías y cómo no, con sus pasos míticos como «el apretón de paquete» y el famoso paso lunar (*moonwalk*). Hasta ahora, Michael Jackson es el más premiado en la historia de la música. Popularizó este paso lunar cuando el 25 de marzo de 1983 lo puso en escena durante la interpretación de «Billie Jean». Desde entonces el paso lo acompañó en su carrera y sus prestaciones. Por haberse impuesto en el mundo musical no sólo en las Américas, sino también en el mundo entero, Michael Jackson fue considerado como el mejor bailarín del siglo xx, y recibió la admiración de leyendas del baile como James Brown y Fred Astaire.

Por decirlo así, los negros supieron imponerse en medio de la negación, de la segregación, de la injusticia, del odio, del rechazo a la piel negra. En efecto, la improvisación es una característica importante de muchos estilos africanos, lo que supieron poner de relieve todos los negros esclavos. Más común es que

¹³ RUIZ, 2009.

se improvise haciendo variaciones sobre una melodía a medida que se interpreta como prueba de maestría musical. En realidad, desde la llegada de los primeros esclavos a América, han intentado mantener sus estilos musicales que reúnen la fuerza rítmica de la música afro-descendientes y los comportamientos relacionados con el campo de la armonía en medio de la negación de su existencia. América fue testigo de este fenómeno, llegado de la coexistencia de las dos culturas. Nos ofreció nuevos colores y creció la apertura de horizontes nuevos.

Según RIAA, *Grammys* y *Guinness World Records* es el artista musical más exitoso de todos los tiempos. Con 1.670.000.000 de discos vendidos hasta noviembre de 2011 y con más de 735 premios entre ellos 475 galardones, incluyendo 17 premios Grammy. Por todas sus habilidades Michael Jackson llegó a ser reconocido mundialmente como «El Rey del Pop» Y la famosa presentadora de TV Oprah Winfrey lo calificó como de «rey del entretenimiento». Michael Jackson ha sido, es y seguirá siendo leyenda. Es un icono musical que jamás será olvidado¹⁴.

4.4. El rey Pelé

Edson Arantes do Nascimento, más conocido y admirado en el mundo como «Pelé» era un futbolista completo que supo utilizar el movimiento de su cuerpo para alcanzar la más alta distinción de su categoría. Jugaba con las dos piernas, cabeceaba, gambeteaba, arrastraba, marcaba, lo sabía todo como futbolista.

Disputó cuatro mundiales de los que ganó tres: Suecia, 1958; Chile, 1962, y México, 1970. Fue parte del mejor equipo de todos los tiempos. Es un atleta y gimnasta; podía cambiar su cuerpo de dirección en el aire luego de haber saltado y suspenderse por sobre sus adversarios. Por todas estas cualidades, fue elegido el mejor del mundial de 1970. Sin duda, es quien ha llevado el fútbol a un nivel superior, convirtiéndolo en un espectáculo bello y entrenado. Marcó 1.363 goles.

Es el «rey Pelé», y primera estrella mundial de este deporte, ayudó a que el fútbol adquiriera una dimensión universal.

Quando hizo el gol número mil, estalló una verdadera fiesta nacional en todo el Brasil. Se detuvo el partido y los jugadores de ambos equipos corrieron a abrazarse entre ellos, y también con los periodistas y con el público que bajaba a la cancha. Se lanzaron fuegos artificiales y racimos de globos mientras la gente salía a bailar en las calles. Pelé abandonó lloroso el campo deportivo y sólo volvió a finalizar el partido, para descubrir una placa que conmemora el suceso¹⁵.

Tuvo más calidad técnica y fue el más completo: era genio en la finalización un y un marcador implacable. No fue un defensor, pero tenía fuerza y velocidad. Tenía fuerza en el pie y era útil cuando hubo necesidad. Tal vez no era mejor en los regates, pero dio muchos regates desconcertantes y dieron lugar a muchos goles.

¹⁴ HEATH, 2013.

¹⁵ DUARTE, 2007, p. 249.

Pelé hizo un gol espectacular, llevando la pelota desde el área penal de su equipo hasta la del adversario y eludiendo por el camino a por lo menos nueve contrincantes que intentaron detenerlo. La televisión brasilera retransmitió durante un año entero la jugada, sin que ningún telespectador se quejara ante esta reiteración tal vez excesiva. Hasta una sangrienta guerra civil se detuvo en Nigeria por dos días cuando Pelé fue a jugar a ese país. El gran estilo de Pelé, además de entretener a los espectadores, se traducían en goles y en victorias.

5. Conclusión

Los movimientos del cuerpo forman indudablemente parte de las expresiones más utilizadas por el negro. Vivir sin usarles es algo inconcebible, puesto que es una característica fundamental de esta raza. Negado en todos los dominios, el negro se dio muchísimas posibilidades para exteriorizar su talento y demostrar así, todo lo contrario de lo que se pensaba de él. Así, ha logrado imponerse a todas las culturas americanas para asentar su cultura en un entorno hostil. Hoy, de la música al deporte, y más generalmente a través de la cultura negra si bien desarrollada, América es un continente en que la cultura negra se ha arraigado fuertemente.

Referencias documentales

- ALC (2006). «El Negro Espiritual es un canto a la esperanza en medio del dolor», disponible en <http://www.noticiacristiana.com/musica-cristiana/2006/04/el-negro-spiritual-es-un-canto-a-la-esperanza-en-medio-del-dolor.html>, consultado el 11 de noviembre de 2016.
- ARRIBAS, Ricardo (2013). «La herencia africana (5/8): la religión de los negros en América, in Jazzitis», *Revista independiente de Jazz y otras músicas*, <http://www.jazzitis.com/articulos/la-herencia-africana-58-la-religion-de-los-negros-en-america/>, consultado el 17 de noviembre de 2016.
- BELLO, Alvaro; RANGEL, Marta (1967). *Etnicidad, «raza» y equidad en américa latinay el caribe*, disponible en http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/6714/Lcr_1967_rev.21.pdf, consultado el 15 de agosto de 2016.
- CASTILLO, Suzuky; GÓMEZ, Margarita (2011). «El negro esclavo. Precisiones necesarias sobre su de vida cotidiana en el pueblo doctrina del buen jesús de petare», disponible en <http://servicio.bc.uc.edu.ve/postgrado/manongo37/art05.pdf>, pp. 101-131, consultado el 12 de diciembre de 2016.
- DUARTE, Orlando (2007). *Pele. Memorias del mejor futbolista de todos los tiempos*, México, Temas de Hoy (Biografías y Memorias).
- ESCOBAR, Luis Antonia («La danza en los negros», disponible en http://www.musicalafrolatino.com/pagina_nueva_4f1.htm, consultado el 10 de noviembre de 2016.
- GUEVARA, Martha; ROSAS, Isabel (2014). «De esclavos a ciudadanos y malentrenidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX», in *Historiolo.rev.hist.reg.local*, volumen 6, número 12, pp. 271-302.

- MULERO, Miguel Angel Puig-Samper; LUQUE, M.^a Dolores (2002). *Los lazos de la cultura: El Centro de Estudios Históricos de Madrid y la Universidad de Puerto Rico (1916-1939)*, Madrid, Tierra Nueva e Cielo Nuevo.
- PERETTI, Burton W. (2009). «Lift Every Voice: History of African American Music».
- RAE (2014). *Diccionario De La Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, Vigésimotercera Edición, 2432 p.
- ROGERS, Adrian (2007). *Apocalipsis: El Fin De Los Tiempos: El Triunfo Del Cordero De Dios*, B & H.
- RUIZ, Héctor Alonso (2009). «Racismo y deporte, una aproximación sociológica», *Revista Digital*, n.º 132, Buenos Aires, disponible en <http://www.efdeportes.com/>, consultado el 30 de agosto de 2016.
- SCHAVALZON, Daniel (2003). *Buenos Aires Negra: La Arqueología Histórica de Una Ciudad Silenciada*, Buenos Aires, Emece Editores.
- TARABORRELLI, J. Randy (2010). *Michael Jackson: The Magic, The Madness, The Whole Story, 1958-2009*, New York, Grand Central Publishing.

Stéréotypes de la diaspora africaine et développement de l'Afrique

YÉO FANIDIANHOVA
Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introduction

Le développement d'un pays, voire d'un continent est une préoccupation permanente aussi bien chez les gouvernants que chez les gouvernés. Mais les choses ne sont pas aussi simples que cela car le développement implique de nombreuses exigences. Selon Olivier Ray, le développement est l'ensemble des conditions économiques, sociales et environnementales, mais aussi politiques et culturelles permettant l'amélioration des conditions de vie des populations¹. Le développement suppose donc la prise en compte de toutes ces dimensions dont la transformation est censée améliorer le bien-être social. De là, à parler du développement d'un pays, c'est encore toute autre chose. Il faut se fier aux variables internationales qui définissent ou évaluent le niveau de développement d'un pays. Même si ces variables (PIB, PNB, IDH, IPH, BIP-40) peuvent être contestés, ce sont quand même des standards internationaux assez consensuels sur lesquels on s'accorde quand on parle de développement.

Mais pour qu'un pays soit considéré comme développé, il faut, en amont, l'action déterminante de l'homme dans la transformation des structures économiques, démographiques et sociales qui accompagnent la croissance². Pour cela, l'implication de toutes les forces vives de la société est importante. Ce qui justifie certaines «sollicitations» de chefs d'Etat dans la mise en œuvre de leurs projets de société susceptibles d'apporter le développement escompté. C'est le cas du discours

¹ RAY, 2008, p. 140.

² ECHAUDEMAISON, 2007, p. 144 .

d'Alassane Ouattara, chef de l'Etat ivoirien, précisément son adresse à la diaspora ivoirienne de New York.

Dans son discours qui soulève la problématique de la contribution de la diaspora au développement de la Côte d'Ivoire, le président expose sa vision du développement et met à contribution la diaspora ivoirienne de New York. Ce faisant, le président active le stéréotype de la diaspora africaine qui alimente les rapports Amérique (USA)/Afrique. L'enjeu du stéréotype est la perception de l'identité de l'autre en tant que catégorie sociale, ici, adulée. Le paradigme scientifique dans lequel s'inscrit notre communication est l'approche pragmatique. Dans une optique gricéenne, il s'agit précisément d'analyser comment la violation des maximes conversationnelles, ces principes qui sous-tendent et guident l'interaction, permet d'inférer le vouloir dire du locuteur. Notre hypothèse de travail est que le concours de la diaspora comme facteur de développement de nos pays est un leurre. Cela s'explique par le fait que la convocation du stéréotype de la diaspora ne sert pas, en réalité, la cause du développement de la Côte d'Ivoire. Aussi, l'objectif de cette étude est de montrer que l'appel à l'implication des citoyens expatriés n'est qu'un simple effet de communication et que celui qui le lance en attend, en réalité, des dividendes personnels. Pour y parvenir, nous procéderons en trois étapes. La première consiste à faire quelques précisions terminologiques de la notion de stéréotype afin de bien circonscrire l'optique envisagée. La deuxième sera le lieu de montrer le stéréotype de la diaspora que mobilise le discours du président. La troisième étape s'attèlera à montrer l'intention qui sous-tend un tel stéréotypage.

2. Précisions terminologiques

La notion de stéréotype est l'objet de plusieurs disciplines qui lui concèdent un sens propre à leur cadre d'analyse. Des sciences sociales (sociologie, ethnologie, psychologie) aux sciences du langage, la notion de stéréotype est devenue, selon les termes de Ruth Amossy et Anne Herschberg-Pierrot, «*un objet transversal de la réflexion contemporaine*»³. Parmi les réflexions qui ont nourri cette notion, nous avons celle d'Amossy et de Herschberg-Pierrot. Notre approche de la notion de stéréotype telle qu'elle est présentée dans une perspective d'analyse du discours contemporain prend appui sur cette dernière. En effet, selon ces deux auteurs, le stéréotype est envisagé comme un interdiscours, c'est-à-dire comme «*la relation qui lie inévitablement un discours en situation à l'ensemble de ce qui se dit et s'écrit à ses alentours*»⁴. Le terme d'interdiscours, étant entendu au sens de Dominique Maingueneau comme «*un univers d'autres discours*»⁵, nous met en présence du dit et «*du déjà-dit*» ou «*du déjà-pensé*». Dans ce rapport

³ AMOSSY, HERSCHBERG-PIERROT, 2011, p. 11.

⁴ *Idem*, p. 108.

⁵ MAINGUENEAU, 2013, p. 45.

du dit et du déjà-dit, ce qui relève de l'énonciation, le locuteur a la possibilité de reconduire ce déjà-dit, de le contredire ou de le modifier, ou encore de le travailler⁶. Dans une optique où la communication est perçue comme un jeu d'influences réciproques entre locuteur et interlocuteur, le choix du locuteur de reconduire, de contredire, de modifier ou de retravailler le déjà-dit est absolument porteur de significations. Ce choix répond aux attentes du locuteur quant aux effets recherchés sur l'interlocuteur. Le choix donc du locuteur face au déjà-dit, dans telle ou telle circonstance, est révélateur de la dimension pragmatique du stéréotype. Lorsque, par exemple, le président reconduit dans son discours le stéréotype valorisant de la diaspora –nous le verrons infra– il entérine à la fois cette image et cette opinion de la doxa qui alimente les relations Amérique (USA)/Afrique. Ce choix à dessein est assurément porteur de significations car il est évident que si le président avait pris le parti de contredire ce stéréotype, les effets n'auraient pas été les mêmes sur l'auditoire. Il est donc clair que le choix est guidé par les attentes poursuivies.

3. Le stéréotype de la diaspora ivoirienne

Le stéréotype, selon Anne Herschberg-Pierrot, «*désigne toute répétition impensée d'un habitus social*»⁷. Autrement dit, le stéréotype est une façon de penser qui est propre à une société donnée. La notion d'habitus qu'elle emprunte à Pierre Bourdieu renvoie ici à l'idée de représentation sociale car pour ce dernier l'habitus se perçoit «*sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action*»⁸. Ces deux réflexions rejoignent ainsi cette pensée de Ruth Amossy selon laquelle les stéréotypes participent à notre appréhension de la société surtout en termes de constructions identitaires⁹. Sous cet angle d'identité, le stéréotype participe de la dynamique de la construction de l'ethos, lequel peut être valorisant ou dévalorisant. Dans notre contexte, le stéréotype de la diaspora relève d'une image de soi gratifiante.

Dans le discours du président, le stéréotype de la diaspora se présente sous deux principaux aspects. Ce sont: la compétence empirique de la diaspora et la compétence linguistique de la diaspora.

3.1. De la compétence empirique de la diaspora

La compétence se présente comme la connaissance approfondie, reconnue, qui confère le droit de juger ou de décider en certaines matières (Le petit Robert, 2016: 486). Comme telle, la compétence d'une personne est donc sa capacité ou

⁶ AMOSSY, HERSCHBERG-PIERROT, 2011, p. 108.

⁷ HERSCHBERG-PIERROT, 1979, p. 89.

⁸ BOURDIEU, 1980, p. 91.

⁹ AMOSSY, 2010, p. 46.

son aptitude reconnue en tel ou tel domaine. C'est à ce trait distinctif de la diaspora ivoirienne de New York que le président en appelle:

Il y a deux ans, je vous avais dit de rentrer au pays, le pays vous attend pour ceux qui veulent contribuer sur place à son développement parce que les choses bougent, les choses vont vite. Et je le souhaite avec votre expérience dans divers secteurs¹⁰.

Le stéréotype de la diaspora ivoirienne mis en relief ici est celui de sa supériorité (en termes de compétitivité) contrairement aux ivoiriens qui sont restés en Côte d'Ivoire. Cette supériorité, on l'aura compris, repose sur l'expérience acquise par la diaspora ivoirienne dans divers secteurs. Selon l'orateur, c'est cette expérience qui fait d'ailleurs la différence entre les ivoiriens de la diaspora et ceux qui sont restés au pays.

«Vous savez, si nous sommes unis, si nous avons cette ambition commune, je suis certain que nous ferons de la Côte d'Ivoire un pays émergent à l'horizon 2020»¹¹, espère-t-il.

Pour le locuteur, l'union de tous les ivoiriens est une condition importante mais aussi le partage de son rêve d'une émergence en 2020. La notion d'«émergence» qui est synonyme d'une amorce de développement montre bien que l'apport attendu de la diaspora s'inscrit dans une optique de développement du pays. Pour s'en convaincre, recourons à la définition de l'émergence par le président lui-même:

J'ai déjà expliqué ce que voulait dire pays émergent. C'est très simple. C'est de doubler les revenus de chaque ivoirien en moyenne. Oui, si aujourd'hui le revenu moyen annuel est de 2000 dollars/an, en 2020 nous devons avoir chacun au moins 4000 dollars/an¹².

De la part donc de la diaspora ivoirienne dans cet élan de développement de la Côte d'Ivoire, le président sollicite leur savoir-faire. Une telle sollicitation de la part d'un président de la république participe d'une image de soi gratifiante pour la diaspora ivoirienne. Elle est élevée implicitement au rang d'expert. Autrement, la contribution de la diaspora ivoirienne est celle d'un homme averti. Mais la compétence de la diaspora ivoirienne ne se mesure pas seulement à partir de ce savoir-faire. Elle se distingue aussi par sa compétence linguistique.

3.2. De la compétence linguistique de la diaspora

Ici, la compétence est en rapport avec la langue. Si supra, il s'agissait d'un savoir-faire dû à l'expérience, ici, il s'agit d'un savoir-dire concernant la langue anglaise. La notion de compétence épouse celle de Noam Chomsky en tant qu'elle désigne, selon Nathalie Garric et Frédéric Calas, «l'ensemble des règles linguis-

¹⁰ Discours d'Alassane OUATTARA, p. 2.

¹¹ *Idem*, p. 4.

¹² *Ibidem*, p. 4.

tiques intériorisées, au gré des usages, par les locuteurs d'une langue»¹³. Mais, on peut aussi adjoindre la notion de performance, toujours dans l'optique de Noam Chomsky, vu qu'elle «*correspond à un acte d'utilisation individuel et singulier de la langue*». Un acte qui, expliquent Nathalie Garric et Frédéric Calas, «*implique l'existence d'une grammaire interne, la langue, et se réalise sous la forme de productions propres à un sujet relevant de la parole*»¹⁴. Ces deux notions de compétence et de performance sont des traits caractéristiques de la diaspora ivoirienne dans son rapport à la langue anglaise. En effet, pour montrer que la diaspora ivoirienne de New York a un profil plus compétitif que les ivoiriens restés au pays, le président soutient:

L'anglais, bien sûr, est une langue essentielle, en plus du français que nous possédons tous; et beaucoup d'entreprises cherchent des ivoiriens, des ivoiriennes qui ont la maîtrise de l'anglais¹⁵.

Les Etats-Unis étant un pays anglophone, l'expérience de la langue anglaise est assurément un atout majeur pour la diaspora. Par ces propos, le président laisse entendre que sur le marché de l'emploi la diaspora ivoirienne est plus crédible et plus compétitive, c'est-à-dire qu'ils sont plus cotés que les ivoiriens restés au pays. Ce qui, implicitement, suppose que les ivoiriens restés au pays font profil bas devant ceux de la diaspora dans cette quête d'emploi en Côte d'Ivoire. Ce deuxième trait distinctif de la diaspora s'inscrit toujours dans la logique d'une image de soi valorisante, comme on peut le remarquer.

Le fait pour l'orateur de laisser entendre que les ivoiriens de la diaspora sont plus cotés que leurs compatriotes vivant en Côte d'Ivoire est non seulement assez réducteur mais encore discutable.

4. Discussions

Certainement, il existe des secteurs d'activités où la diaspora a acquis une certaine expertise, mais de là à conclure que ce savoir-faire la place au-dessus des ivoiriens du pays, c'est tout autre chose. En effet, le stéréotype en tant que «*représentation collective figée*»¹⁶ évoque la problématique de la réalité. Autrement dit, le stéréotype rend-il compte du réel? Dans notre cas, évoquer le stéréotype de la supériorité de la diaspora ivoirienne de New York, c'est supposer, à priori, que c'est «*toute*» la diaspora qui est compétente. Dans la mesure où le stéréotype est fondé sur l'appartenance à une catégorie sociale et non sur les capacités et les mérites individuels, ce stéréotype de la diaspora ivoirienne de New York ne reflète pas le réel. Cela signifie que l'expérience du séjour américain ne fait pas absolument

¹³ GARRIC; CALAS, 2007, p. 4.

¹⁴ *Idem*, p. 4

¹⁵ Discours d'Alassane OUATTARA, pp. 2-3.

¹⁶ AMOSSY, 2010, pp. 45-46.

de la diaspora ivoirienne une catégorie compétente d'autant plus que le président s'adresse à l'ensemble de la diaspora et non à une certaine corporation de cette diaspora telle les étudiants, les hommes d'affaires... Ce qui veut dire qu'on peut retrouver dans cet auditoire stratifié de la diaspora ivoirienne des chômeurs, des aventuriers de mauvaise vie... On ne saurait donc, sur ce fait, élever la diaspora ivoirienne au rang d'experts dans cette volonté du président de développer la Côte d'Ivoire. Bien plus.

En termes d'expertise, la Côte d'Ivoire compte de nombreux experts. Si le pays ne dispose pas d'une base de données où figurent tous ses experts, on peut néanmoins citer quelques cas qui sont assez révélateurs de l'expertise des ivoiriens: l'ordre des experts comptables¹⁷ de Côte d'Ivoire, l'ordre des géomètres experts¹⁸ en Côte d'Ivoire... D'ailleurs, le président a posé un acte assez significatif qui atteste de l'expertise des ivoiriens en matière de Droits. Pour la rédaction de la Constitution de la troisième république de Côte d'Ivoire, le président a procédé à la mise sur pied d'un comité d'experts. Les dix (10) membres du comité sont tous des ivoiriens avec pour président Ouraga Obou Boniface, professeur agrégé de Droit public et de sciences politiques¹⁹. Ce choix de la part du président contredit non seulement ses propos devant l'auditoire de la diaspora mais confirme bien que les ivoiriens ont de l'expertise.

De même, la compétence de la diaspora étant fondée sur l'expérience, donc empirique, on comprend la logique qui découle de ce raisonnement du président. L'expérience en tant que connaissance acquise par la pratique est le critère de la compétence. Or, selon cette déduction où est compétent celui qui a de l'«expérience» dans un domaine, la diaspora ivoirienne de New York n'est pas la seule à remplir cette condition qui confère le «titre» de compétent. Chez les ivoiriens restés au pays, il y a de nombreuses personnes qui ont acquis une longue et riche expérience, dans plusieurs secteurs, par une pratique exercée de leur activité. L'administration ivoirienne, par exemple, fourmille de cadres et de hauts cadres qui ont une riche expérience professionnelle après avoir effectué préalablement une formation théorique dans des écoles comme l'ENA (Ecole Nationale d'Administration), l'INPHB (Institut National Polytechnique Houphouët-Boigny).

Par ailleurs, dans un contexte socio-politique où la Côte d'Ivoire vient de sortir d'une crise suite à une élection présidentielle controversée en 2010, la normalisation de la situation voit un regain d'intérêt de la part des entreprises et des investisseurs. Il va de soi dans ce cas que les opportunités d'emplois soient nombreuses. Mais tout se passe, selon les propos du président, comme si le marché de l'emploi en Côte d'Ivoire est dans un besoin d'hommes ou de femmes anglophones.

¹⁷ www.expertscomptable.ci, Consulté le 29/04/2017.

¹⁸ www.geometre-expert.ci, Consulté le 29/04/2017.

¹⁹ MIEU, Baudelaire. «Côte d'Ivoire: Ouattara nomme un comité d'experts pour une nouvelle constitution plus consensuelle», www.jeuneafrique.com/330170/politique/cote-d-ivoire-ouattara-nomme-un-comite-d-experts-pour-une-nouvelle-constitution-plus-consensuelle/ Consulté le 29/04/2017.

En d'autres termes, il suffit de savoir-parler anglais pour obtenir une embauche. Certes, la Côte d'Ivoire est un pays francophone mais il y a dans ce pays des universités (Abidjan, Bouaké, Korhogo...) avec des UFR (Unités de Formation et de Recherches) en langues: anglais, espagnol, allemand. Ces universités nationales forment des étudiants chaque année par centaines, voire par milliers en anglais. Ces étudiants anglophones, riches de leurs diplômes académiques (Licence-Master-Doctorat) viennent grossir le rang des chômeurs, pour la plupart, dont le taux de chômage en Côte d'Ivoire est aujourd'hui estimé, en 2017, à 25%²⁰, contrairement à celui de 2014 qui était de 5.3%²¹. C'est donc une contradiction flagrante que d'affirmer que «beaucoup d'entreprises cherchent des ivoiriens, des ivoiriennes qui ont la maîtrise de l'anglais». Ce faisant, c'est la crédibilité de la formation universitaire et scolaire qui est mise en mal car l'anglais, en tant que discipline, est enseignée depuis le premier cycle. Plus loin, c'est un discrédit qui est jeté sur la compétence des professeurs certifiés et des enseignants agrégés par des hautes instances quant à leur capacité à la formation. C'est même une injure faite à leur égard, dans la mesure où l'injure se conçoit comme une parole offensante. Dans un contexte où les propos du président de la république portent atteinte indirectement à leur corporation, ces paroles ont valeur d'une injure car selon Kerbrat-Orrechioni Catherine, «l'injure constitue (...) un emploi discursif particulier des axiologiques négatifs»²².

La diaspora est, certes, riche d'une certaine expérience mais cela n'est pas un critère suffisant pour faire d'elle le fer de lance de l'émergence. Mais le locuteur, en tant que président de la république, n'ignore pas ces réserves. Pourquoi en fait-il fi malgré tout? Ce qui nous laisse penser qu'il y a des motivations qui guident ce choix.

Par l'acte même de feindre ces choses, le président, dans une optique griécenne, viole l'un des principes de coopération. Il s'agit de la maxime de qualité qui veut que «votre contribution soit véridique»²³. Les quelques griefs que nous avons soulignés supra concernant le savoir-faire et le savoir-dire attestent que cette maxime de qualité a été foulée aux pieds par le président. C'est donc de façon délibérée que le président l'a fait. Or, de l'avis de Nathalie Garric et Frédéric Calas, «du non-respect intentionnel d'une maxime associé au non-respect du principe de coopération naît, entre autres, le mensonge»²⁴. Ce mensonge du président, c'est-à-dire cette assertion sciemment contraire à la vérité, faite dans l'intention de tromper nous dévoile l'objectif de son discours.

Dans un contexte politique où le président cherche un second mandat, l'objectif est de rassembler tous les ivoiriens de bords politiques différents autour de

²⁰ www.lemonde.fr, Consulté le 29/04/2017.

²¹ www.connectionivoire.net, Consulté le 29/04/2017.

²² KERBRAT-ORECCHIONI, 1980, p. 79.

²³ GARRIC; CALAS, 2007, p. 94.

²⁴ *Idem*, p. 95.

sa personne, de son choix, de sa vision politique, c'est-à-dire son projet de société. L'adhésion de la diaspora en tant que composante de la société ivoirienne est importante. Par ce recours au mensonge, le président emprunte sur ces entrefaites, la voie de la propagande que Robert définit comme l'action de vanter les mérites d'une théorie, d'une idée, d'une personne pour recueillir une adhésion, un soutien (Le petit Robert, 2016: 2045). A bien des égards, cette mobilisation du stéréotype de la diaspora ivoirienne de New York ne s'écarte pas de cette visée. En vantant les mérites de la diaspora par l'attribution de qualités (savoir-faire et savoir-dire), cet acte s'apparente à un jeu de séduction. On retrouve ainsi, toujours à travers cette volonté de séduire, le principe d'agir sur l'autre en l'amenant à modifier son comportement car il s'agit bien ici de convaincre en persuadant ou en touchant. En toute logique, c'est le soutien, l'assentiment ou l'adhésion de la diaspora ivoirienne de New York qui est l'objectif poursuivi par le président. Plus précisément, dans la mesure où le président de la république était à l'époque de son allocution à moins d'un an de la fin de son mandat, il s'agit de soutenir sa politique, son gouvernement à travers le choix de sa personne pour le second mandat de cinq (05) ans qu'il entend briguer encore.

5. Conclusion

Pour conclure, si le projet d'émergence de la Côte d'ivoire n'est pas une utopie, l'apport ou la contribution de la diaspora ivoirienne de New York comme fer de lance de l'émergence est, par contre, une illusion. La voie de la propagande à laquelle le locuteur a eu recours montre que l'enjeu du discours n'est pas la cause du développement mais sert à des objectifs d'ordre politique. Ainsi, le choix de reconduire le stéréotype valorisant de la diaspora ivoirienne participe d'une stratégie de séduction qui vise à emporter l'assentiment de cette dernière. Au vu de ces entrefaites, il est évident que le stéréotype de la diaspora ivoirienne ne saurait être le tremplin du développement de la Côte d'ivoire, et partant de l'Afrique.

Bibliographie

Corpus

Discours d'Alassane Dramane OUATTARA lors de sa rencontre avec la diaspora ivoirienne à New York le Jeudi 25 septembre 2014 au Baruch Collège the city University of New York.

Articles

HERSCHBERG-PIERROT, Anne (1979. «Clichés, stéréotypie et stratégie discursive dans le discours de Lieuvain: Madame Bovary, II, 8», *Littérature*, n.º 36, pp. 88-103.

Ouvrages

- AMOSY, Ruth (2010). *La présentation de soi, ethos et identité verbale*, Paris, PUF.
- AMOSY, Ruth; HERSCHBERG-PIERROT, Anne (2011). *Stéréotypes et clichés, langue, discours, société*, Paris, Armand Colin.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit.
- GARRIC, Nathalie et CALAS, Frédéric (2007). *Introduction à la pragmatique*, Paris, Hachette Supérieur.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1980). *L'énonciation, De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.
- MAINGUENEAU, Dominique (2013). *Analyser les textes de communication*, Paris, Armand Colin.

Dictionnaires

- ECHAUDEMAISON, Claude Danièle (dir.) (2007). *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Paris, Nathan.
- RAY, Olivier (dir.) (2008). *Lexique de science politique, vie et institutions politiques*, Paris, Dalloz.

**REESCRITURAS Y TEMA CULTURAL
(CRUCE DE MIRADAS) /
RÉÉCRITURES ET SUJET CULTUREL
(REGARDS CROISÉS)**

***Amistad*, de Steven Spielberg: ¿pleito o relectura cinematográfica de la trata de negros?**

RAOUL NGOUNA LENDIRA

Université Omar Bongo

1. Introducción

La evocación del vocablo «Amistad» resulta simbólica en las relaciones entre África y América. Porque más allá de la definición de una relación humana afectiva, también nos recuerda aquel buque que aseguró la deportación de esclavos desde África hasta América en 1839. Este episodio de la trata de negros, llevado a la pantalla por el director estadounidense Steven SPIELBERG en 1997, nos lleva a preguntarnos sobre el significado de esa revisión diegética de un hecho histórico proclive a debates y controversias. Ya que el asunto del *Amistad* para ser uno de los únicos casos de rebelión victoriosa de esclavos durante la trata y hasta la esclavitud, ha despertado el interés de numerosos historiadores, particularmente los americanos que han examinado abundantemente el fenómeno. Howard JONES¹ ha desmenuzado lo complejo de lo que está en juego a nivel jurídico del asunto, en particular lo que atañe al derecho internacional. Por su parte, Marcus REDIKER², que prefirió un enfoque pedagógico, quiso devolver a los africanos rebeldes el primer papel, el que comparten por otra parte con numerosos militantes abolicionistas. A eso se puede agregar el enfoque del francés Patrick SAMZUN³, que se ha interesado por el mito en torno al éxito de esta rebelión del *Amistad*, y en particular, lo que más tarde ha representado dicho éxito para los afros.

¹ Véase su obra *Mutiny on the Amistad: the saga of a slave revolt and its impact on American abolition, law, and diplomacy*, 1997.

² Véase *Les Mutinés de l'Amistad*, 2015, pp32-39.

³ Véase «L'échos des voix de l'Amistad», SAMZUN, 2006, pp. 399-406.

Nuestro análisis a propósito del asunto del *Amistad*, que se fundamenta en una perspectiva histórica, se centrará en la confrontación entre la historia ficticia y la realidad histórica. Queremos ver qué significado tiene la realidad histórica a la prueba de la subjetividad del director. A pesar de que podemos otorgarle a SPIELBERG el derecho de la libre reconstitución diegética de los hechos históricos, es menester ver cómo el relato fílmico acata o no los acontecimientos.

Para intentar por poco que sea llevar a bien esta preocupación, ya resaltaremos primero la relación entre la ficción y la realidad histórica para que luego podamos aludir a la denuncia de la trata de negros así como al deber de memoria en la película de SPIELBERG.

2. Sinopsis, ficción e historiografía del *Amistad*

2.1. Breve sinopsis

En 1839, un buque español, denominado *Amistad*, que transportaba a unos cincuenta esclavos africanos, se encontró en una violenta tempestad en las inmediaciones de las costas cubanas. Encabezados por CINQUE, los esclavos consiguieron deshacerse de sus cadenas y matar a sus verdugos, excepto el capitán y su compañero a los que exigieron que les llevaran a África. Desgraciadamente, aprovechando su ignorancia, el capitán les llevó hacia América donde resultaron encarcelados por motivo de su rebelión. Allí dos abolicionistas, Lewis TAPPAN y Theodore JOADSON, decidieron defenderlos. Y a tal efecto contrataron a Roger BALDWIN, un joven y pertinente abogado.

2.2. Ficción e historiografía

Según afirma Elie YAZBEK⁴, el objetivo del cine, o sea su obsesión secreta es convertirse en la realidad. Por lo que, en su relación con la realidad, el cine supera la realidad, o mejor dicho el cine no sólo se convierte en la realidad sino en la historia.

«Ya no es sólo cuestión de tomar como un tema hechos históricos e integrarlos en una ficción, sino de construir una realidad histórica utilizando como principal recurso las nociones de «ausencia» y «presencia», privilegiando entonces la primera sobre la segunda»⁵.

Eso sirve para decir que la película *Amistad* es una relectura o reconstitución subjetiva de la historia. Porque trata de la visión del director sobre el asunto de la rebelión de los esclavos en este buque en 1839. SPIELBERG se sirve tanto de

⁴ YAZBEK, 2011, en línea.

⁵ «Il ne s'agit plus seulement de prendre comme sujet des faits historiques et de les intégrer dans une fiction, mais de construire une réalité historique en utilisant comme principale ressource les notions d'« absence » et de « présence », privilégiant alors la première sur la seconde».

sus investigaciones como de los recursos del cine (las nociones de «ausencia» y «presencia») para reconstituir los acontecimientos de 1839. Por lo tanto, no extraña que el relato fílmico y la realidad histórica discrepen en determinados aspectos. Por ejemplo, desde el punto de vista histórico, después de su raptó en África, CINQUE y los demás esclavos del buque fueron llevados previamente a Cuba en un buque negrero denominado el Teçora. Cabe recordar que en aquel entonces, Cuba era una colonia española. Y que fue el último país de América con Brasil en declarar la abolición de la esclavitud en 1888. En Cuba fue donde se vendieron a los africanos traídos por el Teçora como «una mercancía»⁶ en un mercado de esclavos. Luego, después de la venta en Cuba, unos esclavos fueron embarcados en otro buque, el denominado Amistad, rumbo a Estados Unidos. Como lo muestra a continuación el historiador estadounidense REDIKER, queda claro que aquellos esclavos del *Amistad*,

habían soportado todos el «paso del medio», como se llama, en el comercio triangular, el cruce del Atlántico, a bordo del negrero Teçora, amontonados en 500 o 600, en condiciones miserables, durante unos dos meses durante los cuales muchos habían sucumbido a la disentería y a la deshidratación, que habían apretado los lazos ficticios del parentesco entre estos «hermanos» y «hermanitas». En la Habana, habían compartido durante dos semanas la cotidianeidad de los barracones, de casas de paja y de bambú, antes de ser vendidos como ganado. Los que habían sido separados de sus compañeros durante la venta en La Habana habían llorado, y los que habían permanecido juntos habían reiterado que «todos habían sido secuestrados de África para unirse en la misma nave»; una poderosa fuente de solidaridad. Los sufrimientos compartidos en los barracones de La Habana y luego a bordo del Amistad habían fortalecido aún más estos vínculos⁷.

En cambio, en el relato fílmico no se reconstituye por completo tanto la cronología como todos los detalles de los acontecimientos. En efecto, a principios de la película, unos cinco minutos se dedican a la rebelión. Luego se encadenan las secuencias que resaltan el recorrido efectuado por el buque Amistad en el océano, durante seis semanas, antes de llegar a las costas del Connecticut en Estados Unidos. Allí fue donde prendieron a los esclavos y los encarcelaron por motivo de su rebelión. Entonces empezó una batalla jurídica a la que el director estadounidense dedica lo esencial del tiempo diegético.

⁶ A propósito, el término «Mercancía» es usado por el abogado de los marineros españoles Pedro MONTEZ y José RUIZ. En efecto, en la película, hablando de los 44 esclavos del Amistad, exigió al juez que se devolviese a sus clientes su mercancía enseguida.

⁷ «Ils avaient tous enduré le «passage du milieu», comme l'on nomme, dans le commerce triangulaire, la traversée de l'Atlantique, à bord du négrier le Teçora, entassés à 500 ou 600, dans des conditions misérables, pendant environ deux mois durant lesquels beaucoup avaient succombé à la dysenterie et à la déshydratation, ce qui avait resserré les liens de parenté fictifs entre ces «frères» et petites «sœurs». A La Havane, ils avaient partagé durant deux semaines le quotidien des barracones, des cases de paille et de bambou, avant d'être vendus comme du bétail. Ceux qui avaient été séparés de leurs compagnons de bord lors de la vente à La Havane avaient pleuré, et ceux qui étaient restés ensemble s'étaient répétés qu'ils «[avaient] tous été enlevés d'Afrique pour rejoindre le même navire»; une source de solidarité puissante. Les souffrances partagées dans les barracones de La Havane puis à bord de l'Amistad avaient encore renforcé ces liens», REDIKER, 2015, p. 32.

Por otra parte, a principios de la película, SPIELBERG ha silenciado el episodio del traslado de los esclavos a Cuba, asimismo, que ha borrado el periodo de su estancia en Cuba con sus respectivas peripecias. Aunque más tarde lo coloca en un flashback que traduce los dolorosos recuerdos del protagonista CINQUE, la elipsis diegética producida por esta ruptura en la cronología de lo acontecido, influye tanto en el proceso cognitivo de la película como en la reconstitución de la realidad histórica. Hubiera sido mejor repasar previamente de modo cronológico las secuencias del rapto en África y la deportación hacia Cuba en el Teçora, y luego el traslado hacia América en el Amistad. De allí que comprendamos que la elección de esa cronología singular participa de la propia relectura cinematográfica de lo acontecido por el director estadounidense.

Por lo que atañe a la relación de la ficción con la historia, se recurre a un flashback para recordarnos que el puerto de Lomboko en Sierra Leona fue el punto de partida del asunto. A continuación, la imagen del Teçora que se agrega en una breve secuencia que precede el inicio de la reconstitución de la rebelión, resume de por sí la travesía del medio o sea la primera fase de la travesía entre África y Cuba. Ahora bien, si nos fijamos en que son breves éstas imágenes (el rapto, el puerto de embarque, la travesía y la venta en Cuba) que merecen mayor tiempo diegético por su valor histórico, podemos deducir que el interés del autor no estriba en el relato de la deportación, de la travesía, tampoco en la venta de los esclavos en los mercados que se dedicaban a este oficio. SPIELBERG procura más bien ir al grano para expresar o presentar su lectura de esta historia. Y en este caso, los detalles que le importan son los que ha escenificado con mayor agudeza, al estilo del proceso y de la violencia que se destaca de las condiciones del viaje y de la consecutiva rebelión.

Para seguir con la relación ficción-realidad, digamos que *Amistad* plantea también la problemática de la eficiencia de las reglas del derecho internacional vigentes en aquel entonces. A propósito, si nos fijamos en los intereses involucrados en este asunto al principio del proceso, notaremos que el caso Amistad generó una importante batalla jurídica. Por cierto, lo que estaba en juego no era únicamente un problema de la rebelión de aquellos esclavos africanos, sino una oposición entre los estados esclavistas y los estados abolicionistas. Porque durante el proceso diegetizado, se alude al respeto de las relaciones diplomáticas y jurídicas vigentes en el siglo XIX entre España, Estados Unidos y Gran Bretaña. El primer caso es el Tratado bilateral de 1795 sobre la alta mar. Este tratado es evocado por el Secretario de Estado (Ministro de Asuntos exteriores) John FORSYTH, para presentar las reivindicaciones de la reina de España en el nombre del presidente de Estados Unidos. En efecto, de acuerdo con dicho tratado de 1795, particularmente según estipula el artículo 9, se debía devolver a España sus esclavos. Y además, según lo atestigua FORSYTH, este tratado prevalecía sobre cualquier otra reivindicación jurídica. Ahora bien en cuanto al derecho internacional, los Estados Unidos, España e Inglaterra firmaron otros tratados destinados a favorecer la abolición de la trata y de la esclavitud de negros. Nos referimos al tratado mutuo que firmaron

en 1817⁸ y al juicio *Antelope* de la Corte Suprema de 1825 que, según el derecho internacional, sancionaba la trata de esclavos por la inmoralidad de esta práctica. Sin embargo, el juicio del *Antelope* no imposibilitó que, en el caso Amistad, las autoridades federales demostrasen su resistencia fundamental a cualquier debate sobre la abolición de la trata⁹.

Amistad alude al comercio triangular vigente entre Europa, África y América, sobre todo en lo que a la trata de los negros se refiere. A este respecto, es obvio que las más de las veces la trata de los negros no se apoyaba siempre en la legalidad. Prueba de ello, en la película de SPIELBERG, precisamente en las secuencias de la exploración del buque Amistad por los abolicionistas Baldwin y Joadson, y mediante el relato de CINQUE, nos revelan que el Teçora del que procedieron los esclavos del Amistad, era un negrero que solía raptar ilegalmente a esclavos en las costas de la colonia británica de Sierra Leona donde la esclavitud era prohibida.

Fuera de los planteamientos jurídicos, existen también secuencias que nos remiten a la historia de Estados Unidos y de España. Por lo que a los Estados Unidos se refiere, citemos las tensiones políticas entre el Norte abolicionista y el Sur esclavista. El Sur amenaza con guerra civil al Norte en caso de liberación de los esclavos del Amistad. A tal efecto, se observa que al presidente de Estados Unidos VAN BUREN, que quería renovar su mandato, más le preocupaban las amenazas del Sur que los problemas de los negros e incluso las exigencias de la jovencita reina Isabel II de España. Y como lo muestra una breve secuencia al final de la película, la oposición entre el Norte y el Sur desembocó en la guerra de Secesión (1861-1865) que dio al traste con la esclavitud en Estados Unidos. En cuanto a España, la breve aparición de la heredera de la corona Isabel II en una secuencia de la película nos recuerda la historia de España del siglo XIX. En 1839, cuando se trataba del caso del Amistad en Estados Unidos, en España la corona se enfrentaba con la primera guerra carlista que amenazaba su poder¹⁰. Y la idea de perder su corona debía preocuparle más de lo que para ella representaba el destino de unos 44 esclavos negros en América. Prueba de ello, en la película, Isabel II que está comiendo, no está preocupada cuando le anuncian que ha sucedido algo con el Amistad. En cambio, lo que no se menciona en la película es que por ser menor de edad en esta época, Isabel II no gobernaba. Estaba

⁸ Marie-Jeanne ROSSIGNOL demuestra que la abolicionista Gran Bretaña consiguió imponer la abolición del tráfico de esclavos en unos estados de Estados Unidos y sobre todo en España mediante un Tratado firmado el 22 de noviembre de 1817 que debía entrar en vigor en 1820. A contrapartida de conceder a un derecho de acceso sobre los barcos españoles, España recibió una indemnización de 170 000\$. Los tratados similares se firman en 1818 con los países bajos y en 1826 con Brasil, independiente desde 1822. Las comisiones mixtas se establecen en Angola (Anglo-Portugués), Surinam (anglo-holandesa), Río de Janeiro (Anglo-brasileño) y la Habana (Anglo-Hispánico) donde los tribunales reales son responsables de identificar las actividades del esclavo, deteniendo los buques sospechosos, para enjuiciar sus juicios y aplicar sanciones. Véase «L'Atlantique de l'esclavage, 1775-1860. Race et droit international aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France», ROSSIGNOL, 2002, en línea.

⁹ *Idem*.

¹⁰ CANAL, 2011, pp. 45-50.

bajo la regencia de su madre María Cristina hasta que llegase a la mayoría de edad. Es a lo mejor lo que justifica su apacible postura cuando le anuncian el asunto del Amistad, dado que no le tocaba tomar cualquier decisión. E incluso, la secuencia que protagoniza Isabel II empieza por la imagen de una muñeca en primer plano. Luego sigue un plano medio corto de la reina que se divierte al reflejarse a través de su cuchillo antes de comer. Esos planos nos llevan a comprender que Isabel II todavía no estaba en edad de preocuparse por los asuntos de la nación, sino más bien de jugar con muñecas y cualquier objeto que sentaba a su blanda y candorosa juventud.

En resumidas cuentas, a base de esos ejemplos podemos decir que a pesar de las exigencias propias de la narración cinematográfica, en *Amistad* SPIELBERG ha conseguido relacionar por poco que sea la realidad ficticia con la realidad histórica. Sin embargo, se percibe que en su relectura de la historia de Amistad, el director estadounidense no oculta su denuncia de la trata de los negros.

3. Un pleito de la trata

A pesar de las críticas sobre su modo ligero de llevar las cuestiones importantes tales como la Trata o la Shoah, cabe confesar que en *Amistad*, SPIELBERG ha conseguido presentar la trata desde una perspectiva humanista. Por cierto, SPIELBERG no exhibe ningún compromiso político al estilo de SPIKE LEE, por ejemplo. Sin embargo, evocando un asunto histórico que no se puede seguir silenciando, los planteamientos estéticos que eligió en su reconstitución muestran cierto compromiso a favor del abolicionismo. Las imágenes de violencia rodadas las más de las veces en primer plano, hablan más de lo que nos quieren enseñar. En efecto, en *Amistad* abundan primeros planos en las secuencias dramáticas como para matizar mejor la psicología de los protagonistas y convocar el humanismo del espectador ante tal violencia deshumanizante. La verdad es que nos entraña mirar la inaguantable y deshumanizante manera cómo se trataron a aquellos esclavos cuya embarcación embarrancó en una playa del Connecticut. Porque, siendo humanos, llegamos a coincidir con SPIELBERG en que aquellos negros que los esclavistas consideraban como mera mercancía, eran seres humanos sensatos, con su cultura, su idioma, hasta su identidad propia. Otro ejemplo de su compromiso como ciudadano del mundo es el hecho de que en la película no sea subtítulo el hablar *Mendé* de los esclavos al mismo título que no lo es el español de los marineros. El director prefirió que se recurriese a un protagonista (James CORVEY) para desempeñar el papel de traductor del mendé al inglés. Eso le da respeto al idioma de los esclavos, y por consiguiente a su cultura, más de lo que hubiera representado el carácter impersonal, hasta despreciativo del recurso a los subtítulos. Además, la figura del protagonista CINQUE, que consigue encabezar una rebelión, hablar inglés e inspirar su sabiduría africana al ex-presidente ADAMS, es prueba de que el esclavo merece más respeto de lo que no le dan los

esclavistas. El respeto de la cultura africana de los esclavos se nota también en la película cuando BALDWIN pidió al director de la cárcel que permitiese el entierro de los restos de un esclavo que murió por la noche, según su rito tradicional denominado «Poró».

La escenificación de la violencia sufrida por los esclavos es también una manera de poner la trata de negros en tela de juicio. Tal es el caso cuando aprietan la mano de CINQUE con el portal de la cárcel para que deje de resistir. Más adelante, se encadenan otros primeros planos y planos de conjunto que describen cómo esos negros están amontonados, desnudos, con las manos y los pies encadenados. Por otra parte, en plano de conjunto, se ven imágenes difíciles de aguantar de hombres y mujeres desnudos, a los que se echan agua fría encima, o la de la sangre que estalla en la frente de CINQUE cuando se azota a muerte a un negro. Nos conmueve también la imagen de la muerte de un recién nacido, así como la de los demás muertos por el hambre o por ser maltratados, que los blancos tiran en el océano, como si fueran vulgares objetos. No cabe duda de que esas secuencias nos llaman la atención sobre el necesario respecto de los derechos humanos y hasta el respeto de la vida humana. Por lo tanto, con esas imágenes de barbaridad humana, no podemos sino coincidir con REDIKER en lo que durante la trata, el buque negrero era donde se aterrorizaba a los cautivos con el fin de evitar que se rebelasen, y se les preparaba a las condiciones de la esclavitud que iban a vivir en las plantaciones. De hecho, el propio buque negrero no era más que una máquina diabólica, una especie de gigantesco instrumento de tortura¹¹.

4. *Amistad y la memoria*

En la producción cinematográfica estadounidense sobre el tema de la esclavitud¹², muy pocas películas evocan el tema de la travesía del medio. Incluso las películas sobre la esclavitud rara vez vislumbran ni alumbran el camino del retorno a la tierra de origen¹³. Por eso, en 1997 SPIELBERG marcó la opinión pública cuando estrenó su película sobre este episodio de la trata desde la travesía. Y

¹¹ Véase «*A bord du négrier, une histoire atlantique de la traite de Marcus Rediker*», citado por Philippe TRIAY, 2013, en línea.

¹² Según menciona Daniel G. APARICIO en el periódico *20 minutos*, «A pesar de la atención que ha recibido la esclavitud negra en el cine en el último año y medio, lo cierto es que no son muchas las producciones cinematográficas que han abordado este asunto a lo largo de la historia. Mientras que momentos históricos como la Segunda Guerra Mundial o el Holocausto han dado lugar a kilómetros de celuloide, apenas hay películas centradas en la esclavitud». Así que en su listado de películas centradas en la esclavitud y además de la «trilogía de la esclavitud» de Steven SPIELBERG constituida por *El color Púrpura*, *Amistad* y *Lincoln*, están también *12 años de esclavitud* de Steve McQUEEN, *Django desencadenado* de Quentin TARANTINO, *El mayordomo* de Lee DANIELS, y la miniserie *Raíces* producida por ABC, adaptada de la novela de Alex HALEY. Véase «La esclavitud llega a los Oscar por segundo año consecutivo», 2014, en línea.

¹³ MENGE-CASTER, 2017, 125.

como lo dice REDIKER, el tema ya había caído un tanto en las mazmorras¹⁴. Por cierto, su motivación no radicaba en el éxito de la rebelión del Amistad, ya que podía aludir a la rebelión exitosa del *Creole* en la que los Estados Unidos estaban diplomática y políticamente involucrados¹⁵. Tampoco se refiere al asunto por su *happy end*, como rara vez se ha encontrado en cualquier película sobre la trata o la esclavitud. Se sirve de la simbología del Amistad para recordar el papel que desempeñó el asunto en cuanto a la abolición de la esclavitud. Ya que además de despertar la idea de una posible rebelión exitosa entre las colonias esclavistas, el asunto Amistad permitió que se concretasen acuerdos entre Estados Unidos y Gran Bretaña sobre la abolición de la esclavitud en las colonias africanas.

Por otra parte, en el contexto hogañero donde se suele aludir a la cuestión de la identidad de los afrodescendientes, sobretudo en una América donde las luchas interraciales se hacen cada vez más agudas, el pleito que plantea SPIELBERG no pretende dar únicamente crédito a la postura del negro en la sociedad. Tampoco se trata de condenar a los blancos restableciendo la verdad sobre la trata y la esclavitud con la meta de curar las heridas todavía abiertas hoy en día. Se trata de un deber de memoria frente a una historia que ya no se puede ocultar. Sin caer en la trampa de una película moralizadora, con *Amistad* Steven SPIELBERG pone a sus conciudadanos ante sus responsabilidades, en una América donde hoy las estadísticas ponen de manifiesto que varios años después de la adopción del *Civil Rights Act* en 1964, el país no ha equilibrado el pasivo de su historia más oscura. Y como lo menciona Nate PARKER, el director de *The birth of a nation*, el interés de una relectura de la historia estriba en la oportunidad de «mirar nuestra historia en frente, incluso la más oscura (...) sin enfado o acritud»¹⁶. Será por fin como si *Amistad* sirviese para que en adelante ya no se atreva a menospreciar o simplemente hacer caso omiso de los efectos de la trata y consecuentemente de la esclavitud de los africanos.

¹⁴ La película ha posibilitado que ahora los planes de estudios de la escuela integran la rebelión que se representa en los libros que colorean los niños. Los museos y los artistas lo ponen de manifiesto adaptándolo en la forma de novelas, de juegos y de óperas. El estado de Connecticut, donde la nave había sido amarrada después de la rebelión, está financiando una reconstrucción de varios millones de dólares, una encarnación flotante del evento en el Museo Mystic Seaport. REDIKER, 2015, *Idem*.

¹⁵ En la revista *Transatlantica*, n.º 2, Christelle KLEIN-SCHOLZ y Pierre-François PEIRANO (2013, en línea), recuerdan el caso del *Creole* evocado por Anita RUPPRECHT en un coloquio dedicado a Nueva Orleans.

Tratándose del caso *Creole*, en 1841, un navío denominado *Creole* transportaba a 135 esclavos de Hampton Roads, en Virginia, hacia Nueva Orleans. Diecinueve esclavos se rebelaron, conducidos por Madison Washington, y se apoderaron del buque. Consiguieron conducirlo hasta Nassau a las Bahamas, entonces colonia británica. El asunto del *Creole* creó una tensión diplomática entre Gran Bretaña y los Estados Unidos, y alborotos políticos en los Estados Unidos. Como resultado del motín de la amistad y la del *Creole* (1841), los Estados Unidos y Gran Bretaña aprovecharon el Tratado de Webster Ashburton (1842) para resolver el problema de la trata entre ellos y comprometerse a compartir la caza de negreros en las costas de África.

¹⁶ «Regarder notre histoire en face, même la plus sombre (...) sans colère ni aigreur». Citado por Olivier PALLARUELO, 2017, en línea.

5. Conclusión

En definitiva, en el estudio de *Amistad* se destaca una relación que mantiene esa ficción con los acontecimientos. Por una parte *Amistad* es una relectura histórica del asunto que culminó en las cortes del Connecticut en 1839. Y a este respecto, con una mirada subjetiva, el director nos presenta su versión de los acontecimientos sin forzosamente alejarse de la realidad histórica. Por otra parte, a partir de esa lectura subjetiva del director, hemos observado que la muestra de unas imágenes relacionadas con la trata de aquellos esclavos participa de una postura de denuncia de los horrores de esta práctica deshumanizante. Así que el interés de este enfoque es que, en última instancia, nos ha permitido comprobar explícitamente que *Amistad* de SPIELBERG es a la vez una película-denuncia de los hechos de la trata de negros y un pleito en que el director aboga a favor del deber de memoria.

Al fin y al cabo, como humanista, SPIELBERG quiso denunciar la trata como lo hizo años atrás con la Shoah, en su oscarizada película *La lista de Schindler*, o con el racismo en *El Color Púrpura* donde enfoca su argumento en el caso de una mujer negra (la denominada Celie-Whoopi GOLDBERG) que además de sufrir el racismo, sufre más bien el mal trato que le reserva su esposo (Dany GLOVER). Y se comprende que la condición no envidiable de esa señora puede ser la de cualquier mujer sea blanca o negra.

Bibliografía

- APARICIO, Daniel G. (2014). «La esclavitud llega a los Oscar por segundo año consecutivo», *20 minutos* [en línea], consultado el 01 de julio de 2018, <https://www.20minutos.es/noticia/2005199/0/12-anos-de-esclavitud/django-desencadenado/premios-oscar/>.
- CANAL, Jordi (2011). *Histoire de l'Espagne Contemporaine de 1808 à nos jours*. Paris, Armand Colin.
- JONES, Howard (1997). *Mutiny on the Amistad: the saga of a slave revolt and its impact on American abolition, law, and diplomacy*. Oxford, Oxford University Press.
- KLEIN-SCHOLZ, Christelle; PEIRANO, Pierre-François (2013). «Colloque «La Nouvelle-Orléans: la cité décalée / New Orleans: the Misfit City», *Transatlantica*, n.º 2 [en línea], consultado el 30 de enero de 2018, <http://journals.openedition.org/transatlantica/6565>.
- MENGE-CASTER, Corine (2017). «L'histoire de l'esclavage au cinéma», *Mémoires transmédiales: Geschichte und gedächtnis in der karibik und ihrer Diaspora*, 22.
- PALLARUELO, Olivier (2017). «Birth of a Nation, 12 Years a Slave... Quand l'Amérique regarde son Histoire en face». *Allocine* [en línea], consultado el 30 de diciembre de 2017, http://www.allocine.fr/article/fichearticle_gen_carticle=18630217.html.
- REDIKER, Marcus (2015). «Les Mutinés de l' «Amistad». *L'Histoire*, vol. 415, n.º 9, pp. 32-39.
- ROSSIGNOL, Marie-Jeanne (2016). «Marcus REDIKER, Les révoltés de l'Amistad. Une odyssée atlantique (1839-1842)». *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 52, p. 1.

- (2002). «L'Atlantique de l'esclavage, 1775-1860», *Transatlantica* [En línea], consultado el 28 de diciembre de 2017, <http://journals.openedition.org/transatlantica/418>.
- SAMZUN, Patrick (2006). «L'échos des voix de l'*Amistad*», *Critique*, vol. 828, n.º 5, pp. 399-406.
- TRIAU, Philippe (2013). «A bord du négrier, l'effroyable traversée transatlantique de Marcus Rediker», Culturebox, [En línea], consultado el 30 de diciembre de 2017, <https://twitter.com/culturebox>.
- YAZBEK, Elie (2011). «Histoire, mémoire et fiction dans le cinéma américain contemporain». *Conserveries mémorielles. Revue transdisciplinaire*, n.º 9 [en línea], consultado el 28 de diciembre de 2017, <http://journals.openedition.org/cm/832>.

Filmografía mencionada sobre la esclavitud

- ABC (1977). *Raíces*.
- DANIELS, Lee (2013). *El mayordomo*.
- MCQUEEN, Steve (2013). *Doce años de esclavitud*.
- PARKER, Nate (2016). *The birth of a nation*.
- SPIELBERG, Steven (2012). *Lincoln*.
- (1997). *Amistad*.
- (1985). *El color Púrpura*.
- TARANTINO, Quentin (2012). *Django desencadenado*.

L'oralité en traduction: tierno Monénembo et Alain Mabanckou au Brésil

MIRELLA BOTARO
Université de Poitiers

1. Introduction

«En Afrique quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle' [...], 'ça dépend de quel vieillard, arrêtez donc vos conneries, je n'ai confiance qu'en ce qui est écrit¹». Ces deux énoncés posent tout le problème que je souhaite explorer dans cet article, trois problèmes, en fait, étroitement imbriqués: l'oralité qui pénètre le roman noir africain, et qui embrouille les codes entre l'écrit et l'oral ; les défis de traduction que ce brouillage soulève; et son «transfert²» sur un axe sud-sud, de l'Afrique vers le Brésil.

¹ MABANCKOU, 2005, p. 12. L'extrait, retiré du roman *Verre Cassé*, reprend ici la formule d'Amadou Hampâté Bâ proférée au Conseil exécutif de l'UNESCO en 1962. L'information se retrouve à la première page (non numérotée) de l'ouvrage *Contes initiatiques peuls Njeddo Dewal mère de la calamité* (HAMPÂTÉ BÂ, 1994). La référence à Hampâté Bâ est d'autant plus symbolique pour notre réflexion qu'elle incarne, dans le récit en question, la «tradition orale» à double détente. À travers un registre très oral, le personnage Escargot Entêté relativise le «vieillard» de la formule d'Hampâté Bâ en se fiant plutôt à «ce qui est écrit». Or, ce brouillage de codes (oral/écrit) éloigne la «parole» de Mabanckou et de la «tradition orale» et d'un langage écrit; elle devient «de la fumée noire, du pipi de chat sauvage» (*Ibidem*). Ainsi, en même temps qu'elle interroge la validité d'une conception du monde dichotomique qui place la vérité du côté de l'écrit, l'oral étant hanté par l'oubli, la «tradition orale» devient l'objet de sa propre déconstruction: l'oral envahi et fait effondre langue et syntaxe, subvertit les codes, transforme l'écrit en parlé.

² Par «transfert» nous comprenons non pas un «transport», mais une «transformation de sens», selon la notion de Michel Espagne à l'égard des échanges des objets culturels d'un contexte à l'autre: «transférer, ce n'est pas transporter, mais plutôt métamorphoser (...). C'est moins la circulation des biens culturels que leur réinterprétation qui est en jeu» (ESPAGNE, 2013, p. 2.). La dimension «transformatrice» du «transfert» semble fort présente dans les opérations de traduction. Comme nous montre Michel Riaudel, ni le texte initial ni le texte d'arrivée ne sortent indemnes de ce processus; ils sont transformés «par

«Mouvement de la parole et de la vie dans le langage³», d'après la définition d'Henri Meschonnic, l'oralité est sous-jacente à tout texte littéraire moderne⁴. Cependant, une fois dans le roman africain, ce procédé est souvent interprété par la critique soit comme l'héritage des genres oraux propres aux sociétés précoloniales, soit comme l'instrument de mise en tension entre deux conceptions de monde, l'Occident écrit et l'Afrique orale⁵. Mais dans quelle mesure l'oralité du texte africain contemporain est redevable d'une tradition ancestrale, d'autant plus que cette tradition serait, elle aussi, en partie constituée en Occident?

Je propose de repenser ces formulations sur l'oralité du texte africain sous le prisme de la traduction de deux romans au Brésil: *Pelourinho* (1995) du Guinéen Tierno Monénembo et *Verre Cassé* (2005) du Congolais Alain Mabanckou. Les hypothèses de traduction ici présentées seront, d'une part, le support critique pour penser l'oralité de ces textes et, d'autre part, le résultat de cette réflexion, ayant en vue leur statut d'expérience⁶.

D'après Antoine Berman, la traduction littéraire fait parvenir l'altérité du texte-source, de ses systèmes et de son «étrangeté». En exposant les structures cachées du texte premier, elle offre un autre *versant* de l'œuvre, *versant* que ni la critique ni la lecture pourraient rendre manifeste⁷. Or, étant donné que la traduction «ouvre au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre⁸», que faire si la dimension orale de cet «autre» semble parfois être déjà le produit d'une construction occidentale? La traduction peut-elle «libérer dans l'original écrit sa charge d'oralité⁹» et, en même temps, agir sur la déconstruction d'un certain regard socialement construit sur l'oralité? Comment la réception de *Pelourinho*

l'existence même de cette traduction, [qui] va s'en trouver changer». (RIAUEDEL, 2015, p. 2). J'envisagerai les traductions proposées dans cet article comme des «transferts», dans la mesure où elles agissent sur les textes eux-mêmes (leur oralité) et sur les lectures qui les constituent (la perception de l'oralité et des lecteurs implicites et de ceux visés dans la traduction).

³ MESCHONNIC, 1982, p. 13.

⁴ L'introduction d'un langage oralisé, «populaire» ou «spontané» dans la narration, en dehors des dialogues et sans être signalé par des guillemets ou des italiques, émerge d'un mouvement de rejet de conventions esthétiques et stylistiques du roman réaliste du XIX^e siècle, et devient une procédure littéraire courante au XX^e siècle. Cf. ROUAYRENC, 2014, p. 2.

⁵ Ana Mafalda Leite signale à ce propos les limites d'une perception «ontologique» de l'oralité dans le texte africain. Pour la chercheuse, considérer l'oralité comme un aspect «naturel» et indélébile de l'identité culturelle africaine constitue une procédure idéologique qui renforce des dichotomies essentialistes entre littérature européenne écrite et littérature africaine orale. En outre, ces formulations monolithiques autour d'une «esthétique africaine» ne rendent pas compte de la spécificité de la création esthétique, qui est différenciée dans chaque œuvre littéraire. Cf. LEITE, 2014, p. 24.

⁶ Antoine Berman propose de substituer le cadre formel «théorie/pratique» par celui d'expérience et de réflexion. Il affirme que la traduction est une expérience et, en tant qu'expérience, elle s'ouvre et se (re) saisit dans la réflexion, tout en étant elle-même, originellement, réflexion. Cf. BERMAN, 1999, pp. 16-17.

⁷ «La traduction fait pivoter l'œuvre, révèle d'elle un autre versant. [...] En re-produisant le système de l'œuvre dans sa langue, la traduction fait basculer celle-ci, et c'est là, indubitablement, un gain, une 'potentialisation'». Cf. BERMAN, 1984, p. 20.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁹ BERMAN, 2008, p. 180.

et de *Copo Quebrado*¹⁰ au Brésil pourrait faire résonner le travail esthétique qui façonne les marques d'oralité de ces textes? Quels choix de traduction peuvent dévoiler un travail d'interprétation débarrassé des dichotomies essentialistes du roman africain?

2. *Pelourinho* et *Verre Cassé* au miroir de l'oralité brésilienne

Considérée par l'écrivain et ethnologue malien Amadou Hampâté Bâ la force motrice de la culture africaine, la «tradition orale» a joué un rôle fondamental dans la consolidation des écrivains africains de la première génération¹¹. Elle a constitué pour ces auteurs une «volonté de défendre et d'illustrer les langues et les cultures africaines, jusqu'alors occultées ou méprisées par l'Occident¹²». Mais comme nous montre Bernard Mouralis, les auteurs africains qui plongent leurs œuvres dans la «tradition orale africaine» ne sont pas partis de rien; ils se sont retrouvés face à une production orale déjà conditionnée par le regard occidental –particulièrement français–, regard qui n'était pas exempté d'exotisme et d'ethnocentrisme¹³.

Ayant quitté leur continent d'origine depuis des décennies, Mabanckou et Monénembo appartiennent à une toute autre génération d'écrivains, que Jacques Chevrier appelle la «migrITUDE¹⁴». Si l'image de la tradition africaine n'est pas absente dans leurs romans, y compris dans l'expression d'une certaine «oralité traditionnelle¹⁵», les procédés employés par ces écrivains pour «oraliser» leurs textes diffèrent largement des ceux des auteurs de la première génération.

Dans *Verre Cassé*, l'oralité constitue le souffle qui donne vie à la voix du narrateur éponyme, tout en étant objet d'une mise en question poétique. Dans *Pelourinho*, en revanche, elle se forge souterrainement à travers les voix des deux narrateurs: Leda et d'Innocencio. Ces deux habitants du quartier de Pelourinho¹⁶ racontent le parcours d'Escritore, appelé aussi Africano, venu au Brésil en quête

¹⁰ Il s'agit là de titres provisoires, puisqu'aucun des deux romans n'a été traduit en portugais.

¹¹ CHEVRIER, 2006, p. 175.

¹² MOURALIS, 2004, p. 5.

¹³ À partir de l'examen de travaux d'ethnologues tels qu'Equilberg, Bernard Mouralis investigate comment les recherches entamées durant la colonisation française en Afrique ont conditionné l'expression d'une oralité à une représentation mythique de l'animisme, des langues autochtones et de la littérature orale. Dans le contexte de cette production, le conte devient le genre privilégiée parmi tous les genres «oubliés» par les rapporteurs. MOURALIS, *Ibidem*, pp. 1-23.

¹⁴ Ce néologisme renvoie, d'après Chevrier, à une pratique littéraire éloignée des idéaux de la négritude et dédiée aux problématiques du sujet africain en situation de migration CHEVRIER, *op. cit.*, p. 159.

¹⁵ On pense notamment à la référence à Amadou Hampâté Bâ dans *Verre Cassé* et à la présence d'un «griot» dans le mythe raconté par Escritore/Africano dans *Pelourinho*.

¹⁶ Situé au cœur de la ville de Salvador de Bahia, Pelourinho est un quartier symbolique de la vente des esclaves à Salvador de Bahia. Le récit de Monénembo se situe d'autant plus au cœur de la diaspora africaine que «Pelourinho» porte en soi une composante immatérielle de la violence de l'ancien régime esclavagiste. En effet, son nom fait référence au «pilori» auquel on attachait les esclaves pour les fouetter dans la place de même nom.

de ses origines. Le récit s'ouvre avec la voix d'Innocencio qui regrette la mort de l'écrivain africain dont il est indirectement responsable.

La belle colère, puta la vida ! Il fallait donc que je goûte à ce pépin-là : le remords du meurtre d'un ami. Avoue que cela ne serait pas arrivé si, dès le début, tu avais pris soin d'éviter ma compagnie. Tu n'avais qu'à lire sur ma tête que je ne suis pas du genre à porter chance. Je comprends les raisons qui t'ont amené de si loin mais, qu'est-ce que tu veux mon vieux, je n'ai jamais su être convivial pour attirer la parentèle. Je suis un mauvais aimant, je n'attire que les ennuis. Je perçois une lueur d'espoir, vlan ! elle se transforme en piège¹⁷.

Que zica, *puta vida!* E não é que me vem este abacaxi : o remorso do assassinato de um amigo. Admita que nada disso teria acontecido se desde o começo você tivesse tido o cuidado de evitar minha companhia. Era pra ter lido na minha cara que eu não sou do tipo que dá sorte. Entendo as razões que te trouxeram de tão longe mas, você quer o quê meu velho, eu nunca soube ser convivial para atrair os parentes. Sou um imã ruim, só atraio confusão. Se percebo um lampejo de esperança, pá, ele logo se transforma em armadilha.

Si les codes de l'écrit sont globalement conformes aux règles de la prose romanesque (français soutenu, emploi du passé simple), celle-ci est aussi traversée par un niveau de langue familier, que l'on identifie, par exemple, dans certaines expressions telles que «mon vieux», «tu n'avais que», entre autres. La présence d'interjections et d'exclamations et, en même temps, l'absence de virgules ou d'un point d'interrogation pour la question «qu'est-ce que tu veux» constituent une syntaxe relaxée, décontractée et fluide. Alliée à la présence des jurons et parfois des gros mots, cette syntaxe peut renvoyer à un mode d'expression des bidonvilles urbains du Brésil des années 1990.

Néanmoins, ces procédés stylistiques à l'origine d'une certaine oralité nous en disent bien plus que le milieu populaire d'où provient le narrateur et tous les autres personnages. La question qu'il pose, par exemple –«qu'est-ce que tu veux mon vieux»– recouvre d'autres couches de son identité fictionnelle qu'une certaine marginalité. Le possessif «mon» suivi de l'adjectif «vieux» produit un effet d'intimité qui n'est pas sans rappeler la relation de «parenté» entre Innocencio et Escritore.

La dimension injurieuse du parler d'Innocencio ne pose pas de difficulté de traduction en soi, puisque la langue portugaise est également riche en la matière. Ainsi, plutôt qu'une traduction à la lettre de «la belle colère» [«que bela cólera»] ou sémantique [«que raiva» (quelle rage)], l'expression «que zica», qu'en argot dénote un mauvais présage ou un manque de chance, semble ici plus satisfaisante: les résonances acoustiques entre «zica» et «vida» permettent de restituer une certaine sonorité perdue.

Certes le portugais ne se prête pas toujours aux mêmes structures syntaxiques qui produisent l'effet d'oralité en français, mais cette asymétrie entre les deux langues peut parfois aboutir à un plus grand effet de pittoresque. Ainsi, «E não é

¹⁷ MONÉNEMBO, 1995, p. 11.

que me vem este abacaxi» restituerait le franc parler d'Innocencio dans «Il fallait donc que je goûte à ce pépin-là», sans perdre l'intensité de l'image de l'énoncé. Le terme «abacaxi» [ananas] fonctionne ici comme un homologue métaphorique de pépin, renvoyant aussi à l'idée d'une contrainte. Par ailleurs, la locution «e não é que», propre au langage courant, introduit généralement une information inattendue en même temps qu'elle sollicite, grâce à son format interrogatif, la réaction de l'interlocuteur / lecteur sur ce qui est raconté/narré¹⁸.

La visée éthique de la traduction prônée par Berman serait naturellement inversée dans les opérations de traduction de *Pelourinho* au Brésil: l'Autre qu'il faut faire entrer dans la langue-culture d'arrivée s'y retrouve déjà originellement. Pour maintenir les effets d'étrangeté suscités par des formules supposées brésiliennes telles que «puta la vida», le traducteur n'aurait d'autre choix que de «corriger» l'imprécision grammaticale –imperceptible pour le lecteur non lusophone. Puisque l'on traduit pour le lecteur brésilien un univers non pas *censé* lui appartenir, mais qui traduit véritablement sa propre réalité, les effets d'étrangeté –ou serait-ce son exotisme?– de l'«Autre» finit par disparaître dans la traduction.

Ainsi, qu'il s'agisse d'accentuer la marginalité d'Innocencio, traduire sa souffrance, son sentiment d'impuissance ou bien le sens de ses responsabilités vis-à-vis de la mort d'Escritore¹⁹, l'oralité à laquelle on a affaire dans *Pelourinho* est loin de celle que l'on attribue au griot ou au conteur traditionnel africain. Le défi qui se pose dans cette transformation inévitable de l'autre en soi, c'est de retrouver un langage capable de restituer ces indices de la personnalité et de l'identité sociale du personnage sans tomber dans le piège du stéréotype des bidonvilles ou dans un langage de rue artificiel.

Si dans la fiction de Monénembo, Escritore/Africano traverse l'Atlantique afin d'écrire un livre sur la mémoire commune de ces «jumeaux sur les deux bords de l'Océan²⁰», dans celle de Mabanckou, le narrateur éponyme n'écrit pas pour

¹⁸ D'autres choix de traduction permettent d'illustrer comment le langage d'Innocencio se (r)accommode dans la langue portugaise / culture brésilienne, censés lui appartenir dans l'univers fictionnel. La tournure «vai vendo», par exemple, constitue un choix plus naturellement oral pour «regarde un peu» que son équivalent exact «olhe um pouco», d'autant plus qu'elle relève d'une «langue de la rue» propre à Innocencio. En outre, l'expression choisie contient en elle-même une sorte de menace, précédant souvent une information à connotation négative, un incident ou une mésaventure, ce qui s'avère être le cas dans le discours du personnage. Ensuite, l'onomatopée «vlan» retrouverait des correspondants tels que «clac», qui imite le son d'un claquement, ou «bum», ce dernier étant plus rapproché à une explosion. En revanche, le bruit évoqué par «pá» semble plus expressif et plus violent grâce à sa sonorité plus ouverte; il s'avère ainsi plus adapté pour faire résonner, au même titre que «vlan», la déchéance du personnage aux prises avec ses crises de conscience.

¹⁹ Dans son article «*Pelourinho*: précis pour une littérature initiatique» Xavier Garnier suggère qu'Innocencio passe par un procès de transformation au long de la quête d'Escritore, qu'il fait la sienne. L'argent n'est plus le mobile, d'autres motivations sont en jeu. Dans ces premières lignes, on ne connaît pas encore le caractère du personnage et son itinéraire d'apprentissage, mais on retrouve déjà des indices de cette «conscience» que le personnage acquiert: «Le remords du meurtre d'un ami».

²⁰ MONÉNEMBO, *op. cit.*, p. 30.

renouer avec une mémoire supposée ancestrale, pré- ou post-coloniale²¹, mais plutôt pour en conserver celle d'un bar, «Le Crédit a Voyagé». Ainsi, alors que l'oral et l'écrit s'équilibrent et trahissent les émotions des personnages de *Pelourinho*, une conception dichotomique entre ces deux instances est constamment mise en dérision dans *Verre Cassé*. Par la concurrence de discours qui traverse sa voix du narrateur éponyme, l'oral devient encore plus oral dans sa bouche.

Verre Cassé «griffonne» les récits de vie des clients du bar dans un cahier sans autre ponctuation que des virgules et des guillemets. Par la décontraction des codes normatifs mais surtout par le choix de l'utilisation d'une «langue de rue» et des jeux de mots qui déclenchent le rire, sa voix semble inspirée d'un style d'écriture célinien²². En effet, aux défis de traduction posés par un français subversif, parfois violent, qui frappe les imaginaires, s'ajoutent ceux liés à l'irruption des jeux de création parodique qui viennent surcharger le langage populaire du récit. On peut tirer un exemple de la scène où le président exige que ses fonctionnaires lui trouvent une «formule à postérité» et ceux-ci en tire une d'un proverbe déformé par Frédéric Dard.

Frédéric Dard alias San Antonio a dit «*Il faut battre le frère quand il est chauve*», et le chef des nègres a dit « non, c'est pas bon, y a trop de chauves dans ce pays et surtout au gouvernement, faut pas les froisser, moi-même je suis chauve, allez, on passe [...] donc les nègres du président ont passé en revue des milliers de citations et bien d'autres paroles historiques sans vraiment trouver quelque chose pour le premier citoyen du pays parce que le chef des nègres disait chaque fois «c'est pas bon, allez, on passe»²³.

Frédéric Darc vulgo San Antonio disse: «*Vão-se os cabelos, ficam os carecas*», e o chefe dos negros disse: ah não, essa não serve, tem muito careca neste país e mais ainda no governo, melhor não atça-los, eu mesmo sou careca, vamos, próxima [...] então os negros do presidente foram recapitulando milhares de citações e muitas outras palavras históricas sem encontrar nenhuma para o primeiro cidadão do país porque o chefe dos negros dizia sempre «não, essa não serve, vamos, próxima».

L'oralité de l'extrait aide à formuler le caractère puéril du dirigeant politique qui, transformé dans la fiction en «chef des nègres», produit l'effet de rire chez le lecteur. Les formules pléonastiques («moi-même je suis chauve») ou elliptiques («c'est pas bon»; «faut pas»; «y a trop») du passage renforcent la tonalité infantile de sa voix, ne serait-ce que pour mieux souligner l'obéissance de ses fonctionnaires soumis à ses caprices. L'enjeu de la traduction de l'oralité consisterait donc ici à prolonger le raisonnement dépourvu de tout sens critique du chef des nègres, afin

²¹ Par «post-coloniale», on envisage ici une perspective historique (après la colonisation) et non pas la théorie «postcoloniale», dédiée à l'étude de textes impactés par le colonialisme dans le passé et actuellement. La différenciation établie par la présence ou l'absence du trait d'union est de Jean-Marc Moura. Cf. MOURA, 1999, p. 10.

²² À la suite de l'écrivain français qui a défiguré les règles du «beau langage» littéraire de son époque, Mabanckou «déforme» l'écrit en insérant l'oralité, en écrivant comme si on parlait.

²³ MABANCKOU, 2005, pp. 29-30.

de sous-tendre à l'arrière-fond de la traduction brésilienne une critique satyrique e à l'égard des instances politiques.

Il n'est pas difficile de trouver des recours d'oralité analogues en portugais. Au-delà de l'ajout de l'interjection «ah» , qui rendrait le refus du président plus expressif, traduire «faut pas» par «melhor» –qu'en portugais devrait être précédée par le verbe être «é melhor» [c'est mieux]– prolonge l'effet d'oralité dans le texte traduisant grâce à la nouvelle ellipse créée. Mais il n'est pas toujours possible de trouver des équivalences langagières qui utilisent les mêmes images ou les mêmes associations d'idées. C'est le cas de l'expression proverbiale «Il faut battre le fer quand il est chaud», détournée par un jeu paronymique entre «fer» et «frère»; «chaud» et «chauve».

Le jeu intertextuel se retrouve ici enraciné dans un certain système culturel familier au lecteur implicite, système qui lui permet d'identifier la formule de Frédéric Dard et comprendre sa déformation. Au vue de ces «attaches» socio-culturels, Venuti considère l'intertextualité non comme une simple relation verbale, mais comme un véritable réseau d'interprétation qui viendrait bousculer le jeu d'équivalences de la traduction²⁴.

Or dans l'impossibilité de transposer le dicton français en portugais²⁵, d'autant moins de le déformer dans sa forme originale, on n'a pas d'autre choix que de proposer un nouveau jeu de mots sur une autre formule populaire, et ce aux dépens du jeu intertextuel avec Frédéric Dard. En effet, lorsque l'on la décontextualise, qu'on enlève la formule de l'imaginaire socio-culturel francophone, elle n'est plus attribuable à l'auteur français dont d'ailleurs plusieurs ouvrages ont été traduits au Brésil.

Toutefois, il ne s'agit que d'une perte relative. Même le lecteur le plus averti ne pourrait accéder à la plume subversive de San Antonio qu'à partir de sa traduction, donc déjà en passant par un travail de récréation, notamment quant aux jeux de mots de Dard dont se sert Mabanckou. L'expression «Vão se os cabelos, ficam-se os carecas²⁶» joue avec la maxime brésilienne «vão se os anéis, ficam os dedos²⁷», dont le message porte sur l'optimisme face à la perte matérielle ou, plus généralement, à une situation contraignante. Mais le plus important ici, c'est le maintien de la structure verbale du proverbe original, car c'est elle qui permet au lecteur brésilien d'accéder à une nouvelle subversion langagière créée dans le texte traduisant, grâce à l'échange entre «anéis» [anneaux] et «cabelos» [cheveux]; «dedos» [doigts] et «carecas» [chauves].

²⁴ VENUTI, 2006, p. 2

²⁵ En effet, une traduction exacte de la formule déjà détournée donnerait quelque chose comme *é preciso bater o irmão quando ele está careca*. Cette tentative clairement échouée de traduction illustre, par l'incompréhension qu'elle suscite chez le lecteur lusophone, le problème de l'intertexte en traduction évoqué par Venuti. L'échec de la traduction réside ici dans son impossibilité d'«incorporer la signification culturelle particulière d'un intertexte étranger», c'est-à-dire, la connaissance préalable du lecteur implicite pour accéder au jeu intertextuel. *Ibidem*, p. 3.

²⁶ En français, «les cheveux partent, les chauves restent».

²⁷ En français, «les anneaux s'en vont, mais les doigts restent».

Si l'Autre du texte étranger peut paraître «occulté» par cette opération de «transformation» subie par l'intertexte, certains de ses traits résistent dans la traduction, qui entretient des rapports avec l'original par le biais de l'humour. En effet, la solution ici proposée n'est pas le fruit d'une pure invention sans lien avec le texte d'origine. Au contraire, elle se fonde sur un traitement parodique d'un proverbe brésilien, le tout sans renoncer à l'image de la calvitie qui sera ensuite réutilisée pour caricaturer le président. Ainsi, en cherchant à produire de nouveaux effets humoristiques dans le texte traduisant, on restitue autrement l'oralité qui s'impose à travers toutes les voix qui cohabitent dans l'extrait.

3. Conclusion

Les constructions asymétriques de l'oralité dans *Pelourinho* et dans *Verre Cassé* relèvent d'un langage plus complexe que le recyclage d'une tradition ancestrale ne peut supposer. Mais plutôt que d'envisager ce «refus» de Mabanckou et de Monénembo comme un idéal commun, notre traduction s'est centrée sur la nature de l'oralité dans les textes d'origine pour, ensuite, l'envisager comme un «Autre»: l'altérité que, d'après Antoine Berman, le traducteur doit faire apparaître dans sa complexité et dans son étrangeté.

L'ouverture à l'autre de la traduction de l'oralité dans *Pelourinho* tendrait à renvoyer, paradoxalement, à un repliement sur soi: le lecteur visé serait confronté à son propre monde, mais à partir d'un regard exogène produit par la fiction guinéenne. Par ailleurs, celle dans *Verre Cassé* implique une «transformation» de l'Autre qui, néanmoins, présente toujours des «vestiges» de sa forme originale.

Les hypothèses ici envisagées pour traduire les effets d'oralité présupposent un travail d'«interprétation» et non plus de «communication» entre langues et cultures. Au-delà des jeux d'équivalences, ce travail d'interprétation bouscule l'œuvre dans sa version originale ou traduite. D'une part, il problématise les imaginaires et les prises de position fixés sur l'oralité africaine, bousculant les lectures qu'on peut en faire; d'autre part, il soumet la traduction à une transformation qui change sa portée, élargit le réseau de ses significations au Brésil.

Bibliographie

- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (1994). *Contes initiatiques peuls Njeddo Dewal mère de la calamité*, Paris, Stock.
- BERMAN, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard. 1999. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil. 2008. *L'âge de la traduction: La tâche du traducteur de Walter Benjamin, un commentaire*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.
- CHEVRIER, Jacques (2006). *Littératures francophones d'Afrique noire*. Aix-en-Provence, Édisud.

- GARNIER, Xavier (2006). «*Pelourinho*: précis pour une littérature initiatique» in *AF Inter-culturel Francophonies*.
- LEITE, Ana Mafalda (2014) [1998]. *Oralidades & Escritas nas literaturas africanas*. Lisboa, Edições Colibri.
- MABANCKOU, Alain (2005). *Verre Cassé*, Paris, Seuil.
- MESCHONNIC, Henri (ed.) (1982). «Qu'entendez-vous par oralité?», in *Langue française*, n.º 56, 1982, pp. 6-23.
- MONÉNEMBO, Tierno (1995). *Pelourinho*, Paris, Gallimard.
- MOURA, Jean-Marc (1999). *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF.
- MOURALIS, Bernard (2004). «Littératures africaines, Oral, Savoir», in *Semen Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, n.º 18, pp. 1-23.
- ESPAGNE, Michel (2013). «La notion de transfert culturel», in *Revue Sciences/Lettres*, n.º 1.
- RIAUDEL, Michel (2012). «Transfert et différence. Condition du traducteur, condition de la traduction».
- ROUAYRENC, Catherine (2014). «Figures et oralité», In *Figures du discours et contextualisation*, Actes du colloque, URL: <http://revel.unice.fr/symposia/figuresetcontextualisation/index.html?id=1520>.
- VENUTI, Lawrence 2006. «Traduction, intertextualité et interprétation», in *Palimpsestes* [en ligne], n.º 18, URL: <http://palimpsestes.revues.org/542>.

Africa imagined: une revendication de l’Afrique a travers les pratiques religieuses africaines et le port du Kente

BRÉHIMA SIDIBÉ

Université Perpignan Via Domitia

«[...] He [the Negro] began to have a dim feeling that, to attain his place in the world, he must be himself, and not another. [...]»¹.

En 2014, la journaliste ghanéenne d’*Afrique Renouveau*, Efam Dovi, indique qu’il y a plus de trois milles African-Americans et Caribéens installés au Ghana en quête de leurs «racines africaines»². Certains de ces *Returnees*³ ont eu recours à des tests ADN pour retracer ou localiser leurs origines. D’autres, sans passer par de tests ADN, ont été amenés à choisir le Ghana pour les liens privilégiés établis entre le Ghana et les African-Americans par la volonté conjointe du président Kwamé Nkrumah et de W.E.B. Du Bois. La citoyenneté ghanéenne fut ainsi octroyée en 1961 à l’enfant de Great Barrington. Cette relation particulière entre le Ghana et les African-Americans se consolida en 1995 quand le président du Ghana de l’époque, Jerry Rawlings, déclara que les Noirs américains étaient les bienvenus et qu’ils étaient même éligibles au programme «*Right of Abode*»⁴. Outre que le

¹ Du Bois, 2007, p. 11.

² Dovi, 2017.

³ Le mot anglais «*Returnees*» est utilisé par commodité pour désigner les enfants de la diaspora africaine dorénavant installés en Afrique.

⁴ «*Right of Abode*» est un projet de loi proposé par le président Jerry Rawlings en avril 1995 visant à accorder le droit de résidence aux enfants de la Diaspora désireux de venir s’installer au Ghana et y apporter leur contribution. En 2004-2005, le parlement ghanéen était toujours entrain de travailler sur les détails dudit projet de loi. Bien que le gouvernement Ghanéen ait octroyé la citoyenneté ghanéenne à 32 enfants de la Diaspora installé(s) au Ghana, le projet de loi *Right of Abode* semble tombé dans l’oubli.

Ghana, de mouvements similaires, en provenance des États-Unis et des Caraïbes, eurent lieu depuis plusieurs décennies vers d'autres pays africains, notamment le Liberia, la Sierra Leone, l'Éthiopie, la Tanzanie et le Bénin.

Mais leur point commun est la quête identitaire se traduisant directement par un besoin de retour aux sources. Toutes ces personnes ressentent comme un impératif de retourner à leur terre-mère, l'Afrique. À la différence de ces *Returnees*, on observe également, depuis les années 1960, que certains African-Americans, sans effectuer la traversée de l'Atlantique, s'identifient à l'Afrique – *Motherland*. Ainsi, à travers certaines pratiques africaines réinventées ou renouvelées, ces Noirs américains se veulent Africains en Amérique. De la pratique des *African Traditional Religions*, notamment chez les *Akan* et chez les *Yoruba*, à la célébration du *Kwanzaa* et au port de l'habit traditionnel ghanéen, le *Kente*, ces African-Americans, sans entreprendre le voyage aux origines, revendiquent leur héritage et leur fierté africaine ainsi que leur appartenance à l'Afrique.

Le but de cette contribution est de mettre en exergue comment et pourquoi une partie des African-Americans se forge une identité africaine à travers les pratiques religieuses des *Akan* et des *Yoruba*, à travers la fête du *Kwanzaa* et le port du *Kente*. Il s'agira aussi de montrer comment ces African-Americans se construisent une identité africaine aux États-Unis. S'agit-il d'une autre forme de nationalisme noir? Comment ces pratiquants des *African Traditional Religions* se perçoivent eux-mêmes et comment sont-ils perçus dans la société américaine?

Dirigeant de l'association de danse africaine *The Ghanas*⁵, l'African-American Gus Edwards, lors de son séjour au Ghana en 1965, se rendit dans le village Larteh Kubease. Il s'y initia aux traditions, à la culture et à la religion akan au sein du sanctuaire *Akonedí Shrine*. À l'issue de cette initiation, Gus fut rebaptisé par la prêtresse du sanctuaire, Nana Ekua Oparebea, et devint ainsi Nana Yao Opere Dinizulu, ce qui signifie «Chef des Akan d'Amérique»⁶. C'est ainsi que Dinizulu introduisit les traditions, la culture et la religion akan aux États-Unis. Il créa le temple '*Bosum Dzemawodzi*' à New York pour faire connaître la divinité Akan *Abosom* de l'autre côté de l'Atlantique. Parce que beaucoup d'African-Americans sont en quête de repères identitaires, Dinizulu réussit à attirer un certain nombre d'entre eux et à les convaincre de la nécessité de se ressourcer dans les traditions, la culture et la religion akan. À ce sujet, la chercheuse spécialiste de la religion akan aux États-Unis, Pauline Guedj, écrit: «[...] En 1968, la tradition akan possède donc aux États-Unis, un centre liturgique et un centre culturel. Dinizulu, à la tête de ce «complexe», est un prêtre, *okomfo*, et un *omahene*, chef suprême,

Pour mieux cerner le contexte du projet de loi Right of Abode, voir Essien (Kwame) *African Americans in Ghana and Their Contributions to Nation Building since 1985* in Jalloh (Alusine) et Falola (Toyin) *The United States and West Africa: Interactions and Relations* (2008) surtout la page 154.

⁵ *The Ghanas* est une association de danse créée en 1947 par Gus Edwards. Comme l'indique le nom de l'association, il s'agit d'une revendication de l'héritage ghanéen – ancien empire ouest-africain.

⁶ GUEDJ, 2004, p. 7.

*leader de la «branche américaine» de l'ethnie akan. [...]»⁷. D'une certaine façon, Dinizulu est perçu comme un prophète auprès de la communauté africaine-américaine ; son rôle serait de «réafricaniser»⁸ les arrachés⁹ de l'Afrique par l'esclavage. Outre New York, les sanctuaires Shrine et autres autels akan sont implantés dans les villes de Philadelphie, Washington D.C., Californie et même à Toronto au Canada¹⁰. L'enracinement des traditions akan aux États-Unis fait que ses adhérents réussissent à bouger certains ordres et même à influencer les pratiques. Lors d'une visite qu'elle avait rendue à Dinizulu aux États-Unis, Nana Ekua Oporebea avait en effet exprimé le vœu que le plus grand nombre possible des enfants arrachés de l'Afrique soient initiés aux traditions akan. À la mort de la prêtresse Oporebea, ce vœu est devenu une réalité: une africaine-américaine de Philadelphie est ainsi devenue, avec le titre *Okomfohene*¹¹, chef prêtresse de tous les Akans et ce, aussi bien au Ghana qu'aux États-Unis. L'accomplissement de cette connexion brise les frontières d'État-nation pour inscrire le nationalisme noir, ici, dans une sphère transnationale.*

Toujours en quête de l'héritage africain, l'Africain-Américain, Walter Eugene King, introduisit aux États-Unis les traditions et la culture yoruba¹². Cela dit, avant d'embrasser le Yoruba au Nigeria, il s'était premièrement branché à la Santería. Importée aux États-Unis par les Afro-cubains –qui, à l'instar des African-Américains, revendiquent leur appartenance à l'Afrique–, la Santería est une pratique religieuse dérivée des traditions religieuses yoruba. C'est d'ailleurs la prégnance noire africaine de la Santería qui attirait King. Insatisfait de sa pratique de la Santería qu'il considérait comme un bricolage douteux de la tradition africaine, King se rendit au Nigeria avec l'ambition de se brancher à l'Afrique authentique pour ainsi approfondir et acculturer sa connaissance ainsi que sa pratique des traditions religieuses yoruba. Durant cette période passée au Nigeria pour acculturer les traditions religieuses yoruba authentiques, épurées de toute influence chrétienne et occidentale, King est initié à la divinité «Ifa» au pays yoruba appelée «Ile Ife».

⁷ *Ibidem*. p. 9.

⁸ «Réafricaniser» comme d'autres termes «africaniser», «africanisation» et «réafricanisation» –parfois «déafricanisé(e)s»– sont des mots, probablement résultant de néologisme, qui sont utilisés depuis quelques années pour reprendre les termes utilisés par les Africains-Américains se connectant culturellement et spirituellement à l'Afrique – leur terre-mère. Ces termes sont utilisés par les chercheurs spécialistes des questions du retour en Afrique comme: Pauline Guedj, Stefania Capone, Sarah Fila-Bakabadio, Livio Sansone, pour ne citer que quatre.

⁹ Ici, j'emprunte l'expression «*les arrachés*» à l'écrivaine franco-camerounaise, Léonora Miano, pour désigner les enfants de la diaspora africaine dans un sens large (Noirs en Europe, aux Amériques et dans les Caraïbes) issu(e)s des déportations. Elle fait usage de l'expression «*les arrachés*» au cours de l'émission de télévision intitulée *Bibliothèque Médicis* diffusée sur la chaîne LCP le vendredi 14 octobre 2016. Au cours de cette émission, elle présenta son roman «*Crépuscule du tourment*» qui fait écho, d'une certaine manière, à son roman «*La saison de l'ombre*» et sa pièce de théâtre «*Red in blue trilogie*» par rapport à la question de l'arrachement et à la disparition des Africains durant la traite transatlantique.

¹⁰ GUEDJ, 2004, p. 10.

¹¹ «*Okomfohene*» est le plus haut titre de l'organisation des Akans.

¹² GUEDJ, 2004, p. 7.

À la fin de cette initiation, il reçut le titre «Oba» qui signifie: «le roi des Yoruba d'Amérique». C'est ainsi que Walter Eugene King –désormais Oba Efuntola Oseijeman Adefunmi I– a introduit et propagé aux États-Unis les traditions, la culture et les pratiques religieuses yoruba. Dans son rôle de roi, il fonda l'*Oyotunji African Village*¹³ à Sheldon, Caroline du Sud. Avec une centaine de personnes initiées aux traditions et aux pratiques religieuses yoruba, le roi Oba Efuntola régna dans son village en y pratiquant strictement la culture yoruba et en y célébrant les ancêtres Yoruba «Egungun». À sa mort en 2005, lui succède son fils, Oba Adejuyigbe Adefunmi II¹⁴. L'*Oyotunji African Village* continue d'exister après quarante ans. De la pratique de la religion chrétienne à l'initiation à la Santería, Walter Eugene King –comme tous les African-Americans yoruba– s'identifie à l'Afrique.

À la sortie des années 1960, plus spécifiquement après l'assassinat de Malcolm X et les émeutes de Watts, l'activiste Ronald Everett, devenu plus tard Maulana Karenga, ce qui signifie «gardien de la tradition» en Swahili, se distingue des défenseurs du nationalisme noir de l'époque comme la *Nation of Islam*¹⁵ ou le *Black Panther Party*¹⁶ en créant l'organisation *Us*. Créée en 1965 par Maulana Karenga et Hakim Jamal, l'organisation *Us* visait la promotion de l'unité culturelle des African-Americans. Ne suivant pas les idéologies nationalistes défendues par son défunt cousin Malcolm X, Hakim Jamal quitta *Us* pour fonder *Malcolm X Foundation*. Cette situation fit de *Us* une organisation rivale de la fondation de Hakim, mais aussi de celle des Black Panther Party. Pendant que ces mouvements nationalistes qui prônaient un séparatisme territorial et une approche centrée sur les aspects politiques et économiques des Noirs américains, Karenga créa le «*Kwanzaa*» en 1966. Axé sur le nationalisme culturel, le Kwanzaa aura comme socle le «*Kawaida*». Le Kawaida –il faut prononcer «ka-wa-EE-da»– est un mot Swahili¹⁷ qui signifie «la tradition» ou «la raison». Mais, le mot «Kawaida» est, dorénavant, le nom d'une nouvelle philosophie, celle d'une théorie culturelle et nationaliste qui aura pour objectifs de changer la conscience des African Americans et d'instaurer un système de valeurs africaines nommé «Nguzo Saba». Comme l'explique Sarah Fila-Bakabadio, «le *Nguzo Saba* est le nom d'origine swahili qui désigne l'ensemble des sept principes de Kwanzaa, qui illustrent les différentes étapes de la

¹³ «*Oyotunji African Village*» est un village yoruba créé en 1970 par Oba Efuntola Oseijeman Adefunmi I (Walter King) à Sheldon, Caroline du Sud. *Oyotunji* signifie le retour d'*Oyo* (ancien royaume Yoruba).

¹⁴ Consulter le site de l'*Oyotunji African Village*: www.oyotunji.org.

¹⁵ La *Nation of Islam* est un mouvement politique et religieux noir américain créé en 1930 par Wallace Fard Muhammad. Elle porte la marque de personnalités telles que Malcolm X, Elijah Muhammad et Louis Farrakhan.

¹⁶ Le *Black Panther Party* fut un mouvement nationaliste noir et antiraciste créé par Bobby Seale et Huey p. Newton le 15 octobre 1966 en Californie.

¹⁷ Swahili, comme utilisé ici, fait référence à la langue «Kiswahili» qui est la langue la plus parlée des langues Swahili. Les langues Swahili représentent un groupe de plusieurs langues bantoues ayant des caractéristiques similaires des peuples en Afrique de l'Est. Le choix du mot Swahili «Kawaida» par Karenga fait partie de cette logique de connexion à l'Afrique par certains Africains-Américains.

fête: umoja (unité), imani (foi), ujima (solidarité), kujichagulia (auto-détermination), ujamaa (développement économique), nia (volonté), kuumba (créativité)»¹⁸. Le Kwanzaa est donc une célébration de ces sept principes du Nguzo Saba. Il se tient chaque année du 26 décembre au 1er janvier; chaque journée est dédiée à l'un de ces principes.

La célébration du Kwanzaa suit un rituel spécifique visant à réactiver ou à donner une dynamique réelle à l'héritage africain des African-Americans aux États-Unis. Le Kwanzaa est célébré avec sept bougies aux couleurs de la *Bendera*¹⁹ qui sont fixées sur le chandelier appelé la *Kinara*²⁰: trois bougies rouges à gauche, une bougie noire au centre et trois bougies vertes à droite. Sur l'autel du Kwanzaa, la *Kinara* portant les bougies est accompagnée d'une coupe en bois dénommée «libation cup», de maïs, d'igname, de fruits et légumes –mais aussi d'une expression introductive en Swahili «*Habari gani?*» signifiant «comment ça va?». Ces règles et principes sont sanctionnés par le port de l'habit traditionnel ghanéen, le *Kente*²¹. Dans ce processus de pansement (ou thérapie) mémoriel, Karenga proposa l'abandon de toutes les autres pratiques religieuses, en particulier le christianisme. Mais cette interdiction fut levée plus tard car certains African-Americans souhaitaient célébrer le Kwanzaa sans renoncer pour autant à la célébration de Noël. Cela permettra une cohabitation entre Noël et le Kwanzaa que certains appellent désormais «le Noël noir».

En 1996, pour attirer la jeune génération africaine-américaine, Karenga associa la musique au Kwanzaa. La musique étant considérée comme un moyen dynamique et pouvant attirer la jeunesse, Karenga créa le *Kwanzaa Music*. Comme les albums de Noël et de Hanoukka, les African-Americans peuvent dorénavant se procurer des albums Kwanzaa comme: «Kwanzaa Music», «The Kwanzaa Album», «Kwanzaa for Young People», etc. À l'image du Kwanzaa qui est une invention –ou en d'autres termes «un bricolage»– les musiques Kwanzaa sont «*des juxtapositions des musiques afro-descendantes*»²². Le pari d'authenticité de Karenga et de ses sectateurs constitue un acte de résistance aux visions eurocentristes dominantes. D'ailleurs, comme Noël et Hanoukka, le Kwanzaa reçoit l'attention du gouvernement américain. Successivement, les présidents Bill Clinton et Barack Obama adressaient leurs vœux annuels aux adeptes du Kwanzaa au même titre qu'aux chrétiens et juifs. Cela dit, il serait peu probable de voir l'actuel locataire de la Maison Blanche, Donald Trump, suivre ce chemin, car en 2011 –dans sa

¹⁸ FILA-BAKABADIO, 2002, p. 1.

¹⁹ La «*Bendera*» représente l'emblème ou le drapeau panafricain aux couleurs rouge, noire et verte. Elle a été créée en 1920 par la Universal Negro Improvement Association (UNIA) –une organisation du nationalisme noir créée par Marcus Mosiah Garvey.

²⁰ *Kinara* est un mot Swahili signifiant bougeoir. Il s'agit d'un bougeoir pour sept bougies. Voir l'image insérée dans l'article sur le Kwanzaa.

²¹ Le *Kente* est un habit ou plus exactement un tissu traditionnel ghanéen que les rois portent par dessus l'épaule gauche.

²² FILA-BAKABADIO, 2002, p. 1.

volonté se discréditer l'américanité d'Obama—, il critiqua sévèrement le message que le président Obama envoya à l'endroit des adeptes du Kwanzaa. En acceptant de s'identifier à l'Afrique, alors que cela n'était pas le cas avant les années 1960 et que cela n'est d'ailleurs toujours pas le cas pour un nombre non-négligeable d'African Americans²³, ces arrachés créent un pont imaginaire et politique entre l'Amérique et l'Afrique et formulent aussi, par le même acte, une revendication politique. C'est le chemin d'une reconstruction de mémoires fragmentés appelé le *Njia* (mot Swahili) que Karenga lance avec le Kawaïda, notamment le Kwanzaa.

Influencé par la philosophie Kawaïda, l'activiste, écrivain dramaturge et essayiste africain-américain Everett LeRoi Jones, qui porte dorénavant le nom Amiri Baraka, est devenu l'un des porte-drapeaux les plus populaires du Kawaïda vers la fin des années 1960 et début 1970. Dans les années 1970-1980, le Kawaïda sert d'épicentre de la théorie de l'afrocentricité. L'afrocentricité est notamment une théorie développée par le professeur de Temple University, Arthur Lee Smith Jr. qui a désormais adopté le nom de Molefi Kete Asante. Cette théorie est basée sur la prédominance des valeurs et des modes de vies et de pensées africaines.²⁴ Le Kawaïda réussit même à intégrer les études de l'afrocentricité dans les départements communément appelés *African-American studies* ou *Black Studies* d'universités telles que: *Temple de Philadelphie* ou *City College de New York*. Mais, la grande réussite visible de la philosophie Kawaïda reste le Kwanzaa.

Par ailleurs, le Kente, en plus d'être arboré par les adeptes de Kwanzaa, est adopté par un nombre grandissant des African-Americans qui y associent des valeurs différentes, mais, d'une certaine façon, toutes ont pour point commun la revendication de l'appartenance à l'Afrique. Dans une logique de construction identitaire, ces African-Americans, sans effectuer le voyage aux sources, se veulent Africains en se drapant du tissu traditionnel appelé «Kente» et en réinvestissant d'autres objets et accessoires africains. Le choix du Kente peut être attribué à la glorieuse histoire des rois Ashanti²⁵. De plus, l'homme incarnant la libération du Ghana, l'Osagyefo Kwamé Nkrumah, était drapé du Kente lors de la visite qu'il avait effectuée en 1958 aux Nations-Unies en tant que premier président de la première nation africaine au Sud du Sahara ayant accédé à l'in-

²³ Ici, il me semble important de noter que l'on peut rencontrer des Africains-Américains qui ne veulent pas se reconnaître dans l'Afrique, ni dans son héritage culturel. Un exemple de ce rejet est incarné par la personne de Keith Richburg, un journaliste de *Washington Post*, qui clame qu'il est «[...] grateful that his ancestors left Africa on a slave ship!»

²⁴ Lire Molefi Kete Asante, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Chicago, Illinois: Revised and Expanded Edition, 2003.

²⁵ Rappelons que le Kente, comme nous rapporte Sarah Fila-Bakabadio, vient «[...] de l'Est du Ghana, [il] est, à l'origine, typique de la culture akan. Connu depuis le 18^e siècle, il est fait de bandes de coton de couleurs alternées cousues les unes aux autres (jaunes, rouges et vertes, le plus souvent) et de formes géométriques (losanges, carrés...). Il est tissé par des artisans de la région de Kumasi. Ses motifs et l'agencement de ses couleurs sont une forme de langage. Ils marquent par exemple le rang social de celui qui porte le tissu, son clan d'origine, rapportent un épisode de l'histoire akan ou illustrent un proverbe [...].» Lire *L'étoffe de l'Africanité*.

dépendance en 1957. C'est pourquoi, Sarah Fila-Bakabadio écrit, «[...] *Le public africain-américain associe alors le kente à une Afrique indépendante à travers la figure de Kwame Nkrumah [...]*»²⁶. Ce processus de réappropriation d'objets africains traduit en quelque sorte un besoin de cette visibilité qui était réprimée pendant l'esclavage, mais aussi une affirmation de soi. Porté depuis les années 1960, le Kente n'a cessé de prendre de l'ampleur aux États-Unis, surtout dans les années 1990. À ce propos, l'article que Donnette Dunbar publia en octobre 1991 dans le *Los Angeles Times* sous le titre de «*Everybody Wants a Piece of Africa Now*»²⁷ est significatif. Dans cet article de Dunbar, Marla Gibbs, actrice africaine-américaine, associe le Kente à la quête du lien avec l'Afrique, «[...] *whenever [I] wear kente, [I] feel spiritually connected with Africa.*» Quant à Rosie Lee Hooks, elle aussi actrice africaine-américaine, elle réclame une force historique profonde, «*it makes me feel stronger. I've been wearing kente for 20 years. [...]*» Ici, ces deux actrices expriment leurs fiertés et appartenance africaines à travers le port du Kente. Dorénavant, on trouve cette pièce de tissu portée par des personnes lors de rencontres politiques, dans les églises, lors de remises de diplômes, à l'occasion de baptêmes et de mariages, etc. Il est également présenté dans des musées et autres exhibitions comme l'exhibition «*Wrapped in Pride: Ghanaian Kente and African American Identity*» au Booth Library du 1er février au 10 mars 2009 à la Eastern Illinois University. La popularité du Kente atteint un niveau tel que certains African Americans en viennent à parler de «*Kente Kraze*», littéralement la folie du Kente.

On assiste donc à ce qui pourrait être appelé une réparation mémorielle. Les adeptes des pratiques religieuses traditionnelles yoruba et akan, et les adeptes du Kwanzaa adoptent tous le Kente. Mais, il faut aussi noter que si le Kente, de par ses gammes, est révélateur d'une hiérarchie sociale au Ghana (famille royale, riche, pauvre, etc.), il représente une fierté africaine pour les African-Americans et par extension quelque chose externe à l'Amérique. Le Kente et autres tissus africains, avec les couleurs du panafricanisme, influencent désormais l'art africain-américain mais aussi les artistes africains-américains comme Erykah Badu. Ils symbolisent un patrimoine culturel retrouvé.

En 1992 la journaliste Sabra Chartrand relayait dans le journal *New York Times* le cas d'un avocat Africain-américain qui se fait renvoyer par un juge à cause de l'écharpe Kente que portait l'avocat. En effet, le juge Robert M. Scott de la Cour Suprême du District de Columbia, Washington, renvoya l'avocat John T. Harvey sous prétexte que ce dernier pourrait influencer les membres du jury avec son écharpe traditionnel²⁸. Choqué par les arguments du juge, Harvey répondait dans ces termes: «*an Orthodox Jew wears a yarmulke, an Indian wears a turban, and according to the case law they can appear before this judge. What is the difference*

²⁶ FILA-BAKABADIO, 2009, p. 43.

²⁷ DUNBAR, (eds.), 1991.

²⁸ CHARTAND, 1992.

between a yarmulke or a turban and my stole?»²⁹. On peut observer quelques cas d'opposition au port du Kente dans certains cadres comme dans l'exemple cité ci-dessus, devant une cour de justice ou dans d'autres situations, notamment lors de remises de diplômes. Cependant, le mainstream américain, dans sa grande majorité, s'habitue et cohabite avec les African-Americans portant le Kente.

De «badge of shame», l'Afrique devient «a badge of honor and pride». Cette fierté retrouvée se traduit par l'apprentissage des langues locales africaines (comme le Swahili), par le changement de prénoms, le port du *Kente*, et, sur le plan spirituel, par le culte voué à des divinités akan comme Abosom et à des divinités yoruba comme Orisha ; elle se manifeste également par la célébration du *Kwanzaa*. C'est une manière forte de revendiquer ouvertement sa culture et son histoire africaine mais aussi une déclaration politique contre ceux qui, comme l'historien britannique, Arnold Toynbee, ont pu soutenir que l'Afrique était dépourvue d'histoire. Par cette identification active à l'Afrique, ils questionnent et déplacent les stigmates des appellations «negroes» et «colored». Sont mis en avant et plébiscités les (auto)désignations de «Afro-Americans», «African-Americans» et des fois «Africans in America».

Les détours par lesquels, l'Afrique est imaginée ici par ces African-Americans, s'apparentent à une des formes du nationalisme noir. Et, par comparaison aux autres formes de nationalisme noir américain, cette forme-là est, d'une certaine manière, la plus aboutie. Les réseaux culturels transnationaux et déterritorialisés, tissés par les communautés akan et yoruba, les pratiquants du Kwanzaa et les porteurs du Kente, de par leur absence de revendication territoriale et l'absence d'un retour en Afrique obligatoire, s'implantent aux États-Unis depuis quelques décennies. En décembre 2016, le Kwanzaa commémorait les 50 ans de son existence ; les Yoruba de l'Oyotunji African Village célébreront les 50 ans de leur existence en 2020 ; la communauté Akan existe depuis 52 ans et le Kente est porté depuis les années 1960 sur le sol américain. La continuité, dont ces identifications sont le témoignage, montre toutes leurs différences avec les courants du nationalisme noir qui les ont précédés aux États-Unis. Premièrement, le nationalisme noir, prôné par Edward Wilmot Blyden et Alexander Crummell et sous la tutelle des colonialistes américains de l'*American Colonization Society* (ACS), avait pour ambition, au-delà des exploitations commerciales, de civiliser et de christianiser les Africains. Il donna naissance au Liberia en 1821. Les résultats de ce nationalisme restent mitigés ou du moins ambigus. Les African-Americans, de retour sur les terres libériennes, imposèrent une domination sur les autochtones qui donna lieu à des révoltes dans les années 1980. Deuxièmement, Marcus Mosiah Garvey suivra, plus ou moins, le même chemin que les deux nationalistes cités plus haut. Comme le nationalisme de ses prédécesseurs, le nationalisme noir de Garvey se situait également dans une logique de colonisation des terres africaines. Son projet de «Back to Africa Movement» n'atteindra pas ses objectifs. Cela dit, le nationalisme noir porté par Garvey

²⁹ *Ibidem*.

influencera, d'une façon ou d'une autre, toutes les autres formes de nationalisme noir ainsi que les mouvements de retour qui lui succéderont. Troisièmement, le nationalisme noir développé par le mouvement politico-religieux *The Nation of Islam* et Malcolm X. Ce mouvement mobilisera de nombreux African-Americans et fabriquera même des cartes d'identités pour ses adhérents. Mais, le désir du mouvement de créer une nation noire aux États-Unis ne vit point le jour. Après son pèlerinage à la Mecque en avril 1964 et ses deux séjours en Afrique la même année –du 12 avril au 21 mai, puis de juillet à novembre notamment au Ghana, Égypte, Tanzanie et Kenya–, Malcolm X, figure emblématique du mouvement, exhorta les African-Americans à tisser des liens spirituels avec l'Afrique comme les Juifs en tissent avec Israël³⁰. Il faut noter que Maulana Karenga, l'inventeur du Kwanzaa, a en son temps adhéré aux idées de Malcolm X. Tout bien considéré, le nationalisme culturel noir qui se propage à travers les pratiques religieuses traditionnelles akan et yoruba ainsi que le Kwanzaa et le Kente est, d'une certaine façon, la somme ou les leçons tirées des nationalismes noirs qui l'ont précédé.

Sans plaider pour un développement territorial séparé en Amérique ni pour un retour impératif en Afrique, les fidèles des pratiques religieuses et traditionnelles akans et yoruba, les adhérents au Kwanzaa et les porteurs du Kente, revendiquent leur double appartenance à l'Amérique et à l'Afrique. En se redéfinissant comme Africains tout en gardant leur américanité, cette part qu'ils ne peuvent répudier, ils donnent corps au concept pensé par Du Bois dès le début du vingtième siècle dans son essai classique: *The Souls of Black Folk*³¹. L'espace transnational qu'ils se créent leur permet d'être en harmonie avec ce qu'ils vivent et défendent comme leur juste et légitime de leur américanité qu'ils héritent en tant que droit de naissance comme James Weldon Johnson l'écrivait en 1913: «*This land is ours by right of birth, This land is ours by right of toil ; We helped to turn its virgin earth, Our sweat is in its fruitful soil. [...] We've bought a rightful sonship here, And we have more than paid the price*»³². Cette position fut celle défendue par le récipiendaire de la Médaille Présidentielle de la Liberté, John Hope Franklin. En réponse aux invitations de certains Blancs à l'endroit des Noirs «*to go back to Africa*», John Hope leur répondit dans son article, *The Negro's Dilemma*, en leur disant que l'African-American «*is too much of an American [...] to go back to Africa*»³³. C'est ainsi que ces African-Americans deviennent dès lors des «Africains d'Amérique». Ce même espace transnational leur permet de s'identifier à l'Afrique et de célébrer leurs racines africaines.

Malgré les critiques envers ces religions et traditions importées et réinventées, et le port du Kente aux États-Unis, ces négociations identitaires à travers les cultures, les langues, les prénoms et autres traditions africaines restent une vic-

³⁰ BREITMAN, 2002, p. 100.

³¹ DU BOIS, 2007.

³² JOHNSON, 1913.

³³ FRANKLIN, 1960.

toire culturelle majeure pour ces arrachés. En s'affirmant Africains en Amérique, ils entament, en quelque sorte, un processus de décolonisation de l'esprit et une nouvelle forme de lutte contre les discriminations et les idéologies suprémacistes blanches. Cela dit, les pratiques liées au Kente et au Kwanzaa n'échappent point au mercantilisme. On peut aussi se demander si le retour à l'avant-pays Afrique garantit automatiquement un ressourcement authentique.

Bibliographie

- ANDERSON, Benedict (ed.) (2002). *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- APPIAH, Kwame Anthony (ed.) (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- ASANTE, Molefi Kete (ed.) (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Chicago, Illinois: Revised and Expanded Edition.
- BALDWIN, James (ed.) (1998). *Collected Essays*. New York: Library of America.
- BALMER, William Turnbull (ed.) (1969). *A History of the Akan Peoples of the Gold Coast*. New York: Negro Universities Press.
- BREITMAN, Georges (ed.) (2002). *Malcolm X, le pouvoir noir*, Paris, La Découverte.
- CHARTRAND, Sabra (1992). *A Dispute over Courtroom Attire, and Principles*, The New York Times June 19, 1992.
- COATES, Ta-Nehisi (2012). *Awesome Kwanzaa: A Made-Up Holiday for a Made-Up Country*, The Atlantic. Published on December 26, 2012.
- CULLEN, Countee (1925). *Heritage*, Harlem: Survey Graphic: Harlem Mecca of the New Negro, Gradhiva, publié en mars 1925, mis en ligne le 05 février 2010.
- KARENKA, Maulana (2016). *On 50 Years of Kwanzaa: Why the Journey Continues*, Ebony, Consulted on December 27, 2016.
- DU BOIS, William (ed.) (2007). *The Souls of Black Folk*, Oxford, Oxford University Press.
- DUNBAR, Donnette (1991). *Everybody Wants a Piece of Africa Now: Culture: Kente, a cloth rich in color and tradition, weaves its way into wardrobes of African-Americans*, Los Angeles, Los Angeles Times, 1991.
- ESSIEN, Kwame (ed.) (2008). «African Americans in Ghana and Their Contributions to «Nation Building» since 1985», in *The United States and West Africa: Interactions and Relations* (JALLOH, Alusine & FALOLA, Toyin), New York (USA), University of Rochester Press.
- FANCELO, Sandra (2006). ««Akanité» et pentecôtisme: identité ethno-nationale et religion globale», *Autrepart*, n.° 38, pp. 81-98.
- (2014). «Panafricanisme, religion akan et dynamiques identitaires aux États-Unis. Le chemin du Sankofa.», *Cahiers d'études africaines*, n.° 215, mis en ligne le 02 octobre 2016.
- FILA-BAKABADIO, Sarah (2002). «Du global au particulier», *Cahiers d'études africaines*, 168, mis en ligne le 22 novembre 2013, consulté le 04 avril 2017.

- (2009). «L'étoffe de l'africanité», *Civilisations*, 58-1, mis en ligne le 31 août 2012, consulté le 30 septembre 2016.
- (2013). «Imaginaires d'Afrique et historiographies afrocentristes», *Monde(s)* 2013/1 (n.° 3), p. 125-145.
- FRANKLIN, John Hope (1960). *The Negro's Dilemma*, The New York Times, Published on January 17, 1960.
- GENDRON, Guillaume (2016). *Merry Kwanzaa ! Libération*, publié le 25 décembre 2016.
- GILROY, Paul (ed.) (2010). *L'Atlantique noir: modernité et double conscience*. Paris: éditions Amsterdam.
- GUEDJ, Pauline (2004). ««A Nation within Nations»: nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis», *Civilisations*, n.° 51, mis en ligne le 06 janvier 2009.
- (2015). «The Transnationalization of the Akan Religion: Religion and Identity among the U.S. African Community», *Religions*, Published on January 8, 2015.
- HAILEY, Alex (ed.) (1991). *Roots: The Epic Drama of one Man's Search for his Origins*, Great Britain: Vintage Books.
- (1966). *L'autobiographie de Malcolm X*, Paris: Bernard Grasset.
- JOHNSON, James Weldon (1917). *Poems: Fifty Years, 1863-1913 & Lift Every Voice and Sing*.
- KELLER, Julia (2001). *Kente cloth is a wearable, untearable symbol of Africa*, Tribune cultural critic, June 05, 2001.
- LAVOU, Victorien (ed.) (2013). *Les Blancs de l'histoire*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.
- (2010). *Discours post-coloniaux et renégociations des identités noires*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.
- PARRINDER, Geoffrey (ed.) (1950). *La religion en Afrique occidentale: illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Éwé, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot.
- RODRÍGUEZ, Olga R. (2016). *Teen removed from graduation for wearing African Cloth*, Orange County Register, published on May 28, 2016.
- SITCHET, Christine (2008). «La diaspora et l'Afrique: Les Africaines-Américains afrocentristes et la fabrique imaginaire du «retour aux origines», dans *Diaspora: identité plurielle*. *Africultures*, dossier n.° 72, pp. 150-158.
- WILLIAMS, Lena (1990). *In Blacks' Homes, the Christmas and Kwanzaa Spirits Meet*. The New York Times, Published on December 20, 1990.
- WRIGHT, Richard (ed.) (2003). «*What is Africa to Me?*»: *Some impressions of a visit to the Gold Coast*. pp. 22-31.
- Encyclopedia.com (site) (2006). «*Kawaida*», Encyclopedia of African-American Culture and History.

Colonisation, cessions domaniales et régime de domanialité: vers une déterritorialisation des autochtones librevillois?

ANNIE BEKA BEKA

Ecole Normale Supérieure de Libreville

1. Introduction

L'examen des relations foncières au Gabon au cours de ces 150 dernières années montre: qu'avant 1899, les occupants du Gabon enregistrèrent des niveaux extrêmement élevés de territorialité et de propriété des biens immobiliers, et même d'opérations commerciales dans les zones côtières. Cela s'est intensément accru à compter du 17^{ème} siècle, du fait de la traite des esclaves et du commerce des matières premières (ivoire, séquoia, caoutchouc sauvage, raphia, etc., puis plus tard des marchandises coloniales importées, telles que le calicot, les armes à feu et les bassines en fer et en cuivre). Le contrôle des ressources (et partant du territoire) est le marqueur remarquable de la manière dont la participation du Gabon dans le commerce a été délimitée. Une grande partie des litiges entre les clans et l'administration coloniale portaient sur le contrôle du territoire.

Quant aux droits coutumiers, ce sont des systèmes juridiques apparus pendant la colonisation. Constitués de droits traditionnels, leur mode de formation échappe à l'intervention coloniale, tandis que leur mode de fonctionnement en dépend complètement à travers la collecte, l'identification et la rédaction des coutumes.

Les droits populaires correspondent à l'époque contemporaine, à des expériences de régulation sociale qui s'expriment en dehors des modes de formation, de fonctionnement et de légitimation de l'Etat. Ils sont différents des droits traditionnels et sont contraires aux valeurs des droits autochtones. Ce sont des innovations de type normatif et institutionnel mis en œuvre par les ruraux et les citoyens en dehors de l'Etat. Aussi, à Libreville nous nous retrouvons face à une situation

des plus complexes et difficile à réguler, rendant toute tentative d'aménagement presque impossible.

En 1843, les premiers colons arrivent à Libreville constituée alors de deux villages situés à trois kilomètres l'un de l'autre. Ils passent avec les chefs des tribus autochtones (les Mpongoués), un traité leur permettant d'obtenir la souveraineté du territoire compris entre les deux villages. La première réglementation foncière élaborée en 1849 sur les concessions et ventes de terrains appartenant aux indigènes respecte le droit coutumier et leur attribue le droit de céder ou vendre des terrains. La situation change avec la promulgation, de deux décrets fixant le régime de domanialité sur les terres «vacantes et sans maître». Le premier critère de l'appropriation est celui de la mise en valeur. Le second donne à l'administration coloniale le monopole des permis d'occuper et des titres de propriété. Ce fut donc, le début de la crise, car les Français ne reconnaîtront plus le droit coutumier. Cette tradition a été perpétuée même après l'indépendance.

Cette situation a fait qu'aujourd'hui les autochtones de Libreville se retrouvent sans terrain ancestrale car la notion de village n'a plus de sens à Libreville. Voulant à tout prix avoir un contrôle territorial à Libreville, les autorités coloniales n'ont pas trouvé de solutions au problème foncier qui les opposait aux autochtones. Cette étude s'attèlera à voir quelles furent les conséquences politique, économique, sociale et culturelle du principe de domanialité? Et comment le discours post colonial de la notion de «terres vacantes sans maîtres» informe sur la pratique juridique de la déterritorialisation des populations africaines colonisées?

2. Droit foncier traditionnel

Dans le droit traditionnel négro africain la terre ne peut être l'objet de propriété, mais seulement l'objet d'un usage. La «Terre Mère» est conçue comme une personne morale, un génie avec lequel le conducteur du peuple a conclu une alliance pour l'usage c'est-à-dire pour l'exploitation du sol. Le droit éminent de l'usage de la terre appartient au chef; dans le village c'était le Maître absolu du sol qui affecte à chaque famille un lot correspondant à ses besoins, ces affectations pouvaient être révisées selon les nécessités culturelles de l'évolution de la famille. Toutefois, il y a une certaine tendance à la stabilité des affectations lorsqu'il y a une mise en valeur durable. L'espace ou le foncier a toujours été d'une importance primordiale dans la société traditionnelle précoloniale africaine notamment gabonaise. A chaque univers correspondaient un ou plusieurs espaces. Cette conception spatiale multidimensionnelle se matérialise, concrètement, par une organisation foncière économiquement, politiquement, culturellement, juridiquement et socialement protégée. C'est la recherche de l'espace économique (terres fertiles, rivières poissonneuses, forêts giboyeuses) qui est à l'origine des diverses migrations et des guerres inter claniques et intertribales.

Politiquement, la conquête et l'appropriation des bonnes terres seront à l'origine du pouvoir politique. En effet, les premiers à occuper un espace seront les

seuls maîtres de cet espace et décideront ou non de conclure des pactes avec des autres clans ou tribus. Ils ont le contrôle de l'espace (d'où la notion du droit de friche, c'est-à-dire que l'espace appartient à celui qui l'a défriché en premier).

Culturellement, l'occupation pacifique ou violente des terres va être confortée et protégée par divers mythes dont les plus importants, au plan politique, sont liés par la chasse, donc aux structures économiques lors de la création du village. La sacralisation de l'espace est assurée non seulement par les mythes et les alliances avec les premiers occupants, les divinités terrestres ou aquatiques mais aussi les forces invisibles et les cimetières. Le cimetière est nécessairement situé dans le territoire clanique. Tout individu doit être enterré dans le cimetière de son clan et, à l'intérieur dans l'espace réservé à son lignage.

Juridiquement, les sociétés traditionnelles connaissent plusieurs espaces territoriaux générateurs de droits collectifs ou individuels. En effet, l'individu exerçait ses droits fonciers dans le cadre d'un village. Ses droits fonciers ne pouvait en aucun cas concerner la propriété de la terre qui est un droit collectif relevant du clan et, à l'intérieur du clan, du lignage. Les droits individuels s'exercent sur les produits de la terre. Le cueilleur, le chasseur, le pêcheur, l'agriculteur exerce leurs droits privatifs sur les produits de leur cueillette, de leur chasse, de leur pêche, de leur champ. La propriété individuelle sur les produits de la terre n'a pas ce caractère absolu que lui reconnaît le droit occidental. Elle est limitée par la solidarité du groupe qui s'exprime par la notion «ce qui est à toi est à moi»; en d'autres termes «ce qui est à mon frère est à moi».

En somme, la terre, dans la société traditionnelle gabonaise, était avant tout un objet de cohésion sociale, à la fois sacrée (moyen de communication entre les morts et les vivants), facteur de cohésion sociale (lien entre les membres du groupe), et facteur essentiel de production dans ces formes d'économie. La terre est pour ces populations, non pas une chose à s'approprier, mais un bien auquel on demande le strict minimum pour la survie du groupe, et qui inspirait un profond respect. C'est dans cette optique que Gasse Victor affirme que:

La coutume négro-africaine ignore (...) l'appropriation du sol; dans l'esprit africain, le droit de propriété appliqué à un objet quelconque réside dans le travail qui produit l'objet ou l'a fait acquérir. La terre ne peut être considérée comme le produit du travail humain. La terre comme le ciel et la mer appartient à des divinités ou à des génies. Les droits coutumiers sur la terre ont pour origine une sorte de pacte conclu avec la divinité du sol afin d'en permettre l'usage à la collectivité. (...) Le cultivateur est un simple usufruitier, il n'a pas la valeur vénale de la terre et entend la travailler pour vivre le mieux possible, sans aucune idée spéculative¹.

L'appartenance à un terroir donnait à l'individu et à sa descendance le droit prioritaire d'accès à la terre sous la forme d'un droit d'usage ou d'usufruit transmissible. Le «droit d'usage», ou «droit de culture», ou encore «droit d'exploitation» se retrouvait dans tous les régimes fonciers des sociétés traditionnelles africaines

¹ GASSE, 1971, p. 32.

notamment gabonaise. Ce droit qui insiste sur le travail effectif fourni, est de nature précaire pour la simple raison que les cultures plantées sont saisonnières ou annuelles.

Si ailleurs en Afrique, l'administration française s'était efforcée de favoriser le développement de l'appropriation individuelle du sol qui apparaît comme le moteur de développement économique et social, mais en prenant garde d'éviter les heurts, ce ne fut pas le cas à Libreville, où les Mpongoué tenaient à faire valoir leurs droits ancestraux effacés par la notion de «terre vacante sans maître».

3. Cessions domaniales et régime de domanialité: déterritorialisation des autochtones

Les institutions coloniales britanniques ne réagirent pas de la même façon que les françaises. Les premières «manifestèrent» un respect certain des «coutumes» précoloniales en matière de jouissance et de transmission des terres, parfois total comme en Afrique de l'Ouest, mais souvent à usage strictement indigène.

En revanche la loi française procéda à une expropriation massive en faveur de l'Etat au nom des «terres vacantes et sans maîtres». Ce qui voulait dire que désormais l'Etat allait être le seul détenteur de toutes les terres. C'est là que commencèrent les problèmes fonciers avec les autochtones du site sur lequel a été fondée la ville de Libreville.

Les premiers colonisateurs français, qui «fondèrent» la colonie enclave de l'estuaire en 1846, par le biais de la conclusion d'un accord avec les chefferies locales, acceptaient pleinement que le Gabon soit détenu par l'intermédiaire du clan coutumier et sur la base d'accords familiaux. Dans leurs premières lois (1846-1849), les autorités françaises cherchèrent simplement à réglementer la façon dont les populations locales vendaient des terres aux immigrants, afin que ces achats soient licites pour les acheteurs, conformément à la loi française.

La première réglementation foncière élaborée le 12 juillet 1849, par le gouvernement du Sénégal sur les concessions ou ventes de terrains appartenant aux indigènes du Gabon confirme le bien-fondé de la thèse des autochtones: «considérant que les traités qui nous donnent la souveraineté politique, îles, presque îles et caps baignés par cette rivière, n'ont pas pu enlever aux indigènes la propriété territoriale de leur pays.

– Article I: Les chefs indigènes du Gabon seront libres de concéder ou de vendre aux citoyens français ou étrangers qui leur en feront la demande, toutes les parties de terrains qui appartiennent soit à eux, soit à des individus placés sous leur autorité, sauf à garantir les consentements de ces derniers...

La dépossession formelle ou la déterritorialisation des populations locales à travers la négation de leur propriété est venue beaucoup plus tard, comme une stratégie délibérée de la colonie élargie visant à protéger et à étendre les intérêts commerciaux français non concurrentiels. Cela a été anticipé dans plusieurs lois en

1899, à la fois pour permettre aux Français d'éviter de payer pour l'acquisition de terrains et de pouvoir légalement attribuer la plupart du pays, en 1900, aux sociétés forestières et commerciales du conglomérat français, dont certaines d'ailleurs avaient été constituées à cette seule fin. L'avènement du droit moderne en 1899 avec la promulgation de deux décrets:

La situation change avec la promulgation, de deux décrets fixant le régime de domanialité sur les terres «vacantes et sans maître». Le premier critère de l'appropriation est celui de la mise en valeur. Le second donne à l'administration coloniale le monopole des permis d'occuper et des titres de propriété. Ce fut donc, le début de la crise, car les Français ne reconnaîtront plus le droit coutumier.

Cette situation a fait qu'aujourd'hui les autochtones de Libreville se retrouvent sans terrain ancestrale, la notion de village n'a aucune existence légale au Gabon. Voulant à tout prix avoir un contrôle territorial à Libreville, les autorités coloniales n'ont pu trouver de solutions au problème foncier qui les opposait aux autochtones. Selon la coutume africaine (emprise matérielle du sol de caractère plus ou moins permanent ou droit du premier occupant assimilable à un droit d'usufruit...), les terres de la région de l'Estuaire appartiennent aux Mpongoué. Leur groupe ethnique y était installé depuis le XIV^e siècle. La France, à l'origine de la colonisation, avait reconnu cette situation de fait et l'installation française avait été possible grâce aux actes diplomatiques de 1839 et 1843 entre français et chefs Mpongoué. Ces actes diplomatiques délimitaient avec précision les terres cédées à la France. Toutes les terres devaient demeurer placées sous le droit coutumier Mpongoué. Les chefs Mpongoué estimaient que la législation foncière née de la colonisation ne devait s'appliquer à leurs villages de Glass et de Louis encadrant le plateau de Libreville sur lequel s'était installé le comptoir français.

Pour des raisons de salubrité, lorsqu'il fallut transférer l'établissement français sur la rive droite de l'estuaire du Gabon, c'est encore un chef mpongoué, le roi Louis, qui avait bien voulu céder à la France, par le traité du 18 mars 1842, le terrain nécessaire à cette installation.

Les Mpongoué trouvent un nouvel argument dans l'arrêté du 24 octobre 1883 du commandant du Gabon. Le développement du commerce européen rendant nécessaire l'acquisition de nouveaux terrains, le gouvernement du comptoir informa le roi Ogouaroué que le gouvernement de la colonie prenait une bande de terre comprise entre la pointe Fétiche et la rivière Pyrah (M'batavéa) sur une profondeur de 800 mètres et qu'une rente semestrielle de 300 francs or serait versée aux propriétaires de ces terres.

Sous le gouvernement de la «Marine», il n'y eut jamais de litige foncier, l'administration française ayant toujours respecté les droits ancestraux des Mpongoué. La situation changea avec la promulgation des deux décrets du 28 mars 1899 fixant, dans le Congo français, le régime des terres domaniales et le régime foncier.

Le premier consacre le principe de domanialité sur «les terres vacantes et sans maître», le critère de l'appropriation étant celui de la mise en valeur. Le second donne à l'administration le monopole de la délivrance des permis d'occupation et

des titres de propriété. L'attribution de permis d'occupation et de titres de propriétés dûment enregistrés sauvegardait les droits des autochtones.

Les arguments valables ne manquent pas pour justifier la nouvelle législation. Le point de vue français n'est plus le même qu'en 1839. Sous la monarchie de juillet, il suffisait d'établir un simple comptoir naval et commercial, dans le cadre de la politique des «points d'appui». Ainsi, le gouvernement français laissait entendre que l'ancienne législation paralysait en quelque sorte la nouvelle administration et qu'il était du devoir de la puissance tutrice de légiférer dans le sens de l'intérêt général: «permettre le développement harmonieux de Libreville, selon les principes de l'urbanisme moderne, mesurer l'établissement des populations africaines «étrangères» au clan mpongoué»².

Pour les français, la notion de propriété individuelle était un apport de la colonisation et la valorisation des terrains était la conséquence directe des réalisations européennes. Pour ces deux raisons, l'administration française devait être habilitée à arbitrer les litiges, aux mieux des intérêts supérieurs de la nouvelle collectivité librevilloise.

Les nécessités du développement économique du territoire exigeaient donc, que la gestion des terrains inoccupés fût confiée au gouvernement français, seul capable d'orienter la mise en valeur de ces terres improductives. Soucieux de faire respecter les traités et de défendre leurs droits sur les terres de l'estuaire, les Mpongoué ont accusé l'administration coloniale d'usurpation. Cette querelle a eu des incidences géographiques et a entraîné le libre développement de la ville.

4. Le colonialisme et le droit foncier moderne

Il fut donc affirmé par le législateur que les terrains n'ayant pas été l'objet d'une appropriation privative devaient être considérés comme des terres domaniales (terres vacantes et sans maître dans le droit français).

Guy Lasserre³, à travers ces divers écrits sur Libreville, a parfaitement montré comment la «querelle des droits ancestraux» avait largement influé sur l'évolution d'une partie de la ville. Après l'introduction du droit foncier moderne, certaines communautés ont rejeté cette mesure, comme celles des autochtones Mpongoué de Glass et de Louis.

Un droit d'usage coutumier a été mis en place dans les deux zones précitées, ce qui n'est pas le cas du reste de la ville. La plus grande partie de la population ne bénéficie que d'une sécurité foncière limitée. Les droits traditionnels sur la terre et les ressources ne sont pas respectés et les voies officielles d'accès à la propriété légitime sont limitées dans leur portée et inaccessibles à la majorité pour ce

² LASSERRE, 1958, p. 320. Il écrit à ce propos que de nombreux rapports de l'inspection de l'Enregistrement et des Domaines, mettent l'accent sur l'antipathie des Mpongoué et des Fang, et sur le désir des premiers d'utiliser les droits ancestraux pour empêcher l'installation des Fang à Libreville.

³ *Ibidem*, p. 318 à 322.

qui est de la procédure afférente. Les populations urbaines et péri urbaines sont particulièrement vulnérables à l'égard des expulsions dirigées par l'Etat sans une indemnisation équitable et à fins «d'intérêt public» parfois discutables. Le droit foncier gabonais est particulièrement obsolète et surtout discriminatoire à l'égard des majorités pauvres. Les principales sources d'injustice consistent dans le refus que les droits coutumiers ou d'autres droits de longue date sur la terre et les ressources confèrent plus que des droits occasionnels d'occupation et d'utilisation, susceptibles d'être ignorés de façon discrétionnaire par l'Etat, ainsi que dans la survie des normes coloniales qui précisent que la propriété immobilière n'existe que lorsque l'Etat a accordé un droit de propriété formel sur la terre. Au Gabon, nous sommes dans la situation où l'Etat est le plus grand propriétaire terrien avec près de 90% de la superficie du territoire et définie comme «son domaine privé». La plupart de la population est techniquement sans terre, les habitants n'étant que de simples occupants et utilisateurs de la propriété de l'Etat. C'est ainsi qu'aujourd'hui à Libreville, pour obtenir un terrain, il faut s'adresser à ces «pseudos propriétaires coutumiers». D'où le désordre qui règne actuellement, un seul terrain peut être vendu à plusieurs personnes, ce qui entraîne forcément des conflits.

Le Gabon constitue un cas extrême de continuité dans les relations coloniales foncières. Le régime tout d'abord institué en 1899 considérait évidemment le Gabon longuement comme «une terre sans propriétaire», précisément afin que l'Etat français puisse, sans frais, et légalement (conformément à la loi française), prendre possession et attribuer le pays de façon discrétionnaire aux entreprises qu'il soutenait. Cela a été réalisé en 1900, avec la plupart des pays sous congrément (français). Les gouvernements indépendants du Gabon depuis 1960 ont résolument conservé ces règles de dépossession en faveur d'un Etat similaire, ainsi que les avantages privés y afférents.

En définitive, le rôle et le soutien des élites locales ou de ce que l'on appelait à l'origine les «hommes forts» aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles, ont joué un rôle essentiel dans ce développement, et expliquent sans doute pourquoi la possibilité n'a pas été saisie lors de l'Indépendance ou depuis lors, afin de libérer les Gabonais des principes du droit foncier colonial. Bien que d'innombrables Gabonais aient été victimes de l'esclavage et du commerce international des esclaves, d'autres se sont profondément engagés dans ce capitalisme mondialisé et ont au début continué à faire partie d'une entreprise commerciale non esclave. Des élites sont apparues rapidement, en une stratification de la société qui s'inscrit dans la continuité avec l'existence d'élites économiques et politiques d'aujourd'hui.

La situation actuelle est régie par la loi n.° 15/63 du 8 mai 1963 rendant obligatoire l'immatriculation des biens fonciers et fixant la procédure pour obtenir un titre de propriété. Mais la réalité en est toute autre, la croissance urbaine rapide que Libreville a connue depuis 1960 environ ne s'est pas faite sans poser de sérieux problèmes, notamment sur le plan foncier et surtout en matière d'acquisition de terrain.

On se trouve donc dans la situation chaotique où l'Etat propriétaire de tous les terrains non bâtis et qui disposait donc, du fait de la loi, d'une maîtrise totale du

foncier urbain, n'a pas réussi à utiliser cet avantage ni pour satisfaire les besoins de sa population, ni pour imposer un certain ordre urbain ni pour en tirer des ressources, et qu'il s'est simplement laissé déposséder en partie de son capital foncier de la façon la plus inopportune.

5. Conclusion

L'étude a révélé que le Gabon illustre amplement les réalités rencontrées dans la plupart des autres Etats agraires, où une proportion importante de la population dépend de la terre pour survivre ou indirectement sur les activités fondées sur la terre. La personne possédant et contrôlant les terres revêt une grande importance dans ces économies et peut signifier la richesse ou la pauvreté. Les $\frac{3}{4}$ des Gabonais sont pauvres. Ils sont privés de leurs seuls actifs que sont les terres et les forêts sur lesquels ils auraient pu asseoir leur plus grande richesse. Les politiques élaborées jusqu'à présent ne prennent pas en compte leur rapport au foncier, ce qui conduit à de graves inégalités que l'on pourrait corriger en alliant droit foncier traditionnel au droit foncier coutumier avec un peu de volonté politique.

Bibliographie

- AGONDJO-OKAWE, P. L. (1982). «Représentations et organisations endogènes de l'espace chez les Myene du Gabon (Nkomi et Mpongwe)». In: *Enjeux fonciers en Afrique Noire*. Paris, ORSTOM-Karthala, pp. 101-114.
- BEKA BEKA, Annie; ALLOGHE NKOGHE, Fidèle Marcellin (2009). «Gestion foncière et logique urbanistique au Gabon: éléments d'analyse». In *Humanitas* n.º8, Libreville, GRESHS, pp. 105-123.
- LASSERRE, Guy (1958). «Libreville, la ville et sa région». *Fondation nationale des Sciences Politiques*, n.º 98.
- LE ROY, Etienne (1991). *L'appropriation de la terre en Afrique noire (manuel d'analyse, de décision et de gestion foncières)*. Paris, Karthala.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1993). *Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonisation*. Paris, Albin Michel.
- PIERMAY, J.-L. (1993). *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*. Paris, L'Harmattan.
- GASSE, V. (1971). *Les régimes fonciers africains et malgaches. Evolution depuis l'indépendance*. Tome XII. Paris.

**RESISTIR LA DOMINACION /
RÉSISTER A LA DOMINATION**

Au jour le jour: esclavage et résistance féminine dans *Rosalie l'Infame* d'Évelyne Trouillot

ROCÍO MUNGUÍA AGUILAR

Université de Strasbourg

*«Tu verras autour de toi toutes sortes de stratagèmes que nous,
esclaves, intentons pour essayer de survivre dans cette horreur.
certains te paraîtront derisoirs, d'autres te sembleront barbares,
mais qui peut vraiment juger?»*

Évelyne TROUILLOT, *Rosalie l'infame*

Haïti –nous le savons bien– est devenu un paradigme incontournable lorsque l'on s'intéresse aux mouvements révolutionnaires des Amériques. Première république noire issue d'une révolte d'esclaves, cette île a construit son récit national sur l'héroïsation des figures masculines de l'Indépendance –Toussaint Louverture étant la plus emblématique–, imposant «une image victorieuse de l'esclave mâle rebelle»¹. Or, l'une des conséquences de cette idéalisation fut d'évacuer du discours historique le vécu et les résistances quotidiennes des esclaves, en particulier celles des femmes, que certains écrivains, mais aussi écrivaines, ont entrepris de réhabiliter. Tel est le cas d'Évelyne Trouillot qui, dans son roman *Rosalie l'Infâme*, publié en 2003, donne voix à Lisette, une jeune esclave domestique, née dans le Saint Domingue du XVIII^e siècle. Sa mère étant décédée à sa naissance, c'est sa grand-mère puis sa marraine, toutes les deux arrivées d'Afrique dans le négrier *Rosalie*, qui la prennent sous leur aile. À travers leurs récits –à la manière des conteuses–, elles vont lui transmettre une mémoire lancinante, mais aussi une fierté de ses origines et une dignité qui vont aider la jeune fille à échapper aux impératifs de son statut et à projeter son humanité niée. En s'appuyant sur ce texte, cette contribution

¹ HELG, 2016, p. 22.

se propose d'analyser les mécanismes de résistance mis en œuvre par les femmes esclaves, au jour le jour, pour résister à la domination. Pour ce faire, notre propos s'articulera en deux temps. Tout d'abord, nous reviendrons sur des stratégies de résistance que l'on qualifiera de «manifestes», pour ensuite nous pencher sur des offensives dites «discrètes» ou «subtiles», et dont l'historiographie et la critique littéraire s'emparent moins souvent ; des actes qui témoignent du dynamisme des femmes qui, loin de la passivité et de la soumission, s'affirment comme de véritables «agents de leur propre histoire»².

* * *

La représentation historiographique de l'esclave a longtemps été bâtie à partir d'une logique binaire, le réduisant soit à une victime passive et aliénée par le système colonial, soit à l'héroïque homme révolté qui, par la force, est parvenu à se libérer. Stratégies de résistance observées non seulement en Afrique et aux Amériques, mais aussi sur les bateaux négriers, les soulèvements d'esclaves, mais aussi le marronnage sont devenus progressivement des pratiques exemplaires de rébellion. Or, l'une des principales forces de ce roman est de décentrer le regard de ces archétypes de résistance, par le traitement mineur et intermittent de l'un de leurs plus grands symboles: le nègre Makandal. Condamné à mort et exécuté en 1758 «pour avoir utilisé du poison et vendu aux esclaves des paquets magiques»³, ce personnage historique, devenu légende dans l'imaginaire haïtien, est en effet convoqué par la jeune narratrice, de manière presque anecdotique:

Mes yeux proprement baissés retrouvent les bandes de nègres en colère et suivent ce nom qui fait peur. Makandal. Sorcier mandingue plein de pouvoirs et de courage. Manchot qui pousse à la révolte, il a comme objectif, dit-on, d'éliminer tous les Blancs de Saint-Domingue⁴.

L'allusion épisodique à cet homme «redoutable»⁵, ainsi que la description de son supplice dans le bûcher, rapportée par une voix anonyme, relativisent les représentations hégémoniques de l'esclave révolté, tout en permettant à l'auteure d'ancrer son propos dans un contexte précis: celui du Saint-Domingue du milieu du XVIII^e siècle, secoué par l'apogée de la traite, et par une vague d'empoisonnements qui déclencha peur et suspicion parmi les planteurs de l'île. Sans vouloir écrire un roman historique –Trouillot le souligne à deux reprises dans sa postface–, l'auteure inscrit incontestablement sa démarche dans une préoccupation historique, qu'elle partage avec d'autres romancières caribéennes; une perspective qu'elle laisse d'ailleurs entrevoir dès sa dédicace à «[s]on oncle, Hénoch Trouillot, historien, chercheur dont les travaux sur la vie quotidienne à Saint-Domingue [lui]

² *Ibidem*, p. 23.

³ RÉGENT, 2012, p. 159.

⁴ TROUILLOT, 2003, p. 59.

⁵ *Ibidem*, p. 111.

ont été d'une aide irremplaçable...»⁶. Sa volonté manifeste de visiter l'Histoire «par la petite porte», mène donc la romancière à mettre côte à côte ce personnage légendaire et sa jeune héroïne créole. À travers ces deux portraits, grande et petite histoire se mêlent, ne laissant de place à aucune forme de hiérarchisation des vécus et des résistances.

La figure du marron isolé, vivant en autarcie, est par ailleurs déconstruite à travers le personnage de Vincent, nègre nago, en fuite depuis neuf ans et amant de Lisette. Leurs rencontres répétées dans les bois, ainsi que le réseau solidaire qui se tisse entre esclaves domestiques et fugitifs dans le roman, sont autant de moyens pour l'auteure de rappeler la complexité des rapports dans la société de plantation, et de s'engager dans une réécriture de l'Histoire coloniale, affranchie d'héroïsmes.

Le renouveau du regard sur l'esclavage par la fiction, passe ainsi, chez Évelyne Trouillot, par l'interrogation du quotidien des esclaves, notamment celui des femmes, dont la diversité des formes d'insoumission reste à explorer. Faisant écho à une historiographie qui, depuis quelques années, cherche à «redonner la parole à ceux qui n'ont pas laissé de traces écrites»⁷, la romancière privilégie donc l'expérience féminine de l'esclavage et les stratégies quotidiennes de résistance, dont l'infanticide occupe une place centrale.

En effet, si cette thématique a déjà été investie par d'autres écrivaines –voir par exemple *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé (1986), ou encore à *Beloved*, de Toni Morrison (1987)–, chez Évelyne Trouillot, elle est à l'origine même du roman. C'est la découverte fortuite du témoignage d'une sage-femme arada qui, lors de son procès, dévoila «un collier de corde qu'elle portait sur elle où chaque nœud représentait un des soixante-dix enfants qu'elle avait supprimés»⁸, qui la mena vers ce projet d'écriture. «Par quel enfer était-elle passée pour atteindre ce point de non-retour? [...] De quel prix avaient-ils [les esclaves] payé leur survie?»⁹. Deux interrogations qui conduisirent l'écrivaine à se pencher sur cette stratégie de résistance, dans toute sa complexité et ses contradictions.

Dans son étude sur l'infanticide dans le roman féminin antillais, la critique Antoinette Marie Sol insiste sur les deux faces de cet acte: d'une part, «l'amour (épargner un être cher et innocent des horreurs de la servitude [en privant, au passage, le maître d'une main d'œuvre potentielle])», d'autre part, «la haine (du système esclavagiste, du maître, de soi)»¹⁰; deux sentiments qui se confondent dans la voix de la grand-tante de l'héroïne, tante Brigitte, que Trouillot imagina pour incarner cette femme:

Elle déclara devant les juges que c'était son devoir de négresse libre dans son esprit et dans son âme d'enlever «ces jeunes êtres à cet état honteux qu'est l'esclavage» [puis

⁶ TROUILLOT, 2003, p. 7.

⁷ RÉGENT *et al.*, 2015, p. 15.

⁸ TROUILLOT, 2003, p. 139.

⁹ TROUILLOT, 2004.

¹⁰ SOL, 2008, p. 971.

expliqua:] J'ai déjà en trois fois chassé hors de mon corps un enfant qui n'aurait fait que partager mon humiliation si je l'avais mis au monde, mais je n'ai pas pu prendre le risque de faire pleurer ma nièce. [...] Aujourd'hui, mon travail est fini¹¹.

Faisant de son héroïne l'héritière de cette lourde histoire qu'elle décèle par bribes, et montrant de bout en bout, l'amour incommensurable qui lie les femmes de toute cette lignée, Évelyne Trouillot met en arrière-plan ce geste fatal et s'efforce de montrer l'humanité de l'esclave au-delà de son acte:

Il faut bien comprendre quelle femme était ta grand-tante Brigitte. Sortie tout droit de la terre, fière et généreuse, solide et dure comme un mapou. [...] Elle était si belle, [...] et sa voix si fière nous redonnait force et dignité¹².

Si l'infanticide, comme pratique de résistance, revient régulièrement dans le roman, tout comme les avortements, il trouve pourtant son contrepoint dans le désir et le choix d'être mère portés par d'autres personnages. Dans un univers où guettent la mort, la violence et la contrainte, la maternité, souhaitée et assumée, devient ainsi également un acte de résistance à part entière. C'est bien le cas d'Arcinte, esclave des champs, qui «était à son septième mois de grossesse [et qui] portait son rêve dans ses yeux: [...] avoir un enfant et être libre»¹³. L'historienne Aline Helg appelle par ailleurs à relativiser l'insistance de l'historiographie sur les phénomènes d'avortement et d'infanticide; des réalités, certes, présentes dans les plantations, mais loin d'être les uniques formes d'insoumission. En effet, d'autres stratagèmes, aussi subtils que rusés – nous le verrons à présent –, sont aussi à creuser.

* * *

Pour ouvrir ce deuxième volet, partons d'un constat: l'univers de la plantation a souvent été associé à un espace «clos»¹⁴, rigide, voire «carcéral»¹⁵. Sans existence civile reconnue, l'esclave paraît en effet être «en butte, chaque jour, inexorablement, à tous les obstacles, les interdits [...] et les folies des maîtres»¹⁶: prisonnier de l'habitation. Or, cette approche revient à penser l'esclave uniquement en termes de passivité et d'aliénation. Malgré son statut, ses obligations et les interdictions stipulés par le Code noir à son égard, force est de constater que l'esclave est parvenu à trouver des «marges d'action»¹⁷ pour construire des espaces de sociabilité et conquérir une certaine liberté de mouvement.

Tel est le cas de Lisette, esclave domestique dans l'habitation Fayot, dont les mouvements désinvoltes et rapides qui ouvrent le roman, rompent d'emblée avec les présumées passivité et soumission intrinsèques des esclaves:

¹¹ TROUILLOT, 2003, p. 128.

¹² *Ibidem*, pp. 19, 127.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴ CHIVALLON, 2004, p. 69.

¹⁵ DESPORTES, 2005.

¹⁶ DESPORTES, 2005, p. 301.

¹⁷ RÉGENT *et al.*, 2015, p. 194.

Je me faufile à travers les dédales entre les cases [...] Je cours, indifférente aux quelques rares regards qui me réprimandent [...]. Mes jambes semblent d'elles-mêmes atteindre une vitesse spectaculaire et suivre sans écueil ni hésitation le sentier entre les cases¹⁸.

La sùreté et la légèreté avec lesquelles Lisette se déplace révèle en effet une souplesse insoupçonnée dans la surveillance des esclaves, que la jeune fille confirme un peu plus loin:

Les maîtres ne pensent à moi qu'au moment des repas, des grandes chaleurs, des visites et des grands dîners [...]. Du moment qu'il y a suffisamment de domestiques pour ne pas être à court de joues à gifler, les maîtres ne suivent pas nos moindres faits et gestes!¹⁹.

Les phrases à la forme négative, le passage de l'expérience personnelle de la narratrice exprimée par le «moi», à une expérience collective véhiculée par le pluriel «*nos* moindres faits et gestes», tout comme le point d'exclamation final, viennent, suivant l'analyse de Marie Frémin «contest[er] des représentations pré-conçues»²⁰. Cette contestation est par ailleurs renforcée par les escapades amoureuses de Lisette «à des kilomètres de l'habitation»²¹, déjà évoquées, mais aussi par ses visites clandestines aux esclaves délaissés (vieux, malades et infirmes) auxquels elle apporte des provisions et des renseignements. La petite baraque des esclaves jugés inutiles au travail est devenue, en effet, un foyer de conspiration, où Lisette joue un rôle de première importance. Profitant de sa proximité avec les maîtres et de sa mobilité à l'intérieur et en dehors de l'habitation, Lisette informe l'ancien commandeur, devenu ironiquement l'«intermédiaire des nègres qui veulent se faire marrons»²², et montre, par-là, que l'espionnage et la dissimulation peuvent être des forme subtiles mais puissantes de résistance:

Je note les allées et venues des maîtres et les rapporte fidèlement à Michaud. De plus en plus d'esclaves visitent la remise du manchot, apportant avec eux une atmosphère de révolte qui me fascine²³.

Les sorties en ville avec les maîtres, tout comme les fêtes et les réceptions constituent ainsi des occasions privilégiées pour l'espionnage:

Sans que mon visage trahisse mes pensées, je suis les moindres paroles que se disent les maîtres et leurs amis. [...] Invisible à leurs yeux, je les épie avec la même efficacité avec laquelle je les sers. D'ailleurs, tous les esclaves de la grande case ont, comme moi, appris l'art de récolter les informations²⁴.

¹⁸ TROUILLOT, 2003, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ FRÉMIN, 2011, p. 20.

²¹ TROUILLOT, 2003, p. 21.

²² *Ibidem*, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 129.

²⁴ *Ibidem*, p. 106.

En ramenant le propos de la narratrice, une nouvelle fois, de l'intime au collectif, l'auteure présente les subterfuges de Lisette comme une pratique rependue de résistance.

Par ailleurs, dans l'analyse que propose Jason Herbeck de ce roman, le rapprochant au genre du polar, le critique n'hésite pas à comparer la jeune fille à un Sherlock, tellement «son attention aux détails et son pouvoir de déduction» sont déterminants²⁵. Le «détour» opéré par Lisette dans son quotidien –«détour», compris ici dans le sens d'Édouard Glissant, à savoir une pratique qui «mène (...) *quelque part*» par la «ruse» et le «camouflage»²⁶ –, est donc possible, certes, grâce à sa relative liberté de mouvement, mais aussi à sa capacité à maîtriser ses actions et à dissocier son esprit de son corps:

Je suis passée experte en l'art de regarder ailleurs. [...] Mon corps joue la comédie de la docilité pour éviter tout ennui. [...] À l'intérieur de moi, mon vrai regard, celui qui refuse toute servilité, survole [...] les bijoux en or de Madame²⁷.

Tout au long du récit, Lisette perfectionne ainsi «[s]on masque de créole avenante»²⁸. Bien que le «caractère entier»²⁹ de la jeune femme se manifeste dès les premiers pages, sa maturation n'est pour autant moins évidente; une évolution qui se fait au rythme des récits de sa grand-mère Charlotte et de sa marraine Augustine qui, dans l'intimité et la complicité de la case, métamorphosent la parole et la transmission de la mémoire en véritables actes d'insoumission. Pour l'archéologue Kelly Kenneth c'est dans les cases où «la créativité, la ténacité, la force de résistance des peuples d'origine africaine se sont pleinement manifestés»³⁰. L'appropriation symbolique de cet espace représentait, tout comme la construction d'un univers intime, hors du contrôle du maître, une transgression de l'ordre établi:

Depuis la mort de Grann Charlotte [...] je couche avec Man Augustine et le soir c'est notre heure à nous deux. [...] C'est notre moment de repos et de complicité. À travers les mèches grises et touffues, mes doigts tracent des sentiers où nous logeons nos confidences et nos aveux³¹.

Ces moments de partage s'accompagnent des paroles et de gestes porteurs d'une mémoire blessée, mais aussi d'une dignité et d'une fierté féminines, transmises comme des leçons:

Après chaque moment de tête-à-tête d'amour et de douleur, elle me disait: «Ton histoire doit veiller sous ta peau, à la pointe de tes cheveux». [...] Grann Charlotte faillit

²⁵ HERBECK, 2011, p. 283.

²⁶ GLISSANT, 1997, pp. 48, 50, 51.

²⁷ TROUILLOT, 2003, pp. 11, 15.

²⁸ *Ibidem*, p. 47.

²⁹ *Ibidem*, p. 16.

³⁰ KENNETH, 2014, p. 199.

³¹ TROUILLOT, 2003, pp. 36-37.

ne pas avoir le temps de me dire cette histoire des barracons qu'elle avait précieusement conservée et à laquelle elle m'avait préparée tout le long de mon enfance³².

La sagesse ancestrale incarnée par les aïeules, guérisseuses, conteuses, liens incorruptibles avec une Afrique aussi lointaine que proche, projette ainsi l'expérience de l'esclavage, dans toute sa dimension humaine, et contrecarre par-là l'ordre dominant. La portée testimoniale de ce roman –exprimée par la narration à la première personne où résonnent une multiplicité d'expériences singulières, au féminin–, vient donc combler un vide, et faire de ce récit un acte subversif en soi.

Bibliographie

- CHIVALLON, Christine (2004). *La diaspora noire des Amériques : Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Editions.
- DESPORTES, Georges (2005). «L'Espace carcéral de l'esclave sur l'habitation coloniale aux Antilles». Dans WEBER, Jacques, *Le Monde créole*. Paris, Les Indes Savantes, pp. 299-302.
- FRÉMIN, Marie (2011). «Écrire la mémoire de l'esclavage en Haïti. Pour une réappropriation de l'Histoire par le peuple: Évelyne Trouillot et *Rosalie l' Infâme*». Dans MENARD Nadève, *Écrits d'Haïti*. Paris, Karthala, pp. 21-37.
- GLISSANT, Édouard (1997). [1981] *Le Discours antillais*. Paris, Éditions du Seuil.
- HELG, Aline (2016). *Plus jamais esclaves ! : De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation : 1492-1838*. Paris, Éditions La Découverte.
- HERBECK, Jason (2011). «Le Polar aux Antilles et le cas de *Rosalie l'Infâme* d'Évelyne Trouillot». Dans MENARD Nadève, *Écrits d'Haïti*. Paris, Karthala, pp. 279-290.
- KENNETH, Kelly G. (2014). «Les «rues Cases-Nègres». Archéologie de la vie des esclaves dans les Antilles françaises». Dans DELPUECH André et JACOB Jean-Paul, *Archéologie de l'esclavage colonial*. Paris, La Découverte, pp. 199-213.
- RÉGENT, Frédéric (2012). *La France et ses esclaves : de la colonisation aux abolitions, 1620-1848*. Paris, Pluriel.
- RÉGENT Frédéric; GILDA GONFIER, Bruno MAILLARD (2015). *Libres et sans fers : paroles d'esclaves français. Guadeloupe, Île Bourbon (Réunion), Martinique*. Paris, Fayard.
- SOL, Antoinette Marie (2008). «Histoire(s) et traumatisme(s) : l'infanticide dans le roman féminin antillais». *The French Review*, vol. 81, n° 5, pp. 967-984.
- TROUILLOT, Evelyne (2003). *Rosalie l'Infâme*, Paris, Éd. Dapper.
- TROUILLOT, Evelyne (2004). «L'infamie revisitée». *Africultures* [en ligne]. URL: <http://africultures.com/linfamie-revisitee-3287/>. Mis en ligne le 29 février 2004. Consulté le 29 novembre 2017.

³² TROUILLOT, 2003, pp. 28, 82.

Los negros en Bolivia: una minoría entre las minorías latinoamericanas

VIVIANE ASSEMIEN ÉP ADIKO
Université Félix Houphouët-Boigny

1. Introducción

Según el informe *Historia, cultura y economía del pueblo afroboliviano* realizado por la Coordinación Nacional de Organizaciones y Comunidades Afrodescendientes (CONAFRO), la llegada de negros al continente remonta a los siglos XVI y XVII en que fueron traídos de regiones tropicales de África como esclavos. En casi todos los países de la región americana donde les deportaron, viven todavía en condiciones difíciles y son minoritarios. Los análisis sobre la elaboración de un marco legal y conceptual a los efectos de hacer visibles a los negros y desarrollar programas para luchar contra el racismo y la discriminación que estos grupos sufren en la región, son numerosos. Desde su creación, Naciones Unidas desarrolló actividades y conferencias internacionales para luchar contra esta forma de discriminación. Entre éstas, destaca la declaración de 2011 como año internacional de los afrodescendientes.

En Bolivia, país andino ubicado en el corazón de América del Sur, los esclavos negros fueron al principio destinados mayoritariamente a la explotación de oro y plata en las minas de Potosí. Luego, participaron en el proceso de independencia boliviano, al protagonizar la rebelión de 1809 en Santa Cruz, preludeo al alzamiento patriota de 1810. Pero con lo visto, al final, la independencia que desearon, no les ha beneficiado mucho. Este grupo ha sido invisibilizado a lo largo de la historia.

A los gobiernos que se sucedieron hasta Evo Morales en 2005, nunca les preocupó la condición social de los negros (salud, educación). Son minoritarios ya que representan solamente 1% de la población boliviana comparativamente a países

como Cuba o Brasil donde representan, incluyendo a los mulatos, respectivamente 62% y 45,3% de la población. Además, el Censo Nacional de la Población hasta 2012 no los tomaba en cuenta.

Con la reforma agraria de 1953, las tierras de los hacendados de la región pasaron a mano de los indígenas y de los negros. Tuvo como efecto inmediato la posibilidad de acceder a la ciudadanía, al reconocimiento de sus derechos y la accesión a los servicios de salud y educación. A pesar de estos logros, los negros vivían en una situación de pobreza extrema igual que sus compatriotas indígenas, de forma que la llegada de Evo Morales al poder fue un verdadero alivio para ellos, pero no puso fin a su marginación. ¿Qué pasa en este país que se convirtió en un Estado plurinacional y multirracial desde Evo Morales? ¿Por qué el negro sigue quejándose de su condición de vida y cómo podemos explicar su extinción? ¿Las reformas experimentadas por el presidente se limitan únicamente a la población indígena? ¿Los hermanos de ayer ya no lo son?

A través de una investigación documental, intentaremos analizar la situación de los negros en Bolivia. El artículo da cuenta no sólo de la pobreza avanzada en que viven, de su asimilación al pueblo aymara y de su progresiva extinción en un país multirracial, sino también de sus iniciativas a favor de una mayor consideración.

2. Del negro al afroboliviano

Durante el periodo colonial, la tierra que hoy se llama Bolivia, era el Alto Perú y después Audiencia de Charcas. Habitada por comunidades indígenas y mestizas, la presencia de africanos en el virreinato de Perú comienza con las primeras explotaciones europeas. Luego de ser traídos a América y desembarcados en el puerto del Callao, en Perú, por traficantes portugueses, los casi 30.000 africanos procedentes de Angola y Congo en su mayoría, fueron vendidos como esclavos a los españoles para trabajar en la fundición de oro y plata en los ricos yacimientos de Potosí y después a hacendados en la zona de los Yungas¹. ¿Cómo se puede explicar su fragmentación en muchos territorios, su asimilación al pueblo aymara y su invisibilidad interior y exterior a lo largo de la historia?

2.1. Fragmentación multiterritorial

La región denominada «Las Yungas» ha sido el espacio donde históricamente se ha trasladado a negros esclavos. Luego se encuentran esparcidos en varias regiones. Se asientan en las provincias de Nor yungas, Sur Yungas, Larecaja, Inquisivi, Caranavi. La dificultad de trazar el perfil demográfico de los afrobolivianos reside en que ningún gobierno colonial o poscolonial les ha concedido importancia. En la actualidad, viven en las ciudades de la Paz, El Alto, Santa

¹ YAO, 2014, p. 139.

Cruz, Cochabamba y Sucre. Esto se debe a las diversas migraciones realizadas durante los años 70, 80, 90.

Hasta más de un siglo después de su llegada, la categoría de raza negra no aparece en los censos nacionales, de manera que las cifras son aproximativas. El último censo en aquella época que incluía esta población es el de 1900, donde figuraban 3945 negros, de un total de más de 1.8 millones de personas, o sea 0.2% de la población.

A finales de la década de los 80, se daba una masiva migración por parte de la juventud. Como consecuencia de esta migración, a diferencia de otros grupos étnicos en Bolivia como los aymaras o los quechuas, los afrobolivianos se encontraron fragmentados. Y además, no pueden contar con una organización ni un proyecto político propio. Se encontraron dispersos entre el conjunto de la población campesina. De allí, su asimilación al pueblo aymara.

2.2. El negro: trabajador y asimilado al pueblo Aymara

El trasiego del negro de África hasta América fue por su fuerza física, para reemplazar a los indios que sufrían por las duras condiciones de trabajo². Al llegar a la región de los Yungas, los afrodescendientes ayudaron a diversificar la producción de cultivos y, con ello, a regenerar las propiedades de la tierra. Como lo señala Juan Angola, los afrobolivianos introdujeron la producción de caña de azúcar, walusa, plátano, arroz, racacha, frijoles, maní, maíz, café, tabaco, cítricos y otros productos tropicales que los indígenas desconocían³. Lo que demuestra su aporte en la producción agrícola.

En su condición de esclavizados, tuvieron que aprender de los aymaras el sistema de producción y recolección de la coca. Cabe señalar que la producción de coca en la región de los Yungas ha sido una de las principales actividades económicas que permitió grandes ganancias para los dueños de las haciendas.

Con la reforma agraria de 1953, éstos que trabajaron en calidad de esclavos y luego como peones de las haciendas, se constituyeron en dueños de la tierra en la que trabajaban⁴. Fue un alivio ya que tuvieron la posibilidad de obtener logros como acceder a la ciudadanía, el reconocimiento de sus derechos y gozar de los servicios de salud y educación. Fue en la década de los 80 del siglo xx, cuando negros e indígenas comenzaron a reivindicar sus culturas y sus programas sociales⁵.

Como producto del largo proceso de dominación al que fueron sometidos, y al prolongado contacto con la población aymara, los negros han ido desarrollando un proceso similar al de esta comunidad. Han sido influenciados hasta adoptar su cul-

² MONTROYA, 2015.

³ ANGOLA, 2010, p. 143.

⁴ SUBERCASEAUX; SIERRA, 2007, p. 91.

⁵ CASTRO, 2016.

tura y su modo de vestirse. Hasta 2011, año en que se fundó el Concejo Nacional del Pueblo Afroboliviano, este pueblo era representado por los aymaras, mediante el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

Pero los que antes desarrollaron relaciones armónicas, debido a una misma situación de dominación por parte de la población criolla-mestiza, seguían en situaciones de conflictos con prejuicios y estereotipos negativos con respecto a los negros. Así, persisten procesos de discriminación, estigmatización, marginación social e invisibilización.

2.3. La invisibilidad interior y exterior

La comunidad negra tiene una fuerte raíz cultural, basada en sus ancestros arrastrados de África y ha dejado influencias manifiestas, marcas imborrables en las culturas no solo bolivianas sino también latinoamericana. Casi todos los géneros más escuchados, cantados y bailados en América latina tienen su raíz en las tradiciones de las comunidades negras. A pesar de eso, la cultura negra es poco conocida.

Ya en el período republicano, los afrobolivianos se sumaron a los llamados de defensa del territorio boliviano en la guerra del Chaco. Lo que lo indica Angola y algunos testimonios a propósito del afro-descendiente Pedro Andaveres Peralta, que fue reconocido y galardonado por sus méritos de guerra.

El relato histórico ha tendido a invisibilizar a estos pueblos, con el argumento de que son escasos en un territorio con amplia mayoría indígena. De acuerdo a los datos oficiales, la población afroboliviana, con un total cercano a las 23.000 personas de las cuales 12.086 son hombres y 10.691 son mujeres (INE 2012), sigue siendo ignorada en un país de casi 11.000.000 habitantes. Pero lo pésimo es que estos datos proporcionados por el Censo Nacional de Población y de Vivienda no se han dado a conocer hasta 2012. Junto a esta situación, tenemos el problema del mestizaje. Como éstos no se reconocen como negros, fragilizan todavía más la situación de la población negra. Con la llegada de Evo Morales y sus reformas, hay un esfuerzo para reconocerlos.

3. El efecto evo morales

Los varios movimientos que actuaron en Bolivia lograron la conformación de la Asamblea Constituyente y la reelaboración de la nueva Constitución. Pero, el reconocimiento de un amplio catálogo de derechos pierde sentido si no va acompañado de los mecanismos que garanticen su efectividad. Una vez al poder, Evo Morales emprende reformas en casi todos los dominios para mejorar las condiciones de vida de la población⁶.

⁶ Cf. ASSEMIEN, 2013, p. 11.

3.1. En el plano político

El texto de la nueva constitución del Estado reconoce los derechos de todos los pueblos. Es el primer país del espacio andino en incorporar el carácter multiétnico y pluricultural. Eso responde a la necesidad de reorganizar al país, teniendo en cuenta todos sus componentes.

Esta nueva constitución de 2009 reconoce en su artículo 1, 32 y 395 a la población afro boliviana como parte de los 36 grupos étnicos que forman el Estado plurinacional. En 2012, el Censo Nacional de Población y Vivienda toma sus previsiones para incluir por primera vez a este pueblo dentro de las opciones de auto-pertenencia étnica, como producto de la movilización ininterrumpida del movimiento afro y de la puesta en vigencia del Estado plurinacional⁷. Además de eso, tuvieron a Jorge Medina como representante al Congreso.

En efecto, después de una trayectoria de más de 20 años de lucha, desde diciembre de 2009 hasta 2015, tuvieron un primer líder, representante a la asamblea Legislativa en la persona de Jorge Medina del partido MAS-IPSP y director del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC). Su objetivo era visibilizar su cultura y combatir la discriminación. Para él, afroboliviano es por la identidad de sus raíces africanas, pero son tan bolivianos como cualquier otro. Él mismo afirmaba: «Seguiré siendo un soldado del proceso, listo para aportar al país en cualquier circunstancia»⁸.

El ex diputado Jorge Medina es el actual Director General de Tierras desde 2016. Es la nueva autoridad posesionada por el viceministro de Tierras, Valentín Ticona, quien enfocará sus actividades para cumplir el objetivo de garantizar el derecho de propiedad agraria. Es una vez más mucha responsabilidad con los problemas de distribución de tierras que sufre el país.

Para mostrar que la descolonización y las reivindicaciones de las minorías son una realidad en el país, el 13 de febrero de 2017, Evo Morales nombra a Abel de la Barra, un afroboliviano, como nuevo comandante de la Policía. Este acto marca un hito en la historia del país, al ser el primer comandante de tez negra en llegar al máximo cargo de la Policía boliviana.

3.2. En el plano económico

En Bolivia, se aprecia una creciente preocupación por la situación de pobreza de los afrodescendientes. Para ciertos especialistas como Francisco López, presidente del instituto de liderazgo Bert Corona (Washington DC), esta pobreza es debida a la discriminación negativa que afectó históricamente a estos pueblos. Eso puede ser pero, notamos que en el área rural, se encuentra una mayor cantidad de población afro adulta y anciana pero en el área urbana, la mayor parte de la

⁷ LACROIX, 2013, pp. 89-105.

⁸ PRENSA JORGE MEDINA, 2017.

población afro es joven, con un promedio de 35 años de edad lo que significa que, este pueblo tiene potencial económico.

Según estudios llevados a cabo por el equipo de FUNPROEIB Andes y CONAFRO entre las comunidades afrobolivianas durante la gestión 2013-2014, los negros estaban representados en varios sectores de actividades: profesionales (14%), estudiantes (10%), comercio (7%), artesanía (1%), ama de casa (13%), jubilados (4%)⁹. La principal actividad económica en el área rural es la agricultura (48%), lo cual remite a casi la mitad de la población afroboliviana. La principal fuente de ingresos en el sector es la producción agrícola. Más de la mitad de la producción es la de la coca, seguida del café, el maíz y la producción de cítricos, como naranja y mandarina.

La fuente de ingresos más importante de los hogares urbanos es la provisión de servicios. Así, 44 de cada 100 afrobolivianas, realizan actividades de servicio. La segunda fuente más importante de los hogares urbanos es el comercio. Otras actividades más como chóferes (2%) o jornaleros (1%), se realizan en menor grado.

3.3. En el plano social

Este pueblo tiene una fuente de elementos culturales y sociales con profundos valores y principios morales. Dejaron muchos aportes al país, tales como la ranga, el mondongo, la fritanga, la saya, entre muchos otros¹⁰. Eso muestra que la cultura no sería lo que es sin el aporte africano. ¿Cuáles son las incidencias de las reformas sociales de Evo sobre este pueblo? Verdad es que los afrobolivianos, bajo el poder de Evo Morales, gozan de mayor prestigio social que antes. Se ha posibilitado la expansión de la cultura afroboliviana. En diciembre de 2007, estaban de fiesta tras haber coronado a su primer «rey» Julio Pinedo desde su llegada a Bolivia como esclavo, hace casi 500 años. Fue coronado esta vez, con el reconocimiento de La Paz.

Este reconocimiento es sinónimo de un paso adelante porque se toma en cuenta a los afros. Hoy, se encuentran poco a poco en los lugares de toma de decisiones como lo dice Ancelma Perlacios, primera senadora afroboliviana: «*El reconocimiento a las raíces de Julio Pinedo lo es también para el pueblo afroboliviano y “significa mucho”*»¹¹. El rey es otro representante para el reconocimiento y protección de sus iguales por el Estado. Sabe que el racismo y la discriminación no van a desaparecer de la noche a la mañana y que es un proceso.

En 2010, el Gobierno de Evo Morales reconoció la persistencia del racismo y promulgó la Ley en contra y toda forma de discriminación. Fue otro logro importante. También, por la Ley 200, del 14 de diciembre de 2011, se celebra el Día Nacional del Pueblo y de la Cultura Afroboliviana cada 23 de septiembre en conmemoración a la abolición de la esclavitud.

⁹ ZAMBRANA, 2014.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ RODRÍGUEZ, 2016.

Además, los bailes bolivianos han sido declarados por las autoridades como parte del patrimonio cultural de Bolivia y forma parte de ellos la saya afroboliviana, baile que ha sido un protagonista central del proceso de reivindicación de los derechos ancestrales¹². Este proceso comienza en los años 80, con la recuperación de la danza tradicional que lleva a la creación, en 1988, del Movimiento Cultural Saya Afroboliviana (Mocusabol). Tiene como objetivo visibilizar la cultura afrodescendiente y, al mismo tiempo, recaudar fondos para estas comunidades.

Como resultados, lograron la formulación de una ley de Educación que establece una educación diversificada, intra e intercultural pero, no garantiza los mismos derechos a la población afroboliviana. La lucha de esta población reclama la incorporación de su historia y su patrimonio en la nueva Ley de Educación y la Ley del Patrimonio Cultural¹³. Son todavía muchos, los retos que tienen por delante.

4. Los retos pendientes

Según el informe de la Defensora del Pueblo de 2015, perdura la marginalidad, la violencia y el maltrato social hacia los afrodescendientes, y especialmente, la violencia física contra mujeres y niñas. Pero el relator especial de la ONU sobre racismo, Mutuma Ruteere, reconoce que Bolivia ha logrado avances considerables en el tratamiento de los problemas del racismo y la discriminación racial aunque persisten importantes retos en ese terreno.

4.1. De la necesidad de la afirmación de la identidad negra

Para una mayoría de africanos, el término «negro» desvaloriza, pero, para los esclavistas era la forma más común de llamar a los descendientes de los africanos. Con la abolición de la esclavitud, los negros iniciaron un proceso de lucha contra el racismo y la discriminación. Así es como, en la Conferencia Mundial de Durban en 2001, cambiaron el denominativo de negro por afrodescendiente¹⁴.

Según Edgardo Civalero, el término afroboliviano se adoptó como una etiqueta autodescriptiva con la emergencia de un movimiento de conciencia «afro» en Bolivia principio de los años 90¹⁵. Antes, los afros se auto reconocían como bolivianos simplemente mientras que el resto de su compatriotas los veía como negros o morenos. Es ante esta situación de burla y discriminación que decidieron llamarse Afrobolivianos por la identidad de sus raíces africanas.

Hoy los afrobolivianos luchan para la afirmación de la identidad negra. Sintetizan la experiencia colectiva que han acumulado a lo largo de su historia para crear una conciencia colectiva. No tienen idioma propio, hablan aymara y español.

¹² SANTIAGO, 2015.

¹³ BALLIVIAN Y CALLE, 2013.

¹⁴ ZAMBRANA, 2014.

¹⁵ CIVALLERO, 2012.

En América Latina, el único país en que los negros tienen su propio idioma es Cuba¹⁶. Es lo que se empeña a hacer el presidente del Consejo de Educación del Pueblo Afroboliviano, Alejandro Ariondo. Ante el desconocimiento de las nuevas generaciones, el pueblo afroboliviano quiere recuperar su propia lengua y cultura con la creación del Instituto de Lengua y Cultura (ILC) Afroboliviana inaugurado el 8 de septiembre de 2013, en la comunidad de Tocaña, sede ancestral e histórica del pueblo afroboliviano.

4.2. Negros y meztizos para la lucha contra la extinción

Según el Instituto Nacional de Población y Vivienda y el Censo Nacional de Población y Vivienda realizado en 2012, los afrobolivianos son 16.329 (8.785 hombres y 7.544 mujeres)¹⁷. Pero estas cifras no toman en cuenta al largo proceso de mestización de este pueblo. En 1952, el Estado boliviano impulsó un proceso de homogeneización cultural. La población afrodescendiente se apropia del proyecto de mestización como un paso necesario para el ejercicio de su ciudadanía. Con este mestizaje, decidieron abandonar muchas marcas de identidad étnica relacionada con su origen africano, para adoptar expresiones culturales nuevas, como la lengua o la vestimenta de la sociedad mestiza. Así, a pesar de tener sangre negra no se consideran como tal. Es un verdadero problema que tienen que resolver ellos para dar fuerzas a las diferentes reivindicaciones. Si entre afrobolivianos permanecen divisiones y rechazo por parte de una franja del grupo, ¿cómo pueden reaccionar los demás?

Para que su voz fuera escuchada y sus propuestas tomadas en cuenta, los afrobolivianos mismos deberían unirse para luchar contra la extinción y afirmar su identidad. Como lo decía Juan Angola, haciendo referencia a que muchos afrodescendientes comenzaron a auto identificarse como tales, guiados por sus cabellos rizados: «La piel es accidente, pero el cabello no miente»¹⁸.

4.3. Visibilizar al afroboliviano

El afroboliviano alcanzó algunas de sus aspiraciones con el ascenso al poder de Evo Morales. Algunas leyes permitieron visibilizar a este pueblo como personas que también aportan al desarrollo cultural, económico, político y social de Bolivia. A partir de las organizaciones como el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (Mocusabol) y de las luchas colectivas, se formó una conciencia de que deben ir más adelante para visibilizar sus actividades. Porque lo seguro, es que nada de los logros hubiera sido posible sin la organización civil al interior del pueblo afroboliviano.

Prueba de ello, el Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO) es la organización matriz del Pueblo Afroboliviano. Esta estructura, con su Consejo Educativo (CEPA) y su Instituto de Lengua y Cultura (ILCAFRO) quiere visibilizar al pueblo

¹⁶ ATAHUICHI LÓPEZ, 2013.

¹⁷ AGENCIA BOLIVIANA DE INFORMACIÓN, 2017.

¹⁸ ZAMBRANA, 2014.

afroboliviano desde perspectivas propias. Quiere hacer salir al día las realidades de este pueblo para poder elaborar programas y proyectos que coadyuven a mejorar su condición de vida.

El afroboliviano tiene que aprovechar las recientes oportunidades para tener más audiencia en la sociedad. Debe desarrollar mecanismos y estrategias propias para visibilizarse y salir de la asimilación debida a la prolongada convivencia con el pueblo aymara.

5. Conclusión

La llegada al poder del presidente Evo Morales ha permitido al afroboliviano mejorar algunas de sus aspiraciones. Eso, desde el reconocimiento de la cultura del pueblo afroboliviano en la constitución del Estado aprobada en 2009, hasta las leyes que permitieron visibilizarle como persona que también aporta al desarrollo cultural, económico, político y social de Bolivia. Muchas situaciones explican su minorización y su debilidad: del desgarrar territorial hasta el rechazo de su identidad. Pero, nos damos cuenta de que la amenaza de extinción de los afrobolivianos puede ser resuelta por ellos mismos. Con Evo Morales y los logros obtenidos, las diferentes organizaciones deben unirse para confortar y consolidar resultados en beneficio de las comunidades y los grupos más vulnerables. Porque ningún pueblo puede lograr sus aspiraciones sin unidad, sin solidaridad. Solo después de eso, los demás compatriotas podrán comprender que al fin y al cabo, amerindios, blancos, cambas, mestizos, negros, son caras de una misma moneda. Los afrobolivianos así como todos los negros de América latina deben de ser pertinentes en lo que hacen para ser indispensables y formar una sola entidad, definida en su multietnicidad y pluriculturalidad.

Referencias documentales

- ANGOLA, Juan (2000). *Raíces de un pueblo, cultura afroboliviana*. La Paz, Producciones CIMA.
- (2010). «Las raíces africanas en la historia de Bolivia» en *Sheila Walker* (comp), vol. I, La Paz, PIEB.
- ASSEMIEN, Viviane (2013). «Non à la mort qui préfère les pauvres, le projet social de Evo Morales en Bolivia», in *Nodus Sciendi*.
- BALLIVIAN, Martín, y CALLE, Mijaíl (2013). *Soy Afroboliviano. Historia, testimonios e imágenes de mi cultura*. La Paz, Ministerio de Culturas y Turismo,
- CASTRO, Nazaret (2016). «Afrobolivianos, los Olvidados de los Olvidados», disponible en: <https://fr.scribd.com/document/342023086/Afrobolivianos-Los-Olvidados-de-Los-Olvidados>, consultado el 13/02/2017.
- CIVALLERO, Edgardo (2012, «Los afrobolivianos», disponible en: <http://tierradevientos.blogspot.com/2012/12/los-afrobolivianos.html>, consultado el 7/01/2016

- LACROIX, Laurent (2011). «État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie», in GROS C. & DUMOULIN KERVRAN D., *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain?* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 135-146.
- MEDINA, Jorge (2010). «Pueblo afroboliviano listo para participar del Censo», disponible en: <http://www.descolonizacion.gob.bo/index.php/tejedores-de-futuro/130-medina-pueblo-afroboliviano-listo-para-participar-del-censo>, consultado el 15/01/ 2017.
- MONTOYA, Víctor (2015), «La dramática historia de los afrobolivianos», disponible en: <http://www.paginasiete.bo/revmiradas/2015/3/29/dramatica-historia-afrobolivianos-51154.html>, consultado el 2/11/ 2016.
- RODRÍGUEZ, Andrés (2016). «El último rey de América: Julio Pinedo, descendiente de esclavos, es el monarca de los afrobolivianos desde 1992», *El País*,
- SANTIAGO, Martínez (2015). «Reivindicación de los pueblos indígenas y afrobolivianos: educación intercultural y patrimonial en Bolivia», disponible en: www.correodelmaestro.com/.../html5012015/.../reivindicacion_de...
- SUBERCASEAUX, Elisabeth, y MALÚ, Sierra (2007). *Evo Morales, primer indígena que gobierna en América del Sur*, Santiago, LOM, 128 p.
- YAO, Jean-Arsène (2014). *Afrodescendientes en América, de esclavos a ciudadanos*, Madrid, Mundo Negro.
- ZAMBRANA, Amílcar (coord.) (2014). *El Pueblo Afroboliviano: Historia, cultura y economía*. Cochabamba, FUNPROEIB Andes y CONAFRO.

BALANCE / BILAN

Balance global del Congreso

Del 7 al 9 de junio de 2017, tuvo lugar en la universidad Félix Houphouët-Boigny (Costa de Marfil), el segundo Congreso Internacional «*Áfricas y Américas: Idas y vueltas, reevaluaciones y perspectivas actuales*».

Fue coorganizado por el Doctor Jean-Arsène Yao, Profesor de la Universidad Félix Houphouët-Boigny (Costa de Marfil), el Doctor Luis Mancha San Esteban, Profesor de la Universidad de Alcalá (España), y por Victorien Lavou Zougbo, profesor de la Universidad de Perpignan Via Domitia (Francia).

Este congreso internacional contó con el apoyo de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, la Universidad de Alcalá, la Universidad de Perpiñán, la UNESCO y los siguientes grupos de investigación: Grupo de Investigación y Estudios Latinoamericanos (GRELAT, Costa de Marfil), el Grupo de Investigación y Estudios sobre los Negros de América Latina (GRENAL, Francia), la Cátedra UNESCO de Estudios Afro-iberoamericanos de la Universidad de Alcalá (España), el Seminario Permanente Juan Latino de Estudios sobre esclavitud, mestizaje y abolicionismo en el mundo hispánico de la Universidad de Granada (España).

Fue colocado bajo los auspicios de las autoridades administrativas y académicas de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, entre ellas el Profesor Lazare Atta Koffi, Vicepresidente de Cooperación y el Profesor Coulibaly Adama, Decano de UFR Lenguas, Literaturas y Civilizaciones.

Los coorganizadores de este Congreso les expresan su sincero agradecimiento y reconocimiento por su inquebrantable apoyo. El profesor Victorien Lavou Zougbo también reitera su sincero agradecimiento a los equipos de investigación de su universidad (Ax-Langages et Identités / CRESEM), cuyo apoyo financiero le permitió estar presente en este Congreso Internacional. El Dr. Luis Mancha también hace lo mismo con el Vicerrectorado de Relaciones Internacionales de la Universidad de Alcalá, que apoyó económicamente el Congreso.

En el último día del Congreso, los participantes tuvieron un pensamiento emocional y especial para Don Luis Beltrán, del cual todos estuvieron de acuerdo en

que desempeñó un papel importante en la organización y promoción de diferentes «Encuentros de Africanía». Una ceremonia de homenaje le fue debidamente consagrada. El profesor Théophile Kouï de la Universidad Félix Houphouët-Boigny también rindió públicamente un homenaje a Juan Goytisolo, cuya muerte acababa de producirse, por su magnífica obra literaria y también por su compromiso ético y político con la libertad y la libertad de la humanidad.

Durante estos tres días, hubo un promedio de 50 a 70 participantes, incluyendo el público y los ponentes, entre los que hubo más de diez estudiantes de doctorado. Se destacan las diferentes procedencias académicas de los participantes: Costa de Marfil, Camerún, Benín, Gabón, Ghana, España, Francia, Irlanda, Estados Unidos, Colombia, México y Brasil, este último país estuvo presente mediante la lectura de una comunicación, que es muy importante cuando se trata de las cuestiones históricas, conmemorativas y reivindicaciones relacionadas con la Afrodescendencia.

Se puede afirmar que fue en última instancia el resultado de un congreso internacional multidisciplinario y comparativo de acuerdo con el espíritu de la problemática general que los organizadores querían darle. Diferentes temas fueron evocados, entre los que destacan la literatura, la historiografía, las transferencias culturales, pero también otros temas menos directamente relacionados con las enseñanzas y las investigaciones estatutarias e institucionales: dinámicas memoriales, migraciones, fútbol, telenovelas, prácticas religiosas afroamericanas, ensayos, libros de texto, redes sociales, cines, textos fundadores, mitos, corporeidad como sitio o portador de memorias e historia, pero también como vector de resistencia, etc.

De las distintas lecturas propuestas sobre la base de los enfoques disciplinares, teóricos y metodológicos libremente escogidos por los ponentes, surge de las convergencias alrededor de las cuestiones políticas, genéricas y epistémicas de la dominación y la resistencia; estas cuestiones también pasan por la exhumación y reescritura de la historia colonial y la esclavitud a ambos lados del Atlántico. Se hizo un llamamiento para fortalecer la rigurosa revisión crítica de las biografías y archivos históricos, particularmente en África.

Una de las cuestiones fundamentales que se plantea es cómo identificar, aprehender y rendir cuenta de manera efectiva estas distintas cuestiones para leer, ver y oír estos objetos simbólicos, discursos, prácticas culturales, luchas por el pleno reconocimiento de la ciudadanía africana y afrodescendiente. Los diferentes posicionamientos éticos, epistemológicos y críticos de los sujetos investigador.e.a.s no son menos un verdadero tema de investigación.

En general, el nivel de reflexión fue alto, los intercambios fueron cordiales y rigurosos al mismo tiempo, beneficiosos para todos y especialmente para los estudiantes de doctorado. Es deseable, sin embargo, que en el futuro, las personas retenidas y presentes no pierdan de vista el título general del Congreso; del mismo modo, los contornos de ciertos conceptos utilizados, a veces como palabras mágicas o como una caja de herramientas, no sólo están bien delineados, sino también decantados y cuestionados. Esto es el caso, por ejemplo, del binomio iden-

tividad-alteridad, sujetos, migrantes, africanos, negros, diáspora, interculturalidades, modernidad (colonial y esclavista), poscolonialismo, multiculturalismo, globalización, Cuerpos-textos, deportación/desterritorialización, etc. También es deseable que ciertas categorías de intelección crítica sean mejor encuestadas y reevaluadas más allá de una engañosa transparencia, más allá de pre-discursos o discursos doxológicos. Pensamos aquí, entre otros, en Negro.a, Blanco.a, Africano.a, autenticidad, emergencia, Europa, Occidente, África negra o subsahariana, Indígena, Criollización, Hegemonía, naciones y nacionalismo, ideología, las diásporas, etc.

Merece especial mención la calidad de las moderaciones, la magnanimidad de los moderadores y las moderadoras, así como el respeto del tiempo de comunicación y debates durante las sesiones plenarias y los trabajos durante las diferentes sesiones.

La ceremonia de entre de los certificados fue tan emocionante como calurosa. Puso de manifiesto toda la dimensión de la resiliencia de los tres coorganizadores del Congreso. También estuvo marcada por la toma de fotografías memorables.

Con todo, se echarían en falta algunas cosas:

- No se realizó la historia de las reuniones de Africanía.
- La ausencia física de un gran grupo numeroso de colegas de América Latina, África y las Américas que presentaron propuestas previamente seleccionadas por el Comité Científico del Congreso.
- La insuficiencia de trabajos colectivos presentados (dos en total) o trabajos enmarcados en proyectos de investigación en curso.
- El tema de la ecología, las migraciones climáticas, no obstante importante y actual, no ha sido abordado como un tema de comunicación como tal. Se discutió incidentalmente en algunos debates.
- Los temas considerados como desviados o antinaturales tampoco fueron objeto de comunicación (LGBTQ). Se trata de una problemática que afecta tanto a las Américas como a África.
- No se realizaron los talleres de tutoría planificados.

Además, todos estuvieron de acuerdo en que la acogida, así como la organización de este Congreso, no sólo fue cálida sino rigurosa. Los y las participantes y el público dieron una larga ovación, por ello a nuestro colega Jean-Arsène Yao y el equipo técnico de Abidjan, que le acompañó; no escatimaron ningún esfuerzo para que el Congreso se desarrollara en las mejores condiciones. A uno.a.s y otro.a.s, les damos sinceramente las gracias.

Lo mismo ocurre con la Sra. Sylvia González de la Universidad de Perpignan (Ax-Langages/Identities. CRESEM), que ha participado, de forma gratuita, en la maquetación más lograda de las circulares, el programa y el cartel del Congreso que atrajo la atención por su calidad.

Las actividades extra-académicas, incluida la visita a Grand-Bassam, brindaron una oportunidad de intercambios, contactos y convivencias, que deben con-

tinuar, más allá del Congreso. La idea de crear un grupo Whatsapp fue aprobada por todos los participantes en el congreso.

Las diversas comidas generosamente ofrecidas al mediodía por la Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos, durante los tres días de este Congreso fueron variadas, ricas, sabrosas, propias de la tierra. El servicio fue diligente e impecable. Los papás y las mamás que se encargaron de la higiene del lugar de encuentro fueron igualmente agradecido(a)(s).

Perspectivas:

- Encontrar formas y medios para hacer que dure este encuentro, cuya periodicidad debe ser revisada o discutida. Siempre debe tener lugar en África; Costa de Marfil debe seguir siendo el eje fundacional. Se hizo un llamamiento a los colegas que deseaban organizar la próxima reunión. Sin embargo, trabajarán en estrecha colaboración con los equipos de los doctores Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zougbo y Luis Mancha San Esteban.
- Desde un punto de vista epistemológico y crítico, conviene no limitarse a la participación activa y fundadora de los negros en las formaciones culturales americanas a una serie de figuras públicas reconocidas y reconocidas. Las co-presencia indias y asiáticas y su criollización con la cooperación negra merecen mayor y más profunda atención crítica.
- Interrogar nuestras prácticas de enseñanza, investigación y programas de enseñanza en la Universidad y en las escuelas normales.
- Crear una red de investigadores cuyo objetivo sea reflexionar sobre los libros de texto utilizados en África para reexaminar sus contenidos y sus anclajes regionales y transnacionales.
- Trabajar en el establecimiento y fortalecimiento de los vínculos académicos entre las universidades africanas y las universidades americanas y caribeñas.
- Elaborar el tema del próximo congreso y trabajar para la publicación de las Actas de este Coloquio.

Balance Global establecido en Abidjan el 9 de junio de 2017

Por el profesor VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO
Coordinador principal del GRENAL
Axe Langues-Identités, CRESEM
Université de Perpignan Via Domitia
Francia

Bilan Global de fin de Colloque

Du 7 au 9 juin 2017, eut lieu à l'Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), le second Colloque International intitulé «*Afriques*» et «*Amériques*»: *allers-retours, réévaluations et perspectives actuelles*.

Il a été co-organisé par le Docteur Jean-Arsène Yao, Maître de Conférences à l'Université Félix Houphouët-Boigny, en Côte d'Ivoire, Docteur Luis Mancha San Esteban, Maître de Conférences à l'Université d'Alcalá de Henares en Espagne et de Victorien Lavou Zougbo, Professeur à l'Université de Perpignan Via Domitia en France.

Ce colloque International a été soutenu par l'Université Félix Houphouët-Boigny, l'Université de Alcalá, l'Université de Perpignan, par l'UNESCO et par les groupes de recherches suivants: le Groupe de Recherche et d'Etudes Latino-Américaine (GRELAT, Côte d'Ivoire), le Groupe de Recherche et d'Etudes sur les Noirs d'Amérique Latine (GRENAL, France), la Catedra UNESCO de Estudios Afro-iberoamericanos de la Universidad de Alcalá de Henares (Espagne), le Seminario Permanente Juan Latino de Estudios sobre esclavitud, mestizaje y Abolicionismo en el mundo hispánico de la Universidad de Granada (Espagne).

Il a été placé sous les auspices des autorités administratives et universitaires de l'Université Félix Houphouët-Boigny, dont M. le Professeur Lazare Atta Koffi, Vice-président chargé de la Coopération et M. le Professeur Coulibaly Adama, doyen de l'UFR Langues, Littératures et Civilisations.

Les co-organisateurs de ce Colloque leur adressent leurs sincères remerciements et toute leur reconnaissance pour leur indéfectible soutien. M. le Professeur Victorien Lavou Zougbo réitère ses remerciements sincères aussi aux équipes de recherche de son université (Axe-Langages et Identités/CRESEM) dont le soutien financier lui a permis d'être présent à ce Colloque International. M. Luis Mancha en fait de même au Vice-recteur des Relations Internationales de l'Université d'Alcalá, qui a soutenu financièrement le Colloque.

Lors du dernier jour du Colloque, les congressistes eurent une pensée émue et particulière pour Don Luis Beltrán, dont tout le monde s'accorda à reconnaître qu'il joua de son vivant un rôle important dans l'organisation et la promotion de différents «Encuentros de Africanía». Une cérémonie d'hommage lui a été dûment consacrée. Le Professeur Théophile Kouï de l'Université Félix Houphouët Boigny a aussi tenu publiquement à rendre hommage à Juan Goytisolo, dont on apprenait alors le décès, pour son magnifique œuvre littéraire mais aussi pour son engagement éthique et politique en faveur de la liberté et de la commune humanité.

Durant ces trois jours il y a eu une moyenne de 50 à 70 participant.e.s, public et intervenant.e.s compris, dont plus d'une dizaine de doctorant.e.s. Les différentes provenances universitaires des participant.e.s est à souligner: Côte d'Ivoire, Cameroun (notamment l'Université de Maroua), Bénin, Gabon, Ghana, Espagne, France, Irlande, Etats-Unis, Colombie, Mexique et le Brésil, fut présentifié par lecture d'une communication en provenance de ce pays au demeurant très important lorsqu'il s'agit des enjeux historiques, mémoriels, revendicatifs liés à l'Afro-descendance.

On peut dire qu'il s'est agi au final de compte d'un Colloque International pluridisciplinaire et comparatiste en accord au demeurant avec l'esprit de la problématique générale que les organisateurs ont voulu lui donner. Différents sujets ont été évoqués parmi lesquels on notera la prédominance de la littérature, de l'historiographie, des transferts culturels mais aussi d'autres sujets moins directement liés, pour l'heure, aux enseignements et aux recherches statutaires et institutionnelles: dynamiques mémorielles, migrations, football, telenovelas, pratiques religieuses afro-américaines, essais, manuels scolaires, réseaux sociaux, cinémas, textes fondateurs, mythes, la corporéité comme site ou porteuse de mémoires et d'histoire mais aussi comme vecteur de résistance, etc.

Des différentes lectures proposées à partir d'approches disciplinaires, théoriques et méthodologiques librement choisies par les intervenant.e.s, il ressort des convergences autour des enjeux politiques, génériques, épistémiques de dominations et de résistances; ces enjeux traversent aussi l'exhumation et la réécriture de l'histoire coloniale et esclavagiste des deux côtés de l'Atlantique. Un appel a été lancé dans le sens d'un renforcement du travail de réexamen critique rigoureux des biographies ainsi que des archives historiques, notamment en Afriques.

L'une des questions fondamentales qui se pose est celle de savoir comment identifier, appréhender et rendre compte de manière opérante ces différents enjeux que donnent à lire, à voir ou à entendre ces objets symboliques, ces discours, ces pratiques culturelles et cultuelles, ces luttes pour la reconnaissance pleine d'une citoyenneté africaine et afro-descendante. Les différents positionnements éthiques, épistémologiques et critiques des sujets chercheur.e.s. ne constituent pas moins un authentique sujet d'interrogation.

D'une manière générale, le niveau de réflexion a été élevé, les échanges furent cordiaux et rigoureux à la fois, profitables à tous et tout particulièrement aux doctorants. Il est toutefois souhaitable qu'à l'avenir les différent.e.s retenu.e.s et

présent.e.s ne perdent pas de vue l'intitulé général du Colloque; de même, les pour-tours de certains concepts employés, dès fois comme mot magiques ou comme boîte à outils, soient non seulement bien délimités mais aussi décantés et questionnés. Il en est ainsi, par exemple, du couple identité-altérité, de sujets, migrants, Africains, Noirs, de diasporas, d'interculturalités, de modernité (coloniale et esclavagiste), du postcolonialisme, du multiculturalisme, de la globalisation, du Corps-textes, de la déportation/déterritorialisation, etc. Il est aussi à souhaiter que certaines catégories d'intellection critique soient mieux interrogées et réévaluées, au-delà d'une fausse ou trompeuse transparence, au-delà des pré-discursifs ou discours doxologiques. Nous pensons ici, entre autres, à Noir.e, Blanch.e, Africain.e, Authenticité, Emergence, Occident, Europe, Afrique noire ou subsaharienne, Indigène, Créolisation, Hégémonie, Nations et Nationalisme, Idéologie, Diasporas, etc.

La qualité des modérations, la magnanimité des modératrices et modérateurs tout comme le respect des temps impartis pour les communications et les échanges lors des plénières et des travaux lors de différentes sessions mérite une mention particulière.

La cérémonie de remise des diplômes fut aussi émouvante que chaleureuse. Elle vit s'exprimer toute la dimension de la résilience des trois co-organisateurs du Colloque. Elle fut aussi ponctuée par la prise de mémorables photographies.

Quelques regrets tout de même:

- L'historique des rencontres *Africanía* n'a pas eu lieu.
- L'absence physique d'un groupe important des collègues d'Amérique latine, d'Afriques et des Amériques ayant soumis des propositions préalablement retenues par le comité scientifique du Colloque.
- L'insuffisance de travaux collectifs présentés (deux au total) ou des travaux inscrits dans des projets de recherche en cours.
- La thématique de l'écologie, des migrations climatiques, pourtant éminemment importante et d'actualité brûlante n'a pas été abordée comme sujet de communication en tant que tel. Elle fut abordée incidemment lors de certains échanges.
- Les subjectivités jugées comme déviantes ou anti-naturelles n'ont pas davantage fait l'objet de communication (LGBTQ). Il s'agit-là d'une problématique qui concerne autant les Amériques que les Afriques.
- Les ateliers-tutorats prévus n'ont pas eu lieu.

Par ailleurs, tout le monde s'accorda à reconnaître que l'accueil, ainsi que l'organisation de ce Colloque, ont été non seulement chaleureux mais rigoureux. Les participant.e.s ainsi que le public ovationnèrent longuement (standing ovation), pour ce, faire notre collègue Jean-Arsène Yao et le Staff technique d'Abidjan dont il a su s'entourer; ils n'ont ménagé aucun effort pour que ce Colloque se déroule dans de meilleures conditions. Qu'ils/elles en soient, chacun.e vivement et sincèrement remercié.e.s.

Il en va de même pour Mme Sylvia Gonzalez de l'Université de Perpignan (Axe-Langages/Identités.CRESEM) qui s'est occupée, à titre gratuit de la «maquetación» plus que réussie des circulaires, du programme ainsi que de l'Affiche du Colloque qui a retenu l'attention par sa qualité.

Les activités extra-académiques, dont la visite du Grand-Bassam, ont été l'occasion d'échanges, de prises de contact, de «convivencias» qu'il conviendrait de poursuivre, bien après ce Colloque. L'idée de la mise en place d'un groupe Whatsap a été approuvée par l'ensemble des participant.e.s au Colloque.

Les différents repas généreusement offerts à midi par l'Université d'Alcalá, lors des trois jours de ce Colloques furent variés, riches, savoureux, ancrés dans le terroir. Le service a été diligent et impeccable. Les papas et les mamans qui ont soigneusement veillé à l'hygiène des lieux que nous avons occupés furent tout aussi remercié.e.s.

Perspectives:

- Trouver les voies et moyens de rendre pérenne cette rencontre dont la périodicité devrait être revue ou discutée. Elle devrait toujours avoir lieu en Afrique; la Côte d'Ivoire doit demeurer cependant l'axe fondateur. Un appel fut lancé aux collègues souhaitant organiser la prochaine rencontre. Elles/ils travailleront cependant impérativement en collaboration étroite avec les équipes du Dr Jean-Arsène Yao, du Dr Victorien Lavou Zougbo et du Dr Luis Mancha San Esteban.
- D'un point de vue épistémologique et critique, il convient de ne pas rabattre la participation active et fondatrice des Noir.e.s aux formations culturelles américaines sur une série de figures publiques connues et reconnues. Les coprésences indiennes et asiatiques et leur créolisation avec la coprésence noire méritent une attention critique accrue et approfondie.
- Interroger nos pratiques d'enseignements, les programmes de recherche et d'enseignement à l'Université et dans écoles normales.
- Créer un réseau de chercheur.e.s ayant pour objectif de réfléchir autour des manuels scolaires d'usage en Afriques afin de réexaminer leurs contenus et leurs ancrages régionaux et transnationaux.
- Travailler à la mise en place et au renforcement des liens académiques entre les Universités Africaines et les Universités Américaines/Caribéennes.
- Elaborer la thématique du prochain colloque et œuvrer à la publication des Actes du présent Colloque.

Bilan Global établi à Abidjan le 9 juin 2017

Par M le Professeur VICTORIEN LAVOU ZOUNGBO
Coordinateur principal du GRENAL
Axe Langages-Identités, CRESEM
Université de Perpignan Via Domitia
France

Áfricas y Américas

Afriques et Amériques

Este volumen recoge las reflexiones de investigadores.as de diferentes países sobre las confluencias y discontinuidades entre las Áfricas y las Américas, desde diversas perspectivas, con el fin de propiciar un dialogo renovado sobre este tema. Desde un enfoque pluridisciplinario (Historia, Literatura, Geografía Humana, Antropología, Sociología) los textos recogidos abordan y aprehenden los mecanismos y formas de resistencia implementados por los esclavizados africanos, así como las nuevas relaciones que surgieron entre esos dos mundos, después de las aboliciones de la trata y esclavización, en sus postrimerías y en los tiempos globales actuales.

* * *

Ce volume réuni les réflexions des chercheur.e.s de différents pays sur les confluences et discontinuités entre les Afriques et les Amériques, à partir de différentes perspectives, afin de permettre un dialogue renouvelé sur ce sujet. Privilégiant une approche pluridisciplinaire (Histoire, Littérature, Géographie Humaine, Anthropologie, Sociologie) les textes rassemblés abordent et appréhendent principalement les mécanismes et formes de résistance mis en œuvre par les esclaves africains, ainsi que les nouveaux rapports qui se sont noués entre ces deux mondes, après les abolitions de la traite et esclavage, la période qui suivit ainsi qu'à l'époque globale actuelle.

