

INFLUENCES AFRICAINES EN AMÉRIQUE LATINE



LES NOIRS, FACE CACHÉE D'AMÉRIQUE LATINE

L'invisibilité paradoxale des Afro-Latino-Américains

Afro-latino-américain est un mot quasiment absent, de nos gazettes comme de nos conversations. Afro-américain est en revanche assez couramment utilisé. Mais, nous dit le dictionnaire Larousse, afro-américain « se dit aux États-Unis de quelqu'un dont les ancêtres sont originaires d'Afrique noire ». Où mettre alors **Edson Arantes do Nascimento**, plus connu sous son nom de scène, Pelé, et **Lilian Thuram** ? L'un est Brésilien, sans doute, et l'autre incontestablement Antillais, certes.

Mais pourquoi donc ne sont-ils jamais qualifiés, aussi, d'Afro-américains ?

Il est vrai que, bien davantage qu'aux États-Unis, en territoire latino-américain, toutes sortes de populations se seraient croisées et mêlées, du « **rouge** » au **Noir** en passant par le **Blanc**, et diverses autres combinaisons. Pour fabriquer, selon un air du temps qui va de soi et n'a donc besoin d'aucune justification, un cocktail joyeusement métissé à dominante blanche et indigène. Le Noir,

dans un tel contexte, n'existerait pas faute de raisons objectives suffisantes. Selon une légende non démentie, ce « blanchiment » mâtiné, d'Aztèque et d'Inca, a été gravé dans les livres d'école ainsi que les idéologies identitaires des élites créoles ayant confisqué les indépendances. Il a été accepté et répandu par les « témoignages » de voyageurs européens romantiques du XIX^e siècle, et des grands voyageurs de la première moitié du XX^e siècle.

Les temps changent. De plus en plus mobilisés pour imposer leur réalité et leurs attentes citoyennes, les Noirs des Amériques, dites latines, dénoncent du Mexique au Chili, en passant par la Colombie et le Pérou, leur « invisibilité ». Comme l'avait dit **Aimé Césaire**, pionnier de ce révisionnisme des couleurs, dans un propos, jamais démenti, « *le Nègre vous emmerde* ». « La négritude » dont il a été l'un des inventeurs, en 1935, est aujourd'hui revendiquée au Brésil comme au Pérou. Parce qu'elle est « *une révolte contre (...) [un] réductionnisme européen* » qui s'est manifesté de la même façon à Fort-de-France, Lima ou Rio de Janeiro. Au-delà des grands sportifs, des musiciens, chanteurs et du clown Chocolat, il y a donc aujourd'hui, comme en témoigne la voix de Lilian Thuram, une demande universelle de vérité, de reconnaissance et d'égalité réelle.

Nouveaux Espaces Latins et la **Fondation Jean Jaurès** ont, modestement, tenté de défricher quelques pistes. Afin de donner à voir les raisons de l'invisibilité paradoxale des populations latino-américaines d'origine africaine, numériquement importantes, culturellement foisonnantes, politiquement de plus en plus organisées, exigeant, comme le Tiers état de la France des cahiers de doléance, d'être socialement quelque chose.

Comment et pourquoi ce voile jeté sur l'invisibilité historique des Afro-latino-américains ?

Préalable nécessaire au déroulement d'un fil d'Ariane, le dépoussiérage de quelques lapalissades longtemps glissées sous un épais tapis d'alpaga andin ou de laine des Pyrénées, impose sa nécessité. C'est en Amérique dite latine qu'ont été déportés la grande majorité des Africains victimes de la traite négrière. Les chiffres avancés par les historiens restent bien sûr approximatifs. Ce commerce ayant été initialement considéré comme contraire à la morale chrétienne, puis s'étant poursuivi clandestinement après l'interdiction du trafic de « bois d'ébène », les statistiques ne peuvent avoir la précision d'un recensement. Tous, cela dit, se trouvent en accord sur les conclusions suivantes. 80% des Africains transplantés de force outre-Atlantique l'ont été dans les Caraïbes et les colonies espagnoles et portugaise. 40% du total l'aurait été dans le seul Brésil actuel. Les données démographiques confirment a posteriori ces chiffres. Les populations d'ascendance africaine sont en 2021 majoritaires au Brésil, en Haïti, dans les petites Antilles. Elles représentent une part appréciable de la population, en Colombie, en Équateur, au Pérou, en Uruguay et au Venezuela. Bien que très minoritaires, elles sont bien là dans les autres pays, de l'Argentine au Mexique, de la Bolivie au Panama.

Ces esclaves Afro-latino-américains sont très tôt entrés en dissidence, en *marronnage*. Les noms de certains d'entre eux ont dès leur époque brisé le silence colonial : *Zumbi* au Brésil ; *Benkos*, *Domingo*, *Bioho* en Colombie ; *Francisco Congo* au Pérou. Au fil des ans, conscients de leur invisibilité, ils ont pris la parole, la plume, le pinceau, pour revendiquer une place au sein de leurs différentes nations. Comme en témoignent les écrivains, créateurs d'identité « en pays dominé » dont le nom est cité ci-après. D'autres personnalités auraient pu être signalées. Les contraintes imposées par l'écriture d'un article imposaient un choix. Celui qui a été fait a écarté artistes compositeurs, cinéastes, peintres, penseurs de grande qualité. Ils auraient mérité leur place, tout aussi légitime que celle de littérateurs.

Tous ont été victimes de la même « invisibilité », dont il va être question plus loin. Les premiers pas ont été effectués par des auteurs qui ont rusé, comme **Machado de Asis**, avec un quotidien âpre et amer. Déconstruisant la rationalité d'alors, **Machado de Asis** l'a repeint en folie d'aliénés. Ceux qui ont pris le relais ont décrit un monde de femmes et d'hommes aux prises avec une réalité oppressante. Les noms qui suivent parmi bien d'autres ont posé quelques pierres fondatrices. Pierres des Brésiliens **Lima Barreto** et, quelques années plus tard, **Carolina Maria de Jesús** et **Conceição Evaristo**. Pierres des Martiniquais **Aimé Césaire**, poète et dramaturge, honoré en 2004 par l'UNESCO avec **Abdias Nascimento**, homme de théâtre brésilien. **Abdias Nascimento** avait en 1948 accompagné **Albert Camus** en conférence à Rio de Janeiro. Il lui avait soumis sa mise en scène de *Caligula*, jouée par des acteurs noirs, afro-brésiliens. Moins connu, le Colombien **Manuel Zapata Olivella**, romancier prolifique, est l'auteur d'une somme historique, source d'identité, *Chango*. **Arnaldo Palacio**, Colombien, a lui aussi porté ce message, en particulier dans l'un de ses romans, *Les étoiles noires* (*Las Estrellas negras*). Haïti a contribué avec de précieux cailloux à la construction d'une identité défensive, riche et créative. Le caractère révolutionnaire et littéraire du vaudou a été revendiqué par **Gary Victor**. D'autres auteurs, de la « perle des Antilles », ont porté leur affirmation sur le terrain politique et social, comme **Jacques Roumain** et **Jean Metellus**.

La puissance imaginative et revendicative de ces pulsions et répulsions intellectuelles, ici littéraires, a rarement percé le silence bruyant du « mainstream » international. Comme si, paraphrasant l'écrivain angolais **Ruy Duarte de Carvalho**, « *le monde n'avait pas un Est* ». Le monde afro-latino-américain en effet, bien qu'à l'Ouest de l'Afrique, a très longtemps -et encore aujourd'hui-, été ignoré. À cela, parmi d'autres, deux raisons importantes.

D'abord, les Afro-descendants d'Amérique du sud ont été effacés de la scène internationale par la capacité d'expression et de rayonnement des Noirs discriminés aux États-Unis. Être victime dans la première puissance économique et médiatique du monde a généré un paradoxe. Celui, pour un groupe discriminé, minoritaire dans son pays, de pouvoir être mieux perçu et entendu que les

Noirs, plus nombreux, et même majoritaires parfois, résidant plus au sud, dans des pays économiquement et diplomatiquement « périphériques ». Les États-Unis, grande puissance économique, intellectuelle, technologique et militaire, ont de ce fait un pouvoir d'influence, imposant ses normes, ses goûts, sa culture, ses rituels, au reste de l'univers qui en adopte les codes, comme en douceur. « *Les universités nord-américaines (exercent)* », dit **Razmig Keucheyan**, « *une domination sur le marché mondial (...) en matière de financements, de publications et de facilités infrastructurelles* ». Ce qui, pour **Régis Debray**, permet de comprendre le paradoxe d'un pays, - les États-Unis - , ayant comme « *aucun autre cette faculté d'opérer simultanément au salon et à l'office* ». Afro-américain est donc partout compris comme Noir des États-Unis. Y compris en France où on peine à situer géographiquement Haïtiens et Antillais qui sont les Noirs américains pourtant les plus « visibles ». Et où on a du mal, si tant est que l'on se le donne, à percevoir comme Afro-latino-américain les footballeurs signalés supra. Paradoxalement, pour prendre un exemple récent, l'assassinat de **George Floyd** a eu un écho médiatique que n'ont jamais eu les 3000 Noirs ayant subi le même sort chaque année au Brésil. C'est ainsi que le meurtre d'un client noir « *garroté comme George Floyd* » par deux vigiles d'un hypermarché de Porto Alegre, le 19 novembre 2020, a fait la une des médias brésiliens. À la différence des milliers d'autres, morts quasi anonymement, chaque année.

La deuxième raison, complémentaire de la première, est le fruit de l'histoire et des indépendances latino-américaines. Une histoire latino-américaine écrite il y a plus de cinq cents ans, de façon inégale et asymétrique, par le colonisateur espagnol, portugais et français. Porteuse de métissages violents, entre hommes Européens et femmes autochtones, de peuples originaires privés de leurs terres. Entre hommes européens et Africaines, déportées et réduites en esclavage avec des millions des leurs. Un regard de hiérarchie raciale s'est enraciné à ce moment-là. Les indépendantistes du début du XIX^e siècle, à l'exception des Haïtiens, ont assumé la perpétuation de cette architecture sociale. Les manuels scolaires et les livres d'histoire publiés en France, pris ici comme exemple, ignorent toujours en 2021 la défaite subie par le corps expéditionnaire envoyé à Saint-Domingue par Bonaparte pour rétablir l'ordre colonial et l'esclavage. Ce sont des créoles descendants des colonisateurs qui ont levé le drapeau d'indépendance, écartant les tutelles européennes pour leur seul bénéfice. Ils ont maintenu l'esclavage et diverses formes de hiérarchie raciale. Ils ont fabriqué des théories se présentant comme racialement consensuelles, exaltant au Mexique la synthèse harmonieuse des trois cultures et des cinq races. « *Le continent ibéro-américain* », pour le Mexicain **José Vasconcelos** « *a été converti par le destin en première synthèse raciale du monde (...) la cinquième race* ». Au Brésil « *le roman d'une identité nationale* », inventé par **Gilberto Freyre**, aurait été celui d'un métissage heureux, générateur d'un « *homme cordial* », selon **Sergio Buarque**. Ces idéologies ont invisibilisé les couches populaires et « colorées ». Parce que, selon le sociologue brésilien **Jesse**

Souza, « *l'exercice du pouvoir social doit être légitimé. Et que personne n'obéit sans raison. (...) L'ordre [social, au Brésil, est d'origine] esclavagiste (...) Les considérations de statut prédominant sur les considérations liées au calcul économique (...), les (...) exclus dans les pays au passé esclavagiste sont les descendantes de ceux qui ont été esclavisés* ».

Tupi or not Tupi ?

La formule provocante du poète « anthropophage » **Oswald de Andrade** est toujours actuelle. Au Brésil, « *l'Afrique incommode* ». Ce titre révélateur est celui d'un ouvrage publié par l'historien d'origine cubaine **Carlos Moore**. Parce que, a écrit **Roger Bastide**, « *lorsque le Noir est devenu citoyen alors la question s'est posée de savoir s'il pouvait être ou non intégré dans la nation (...) Nous sommes ici au centre du monde aliéné (...) débat angoissant (...) c'est de la solution qui lui sera donnée que sortira l'Amérique de demain* ». Au-delà de la vérité et de l'affirmation, de plus en plus revendiquées, il y a la volonté, l'attente, théorisée par le Martiniquais **Edouard Glissant**, d'ajouter un rhizome africain à ceux autochtone et européen, pour composer collectivement l'identité de l'Amérique latine.

Le dossier proposé ici, loin d'épuiser le sujet, vise plus modestement à en poser quelques jalons. Pour ce faire ont été sollicités des Afro-descendants latino-américains ; brésiliens (**Maria da Consolação Lucinda**, Docteur en anthropologie sociale et histoire de l'Afrique ; **Suzete De Paiva Lima-Kourliandsky**, doctorante en littérature afro-latino-américaine à l'université Jules Verne d'Amiens), cubain (**Pedro Acosta-Leyva**, professeur d'histoire africaine à l'UNILAB de Salvador de Bahia), péruviens (Osvaldo Bilbao Lobatón et Lilia Mayorga Balcazar, responsables de l'organisation CEDET) ; des contributeurs africains (l'angolais **Dom Pedro**, cinéaste documentariste, le romancier guinéen, prix Renaudot, **Tierno Monenembo**, le Gabonais **Paul Raoul Mvengou Cruzmerino**, anthropologue de l'université Omar Bongo le Sénégalais **Mbare Ngom**, professeur de littérature hispanique et hispano-américaine à la Morgan University de Baltimore), latino-américain, (l'Uruguayen **Ariel Bergamino**, ex-ministre délégué aux affaires étrangères de son pays), et français (**Janette Habel**, maître de conférences en civilisation latino-américaine, Université de Marne la Vallée).

Jean-Jacques KOURLIANDSKY
Nouveaux Espaces Latins
Fondation Jean Jaurès



CE DOSSIER A ÉTÉ SOUTENU
PAR LA FONDATION JEAN JAURÈS

jean-jaures.org



CUBA ET L'AFRIQUE

Enjeux géopolitiques



Le 7 décembre 1989, en présence du président angolais **José Eduardo Dos Santos**, **Fidel Castro** rendait hommage aux soldats cubains tombés en Afrique. Le deuil était célébré au Cacahual, devant la tombe d'**Antonio Maceo**, combattant noir, héros de la guerre pour l'indépendance de Cuba, mort au combat contre les troupes espagnoles le 7 décembre 1896. « *Nous avons choisi cette date pour donner une sépulture aux restes de nos combattants héroïques et internationalistes tombés dans différentes parties du monde mais essentiellement en Afrique, d'où sont venus les ancêtres de Maceo et une partie substantielle de notre sang. Le 7 décembre sera désormais le jour du souvenir pour tous les Cubains qui donnèrent leur vie non seulement en défense de leur patrie mais aussi de l'humanité* ». Le chef de l'État cubain revendiquait ainsi un héritage métissé hérité des liens tissés au cours des combats communs menés contre la domination coloniale espagnole. Des grands propriétaires fonciers - tels **Carlos Manuel de Cespedes** - avaient alors libéré leurs esclaves. Leur appui fut décisif lors des guerres d'indépendance.

soldats cubains sur le continent africain, à des milliers de kilomètres des Caraïbes ? La place de l'Afrique est centrale dans l'histoire et la culture nationale cubaine. « *Vous ne pouvez pas comprendre notre intervention en Angola si vous ne comprenez pas notre passé* » insiste un officiel cubain. L'intervention cubaine en Afrique a été précoce. L'Algérie fut, dès les premières années de l'indépendance, le premier pays africain à bénéficier de la solidarité cubaine. Le Mouvement du 26 juillet dirigé par **Fidel Castro** avait soutenu activement le combat du Front de Libération Nationale (FLN) algérien contre la domination coloniale française. Les deux insurrections armées étaient contemporaines, commencées en 1954 en Algérie, en 1953 à Cuba lors de l'attaque de la caserne Moncada par **Fidel Castro**, puis toutes deux victorieuses en 1959 à Cuba d'abord, en 1962 en Algérie ensuite. Le 27 juin 1961, Cuba fut le seul pays de l'Hémisphère occidental à reconnaître le gouvernement algérien en exil. En 1963, Alger put compter sur le soutien de La Havane lors de son conflit avec le Maroc. En dépit de l'interdiction de Moscou d'utiliser en dehors de Cuba les armes qui lui étaient livrées, le gouvernement cubain avait répondu favorablement à la demande d'aide du gouvernement al-

Comment expliquer l'envoi de dizaines de milliers de



gérien menacé par les troupes marocaines concentrées à ses frontières. L'Ambassade cubaine à Alger servait de quartier général. Les deux insurrections, cubaine et algérienne, s'inscrivaient dans le grand mouvement de décolonisation et de libération nationale qui s'étendait alors dans les pays du tiers-monde, dans le sillage du premier sommet des pays non alignés qui s'était tenu à Bandoeng en Indonésie en avril 1955. Mais à Bandoeng, la quasi-totalité du continent africain était encore sous domination coloniale. Désormais la décolonisation était en marche.

Depuis la victoire de la révolution cubaine, dès le début des années 1960, des liens étroits avaient été établis par le gouvernement avec les mouvements de libération en Afrique, notamment ceux qui luttèrent contre la domination portugaise. En 1962, les premiers contacts avaient été pris avec le Mouvement Populaire de Libération de l'Angola (MPLA) et le Parti Africain pour l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert (PAIGC) dont le dirigeant **Amilcar Cabral** était très présent à La Havane. La collaboration militaire et l'entraînement des premières unités de guérilla angolaises datent de 1965, résultat du long voyage sur le continent africain d'**Ernesto Che Guevara**, et de ses rencontres avec de nombreux dirigeants des mouvements de libération. Lors de son séjour à Alger, il avait noté que l'Afrique était « *peut-être le plus important des champs de bataille* », qu'il existait « *de grandes possibilités de succès en Afrique mais aussi de nombreux dangers* ». Les groupes armés africains, les dirigeants congolais en particulier, sollicitaient un entraînement militaire à Cuba et une aide financière alors que de nombreux combattants africains pour l'indépendance étaient assassinés. **Patrice Lumumba** était tué au Congo en 1961, le leader camerounais **Félix Moumié** à Genève en 1960, **Nelson Mandela**, symbole de la lutte contre l'apartheid en Afrique du sud, était emprisonné en 1963. Les combats pour la décolonisation progressaient dans les colonies portugaises, en Angola, au Mozambique, en Guinée et dans les îles du Cap Vert. Leurs militants étaient nombreux à s'entraîner militairement sur l'île avec l'appui de la *Dirección de Inteligencia* (DGI), les services secrets cubains dirigés par le commandant **Manuel Pineiro**.

Une perspective tricontinentale

Pendant les dix ans qui suivirent la révolution, l'aide cubaine fut acquise aux mouvements révolutionnaires d'Afrique (et d'Amérique latine) qui en firent la demande. Cette stratégie avait aussi pour but de défendre la révolution cubaine que son insularité et la proximité des États-Unis rendaient très vulnérable. L'internationalisme de **Fidel Castro** et d'**Ernesto Che Guevara** était en effet indissociable de la nécessité vitale de l'extension des processus révolutionnaires pour la survie et l'indépendance de l'île. Les dirigeants cubains voulaient créer un pôle international indépendant face à Pékin et à Moscou. Ils tentaient alors, en accord avec le Guinéen **Amilcar Cabral**, de construire une troisième voie afin de desserrer l'étouffement du conflit sino-soviétique et d'éviter la concurrence des deux « *grands du camp socialiste* » dont les pays du tiers

monde - le Vietnam en particulier - subissaient les conséquences. C'était l'objectif de la Conférence Tricontinentale préparée avec l'aide active du Marocain **Mehdi Ben Barka**. Pour La Havane, ce processus diplomatique s'articulait avec la mission politico-militaire d'**Ernesto Che Guevara** dans l'ancien Congo belge (Léopoldville renommé Zaïre) et l'ancien Congo français (Brazzaville). Une mission dont l'opportunité permettait d'éloigner de La Havane **Ernesto Che Guevara** qui venait de prononcer à Alger en février 1965 un discours très critique à l'égard de l'Union soviétique. En avril 1965, **Ernesto Che Guevara** quittait secrètement l'île, accompagné d'un premier contingent de 140 Cubains, futur « *pivot d'un axe stratégique sur le continent noir* ». Les deux colonnes de guérillas présentes sur le terrain allaient regrouper in fine 380 combattants. L'idée de départ était d'entraîner et de former militairement une armée de libération congolaise. Mais la désorganisation des combattants congolais, l'absence de leurs dirigeants sur le terrain et la corruption allaient déboucher sur l'échec du projet initial rendant son arrêt inévitable. « *Le retrait dû aux décisions de la direction congolaise et de certains gouvernements africains* » était inévitable, confirmera plus tard **Manuel Pineiro**.

La mort d'**Ernesto Che Guevara** en Bolivie en 1967 allait signer l'échec et l'arrêt des guérillas en Amérique latine. L'opposition du parti communiste bolivien et celle des partis communistes latino-américains à la lutte armée sur le sous-continent s'inscrivait dans le cadre de la coexistence pacifique voulue par l'URSS. Moscou ne voulait pas de confrontation avec Washington dans son arrière-cour latino-américaine. La diplomatie cubaine allait pouvoir se déployer plus facilement loin des États-Unis. Le moment était d'autant plus propice que le contexte international était favorable.

Un contexte géopolitique favorable, l'opération Carlota

Quelques années plus tard, la défaite nord-américaine au Vietnam en 1975 offre une opportunité géopolitique dont **Fidel Castro** va se saisir. Washington est politiquement affaibli. Au Portugal la « Révolution des Œillets » a mis fin à la dictature de **António de Oliveira Salazar**. L'indépendance est proclamée en Angola et au Mozambique. Mais confronté à l'avancée des colonnes blindées sud-africaines appuyées par Washington et par l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) dirigée par **Jonas Savimbi**, le Mouvement Populaire de Libération de l'Angola (MPLA) sollicite l'aide militaire de La Havane. Le nouveau gouvernement angolais dirigé par **Agostinho Neto** et par le MPLA avait tissé des liens avec la direction cubaine depuis le début des années soixante. La réponse de La Havane fut positive. Mais il fallait organiser le transfert des soldats et des instructeurs cubains à des milliers de kilomètres de l'autre côté de l'Atlantique. Grâce à l'*Opération Carlota* décrite par l'écrivain **Gabriel García Márquez**, un premier contingent allait traverser l'océan clandestinement via les Açores, et ce à l'insu de tous les services de sécurité. Des dizaines de milliers allaient suivre. Plus de 55 000 soldats cubains furent présents en même temps sur le

sol angolais, au fil des ans ils furent environ 300 000 à se relayer. **Fidel Castro** avait mis la direction soviétique devant le fait accompli. Mais sans l'aide militaire, sans la logistique, sans les armes soviétiques, cette intervention n'aurait pas été possible.

Alors qu'en 1976 les militaires cubains avaient commencé à se retirer d'Angola en accord avec **Agostinho Neto**, les événements dans la corne de l'Afrique allaient interrompre ce retrait en 1977. À la demande de l'Union Soviétique qui soutenait le régime militaire du colonel **Menguistu Haïlé Mariam**, **Fidel Castro** accepta - non sans réserve - de le défendre militairement contre l'invasion somalienne et les mouvements de libération érythréens. Ce compromis tacite était négocié avec Moscou, en échange de l'aide logistique apportée par l'URSS en Angola. Ce soutien cubain était conflictuel compte tenu des liens anciens de Cuba avec les rebelles indépendantistes de l'Erythrée qualifiés dorénavant de « sécessionnistes ». Pour justifier cette rupture, **Fidel Castro** expliqua qu'il s'agissait de défendre l'intégrité du territoire éthiopien en évitant toute ingérence dans un conflit interne à l'Éthiopie.

La recrudescence des incursions sud-africaines dans le sud de l'Angola allait prolonger la présence militaire cubaine. Le conflit embrasait désormais l'Afrique australe contre le régime sud-africain de l'apartheid. Vingt mille guérilleros namibiens, zimbabwéens, sud-africains de l'*African National Congress* (ANC) s'entraînaient en Angola aux côtés des instructeurs cubains et des soviétiques. Moscou espérait grâce à Cuba stabiliser son influence et contrer celle de la Chine sur le continent africain.

En 1987, l'armée sud-africaine engagea une nouvelle offensive militaire au sud de l'Angola, près de la ville de Cuito Cuanavale, menaçant d'anéantir les unités d'élite de l'armée angolaise. **Fidel Castro** décida une fois encore de son propre chef de voler au secours des Angolais sans consulter les Soviétiques qui fournirent néanmoins les équipements militaires. **Mikhaïl Gorbatchev**, déjà engagé dans des négociations avec Washington, s'en offusqua plus tard. Pour l'historien **Piero Gleijeses**, l'envoi par **Fidel Castro** de ses troupes les plus aguerries et de ses armes les plus sophistiquées résultait d'une analyse géopolitique. La présidence de **Ronald Reagan** était affaiblie par le scandale de l'Irangate. Une agression contre Cuba était peu probable, alors qu'une défaite en Angola était un danger majeur y compris pour Cuba.

Après des combats acharnés, l'armée sud-africaine est mise en échec lors de la bataille de Cuito Cuanavale en janvier 1988. La fin était proche pour le régime de l'apartheid. Des négociations allaient s'engager entre l'Angola, l'Afrique du sud, Cuba et les États-Unis. Elles débouchèrent sur un accord parrainé par l'ONU, reconnaissant la souveraineté de l'Angola et l'indépendance de la Namibie. Présent à Cuba aux côtés de **Fidel Castro** le 26 juillet 1991, **Nelson Mandela** saluera « *la Cuba internationaliste, le pays qui a tant fait pour les peuples d'Afrique* ». Plus de 2077 cubains avaient perdu la vie en Angola.

De la guerre à la coopération économique

L'implosion de l'Union soviétique mettra un terme aux missions militaires internationales de Cuba. Mais La Havane bénéficie chaque année du soutien diplomatique des États africains lors de la condamnation de l'embargo américain à l'ONU. Présentée devant l'Assemblée générale, la résolution cubaine recueille la totalité des voix des anciens pays colonisés.

La coopération médicale a remplacé les missions militaires. Inaugurée à Cuba en 1999 l'ELAM, la Faculté latino-américaine de médecine contribue à la formation de médecins africains. En 2014, des brigades de médecins cubains ont combattu l'épidémie du virus Ebola en Sierra Leone, au Libéria et en Guinée. Le secrétaire d'État américain, **John Kerry**, avait remercié La Havane pour sa participation. Mais en Angola les temps ont changé.

En 2017, l'ancien président angolais **José Eduardo dos Santos** avait conclu un accord pour la construction d'infrastructures routières avec l'entreprise militaire cubaine Imbondex Construccões - partie prenante du conglomérat GAESA. Mais six mois après avoir reçu 250 médecins cubains pour aider l'Angola à faire face à la pandémie du Covid-19, l'un des projets phares de la coopération entre Luanda et La Havane - qui devait permettre la construction de 283 km de routes - a été définitivement enterré par le nouveau président angolais **Joao Lourenço**. Pour le média *Luanda Post*, Lourenço est moins intéressé que son prédécesseur au maintien d'une relation étroite entre les deux pays.

Malgré l'aggravation des sanctions commerciales par l'administration Trump et les difficultés économiques, le gouvernement cubain concentre désormais ses efforts sur les biotechnologies et son savoir-faire en matière de vaccins pour faire face au coronavirus. Il compte sur *Soberana 2*, le vaccin anti-COVID, pour renforcer la diplomatie médicale cubaine et renflouer les finances de l'État.

Janette HABEL *

* Maître de conférences en civilisation latino-américaine, Université de Marne-la-Vallée. Membre du Conseil d'orientation de l'IHEAL (Institut des Hautes Études de l'Amérique latine).

L'EXPÉRIENCE TRANSAFRICAINE EN AMÉRIQUE LATINE

Processus d'une construction identitaire



L'expérience noire africaine et transafricaine aux Amériques est le résultat du plus grand mouvement migratoire forcé de l'histoire de l'humanité. Tout l'hémisphère occidental a été, d'une manière ou d'une autre, affectée par ce traumatisme. C'est dans ce sens que **Darien J. Davis** (1995) observe que « *la diaspora africaine a eu un très grand impact démographique et culturel dans tous les espaces de vie en Amérique latine, du Mexique en passant par les Bahamas et jusqu'au Brésil et au Chili. Bien qu'il soit aujourd'hui difficile d'observer des traits africains dans la population de bien des nations latino-américaines, on ne doit pas en conclure que la contribution génétique a été insignifiante. À l'époque coloniale la population africaine dépassait l'européenne en de nombreux endroits d'Amérique latine, arrivant même à atteindre une proportion de 15 à 1. À cette époque, pratiquement*

la moitié des habitants de Buenos Aires, Lima et de la ville de Mexico, ont eu à certains moments une ascendance africaine plus ou moins marquée (XI). »

La traite des Noirs et sa conséquence - le déplacement forcé de millions d'Africains de leur espace social, organique, culturel et politique, et leur transplantation aux Amériques - a été marquée par la violence et la « déterritorialisation » géographique, culturelle, psychologique et politique. C'était un processus systématique de fragmentation qui a contribué à déstabiliser les structures sociales et institutionnelles des communautés africaines de la côte occidentale du continent.

Cette expérience diasporique transterritoriale était définie par ce que **Pius Ngando Nkassama** appelle « une



douleur commune » et qui a eu un profond impact sur la structure ethnique, sociale, culturelle et économique des sociétés américaines du Canada à la Tierra de Fuego à l'extrême sud du Chili et de l'Argentine. Cette présence de « *África en América Latina* », selon l'expression de **Sidney Mintz**, était fondée sur des images réductrices et la supériorité des Européens, et la marginalisation des Africains esclavisés et leurs descendants qui furent installés et maintenus dans une structure périphérique.

Pendant longtemps, la perspective offerte sur cette expérience était monolithique. Elle s'inscrivait dans la stratégie de falsification historique et de négation du protagonisme des Africains soumis à l'esclavage et de leurs descendants dans la construction de la modernité aux Amériques. Cette amnésie stratégique a déjà son origine dans la Péninsule Ibérique, la première destination des Africains pris en captivité sur les côtes occidentales d'Afrique au XV^e siècle. Le révisionnisme contaminé de l'histoire a continué pendant la période d'exploration et de conquête des différents territoires connus alors comme « Nouveau Monde » par les conquistadores, en passant par la période coloniale jusqu'à l'époque des indépendances des colonies espagnoles d'Amérique du sud et des Caraïbes.

L'Africain déterritorialisé a commencé à créer des produits culturels et à définir des stratégies de résistance pendant la traversée de l'Atlantique dénommée le « *Middle passage* » (passage du milieu, selon l'expression de **Paul Gilroy**). Ainsi, c'est dans le « *ventre des bateaux négriers* » que commence à s'écrire l'histoire du déracinement et du déplacement forcé de millions d'Africains. **Richard Jackson** (1979) le décrit comme « *The very first manifestation of the "true black experience"* ». **Denys Cuche** (1981) abonde dans ce sens en observant que l'Africain mis en esclavage arrive aux Amériques avec un bagage culturel profondément enraciné dans l'oralité à travers ses diverses manifestations et/ou expressions :

« D'Afrique, le Noir avait amené leurs contes et mythes. Bon nombre de ces contes, de ces mythes, se sont conservés dans la mémoire collective noire grâce à leur transmission orale de génération en génération, notamment au cours de veillées profanes ou religieuses, telles les veillées funèbres. Ils ont été sans doute partiellement transformés sous la pression des événements pour mieux répondre aux interrogations nouvelles (62-63) ».

Pendant la période coloniale, l'Africain mis en esclavage est confronté et soumis à de nouveaux paramètres sociaux, culturels et économiques oppressifs marqués par la violence et l'altérité : le système de la plantation. Étant l'une des structures principales du système économique colonial, la plantation s'érige en premier lieu comme un espace économique d'exploitation indiscriminée, car l'Africain mis en esclavage est une ressource humaine et une force de production gratuite. La plantation, l'un « *des ventres du monde moderne* » selon **Edouard Glissant**, est une source intarissable de création de richesses pour les minorités hégémoniques créoles des colonies

américaines et aussi de la Métropole. Malgré les dures conditions de servitude auxquels il était soumis, l'Africain transforma l'espace de la plantation en lieu de résistance et de reconstruction d'une identité bannie et, au passage, déconstruit ce que **Victorien Lavou Zoungbo** appelle « *la mémoire assignée* ». À cet effet, **Samuel Feijoo** observe que,

« la masse des esclaves refusait les influences étrangères du maître par fidélité à sa profonde personnalité, puisant dans son être propre, sa sagesse et ses croyances pour vaincre le maître. L'esclave africain s'est réfugié dans la religion et sa culture populaire, pour opposer une résistance légitime au pouvoir de l'exploiteur blanc. »

Cette production culturelle de la première heure est anonyme et elle s'appuie sur l'oralité. Elle s'affirme comme un contre-discours destiné à « *reterritorialiser* » l'Africain mis en esclavage et à le situer comme sujet et agent historique et producteur de savoirs propres et alternatifs,

El que dijere negro / Es ponerme una corona : porque de negro se visten / Las tres divinas personas / Hay muchos negros aquí / Al decirlo no me escondo / El que no tiene de congo / Tiene de Carabali...

Celui qui me dira noir / Me mettra une couronne / De noir sont vêtues / Les trois divines personnes / Il y a beaucoup de noirs ici / En disant cela je ne me cache pas / Celui qui n'a rien de congo / Il est carabali

Ce discours utilise des formes d'expression tels que les chansons, les danses, les couplets anonymes, les chants liturgiques, les devinettes, les contes qui circulaient dans le noyau social primaire : la famille et la communauté des « *galpones* » et « *barracones* » lors des fêtes familiales, les fêtes populaires et communautaires et les carnivals.

Richard Jackson observe que l'intégration du Noir, Africain et transafricain, à la culture lettrée latino-américaine, eut lieu pendant la première moitié du XIX^e siècle dans les Caraïbes. Cependant, il convient de préciser qu'il y a eu quelques antécédents aux XVII^e et XVIII^e siècles à Cuba et au Pérou. Pendant la période coloniale, les Espagnols mirent sur pied un double projet de domination : d'une part, ils établirent un système de déresponsabilisation historique et sociale de l'Africain mis en esclavage à travers ce que **Manuel Moreno Fraginals** décrit comme une structure « *d'appropriation totale de la personnalité physique et culturelle* ». D'autre part, le système colonial s'appuya sur ce même Africain opprimé et en situation de servitude pour en faire un élément central et essentiel de construction de prospérité des familles dirigeantes créoles et de la couronne espagnole. Il est à noter que l'État-nation en Amérique latine et dans les Caraïbes a hérité et bénéficié de ce système d'exploitation qui dura bien après les indépendances.

Dans la plupart des pays d'Amérique latine, au Pérou, en Équateur, en Argentine ou en République Dominicaine, pour citer quelques exemples, le discours de construc-

tion de l'État-nation privilégiait le métissage (*mestizaje*) comme élément distinctif de l'identité nationale tout en insistant sur l'héritage hispanique, à savoir européen. Comme l'observe **Peter Wade** (1993), « *négritude et indianité sont marginaux et inférieurs. L'accent est mis sur la "contamination" et on évite de parler de "dégénération", ce qui donnerait une image très négative de la nationalité colombienne et de son futur* (29) »

Ce paradigme de nation des jeunes républiques d'Amérique latine s'articulant autour d'une identité/nationalité « imaginée » (B. Anderson), était un projet monolithique et sans horizon car il ignorait le caractère pluriel, multiethnique et multiculturel de la nation. Il était utopique, pour ainsi dire, car il excluait des secteurs humains essentiels de la réalité nationale : les descendants d'Africains et les natifs indigènes.

Pourtant le Noir, l'Africain mis en esclavage et plus tard affranchi, le transafricain, avait participé aux moments décisifs de l'histoire nationale de la plupart des pays d'Amérique latine. Cette amnésie historique et institutionnelle contribua à la dépolitisation du transafricain qu'il fut Afro-Péruvien, Afro-Colombien ou Afro-Brésilien, qui n'était pas considéré comme un interlocuteur social et historique légitime car il avait été situé dans une structure marquée par le silence et l'invisibilité.

Face à ces divers discours historiques de périphérisation et d'invisibilisation, **René Depestre** a proposé le concept stratégique de « *marronnage culturel* » comme forme de résistance et de reconstruction identitaire. En mettant l'accent sur la reconstruction, la représentation et la réactualisation de la mémoire collective, le Noir, Africain mis

en esclavage et ses descendants, a pu établir des fronts de résistances divers et multiformes. Dans ce contexte, le marronnage culturel s'est consacré à la tâche de créer des modes de communication alternatifs, un langage propre, pour ensuite procéder à une réélaboration des traditions africaines qui avaient survécu au processus de déculturation et « à la destruction de toute possibilité de lieu ancestral » (F. Vergès) mis en place par le système esclavagiste.

Partant de ces nouvelles formes et stratégies de résistance, les Latino-Américains d'ascendance africaine commencèrent par récupérer leur histoire, leur culture et ressusciter de leur « mort sociale » (O. Patterson), pour ensuite se repositionner sous des paramètres tenant compte de leurs voix dans le contexte des diverses réalités nationales dont ils sont citoyens. D'où l'hétérogénéité et le caractère multiforme de la résistance des Afro-latino-américains.

En définitive, on peut affirmer que le marronnage culturel s'inscrit dans le contexte du projet de résistance, de revendication, d'écriture et de réécriture identitaire du Noir en Amérique latine. Il défie le discours monolithique, homogénéisateur et neutralisateur du groupe hégémonique créole sur le Noir de la période coloniale à l'ère républicaine en proposant ce que la chercheuse philippine **Priscelina Patajo-Legasto** appelle « *alternative objects of knowledge* », en créant de nouveaux savoirs, de nouvelles structures sociales, culturelles et religieuses dans leur pays d'origine.

Mbare NGOM *

* Professeur de littérature hispanique et hispano-américaine à la Morgan University de Baltimore.



UNE INVISIBILITÉ DE PLUS EN PLUS CONTESTÉE

Dans quelle mesure l'Amérique latine intègre-t-elle sa part africaine ?



L'Union africaine reconnaît que la diaspora noire est la sixième région d'Afrique. Ce qui se rapproche de ce qu'en a dit **Marcus Garvey** quand il a affirmé que « *tant que l'Afrique ne serait pas libre, le monde entier serait ma province* ». Les deux notions sont indispensables pour comprendre comment une part importante des Amériques révèle des pans d'histoire, des phénomènes culturels, et des institutions qui l'intègrent au continent africain. En consonance avec cette idée, les garveyistes réunis en conférence à New York en 1920, dans leur déclaration des droits des Peuples Noirs, ont assumé que l'Afrique pour les Africains du continent africain et de la diaspora devait être entendue comme « Afriques », présente en plusieurs lieux ou « provinces », sur la planète, et particulièrement en Amérique latine et dans les Caraïbes.

Pendant longtemps le débat académique concernant la part africaine des Amériques a été circonscrit à ses aspects économiques portant sur le travail. Le religieux, jésuite, **André João Antonil**, en 1710, disait qu'au Brésil, les Africains esclavisés étaient « *les pieds et les mains* », que les richesses disparaîtraient sans le travail et la présence africaine. Idée jointe à celle que la plus grande contribution du Noir était son travail, l'idéologie de la « race », perpétuée jusqu'à nos jours, a été réfutée au XIX^e siècle, en pleine époque de formulation du racisme scientifique, par l'intellectuel haïtien **Anténor Fermin**. **William Edward Burghardt Du Bois** et **Manuel Querino** ont dressé une muraille argumentaire contre le racisme académique. Mais la confusion pseudo-scientifique sur la race n'a pas été suffisante pour dévier les travaux d'autres auteurs marquants de l'historiographie des Caraïbes et

d'Amérique latine, comme **Eric Williams**, **Manuel Moreno Fraginals**, **Caio Prado Junior** et **Jacobo Gorender** qui ont continué à valoriser les questions économiques comme étant la grande contribution de l'Africain. Pourtant, une autre perspective a été celle du Cubain **Fernando Ortiz** et du Brésilien **Gilberto Freyre** qui ont fait un important effort pour sortir du primat de l'économique et étudier les apports culturels et sociaux des Africains et de leurs descendants dans la synthèse humaine que nous appelons « Notre Amérique ».

De 1930 à 2021, d'un point de vue universitaire, les productions ont été nombreuses. Dans l'espace limité permis par un article il est impossible de suivre toutes les nuances interprétatives. C'est la raison pour laquelle je vais proposer pour une meilleure compréhension la présentation d'une typologie usant la notion garveyiste de « provinces » afin de comprendre schématiquement « comment l'Amérique latine intègre sa part d'Afrique ». De sorte qu'on peut dire que l'Amérique latine intègre sa part africaine de trois manières « provinciales », à savoir 1) les provinces africaines diluées, 2) les provinces africaines autonomes, 3) les provinces africaines en conflits.

Les provinces africaines diluées sont les éléments exprimés dans la synthèse historique, culturelle et sociale, de ce que nous appelons « Amérique latine » ou dans la forme que la comprenait **José Martí**, « Notre Amérique ». Peu ou même aucun des composants de l'Amérique latine n'échappent à l'influence de l'Afrique. La culture « générale » d'Amérique est une synthèse des diverses cultures africaines, européennes, asiatiques et des peuples américains autochtones. L'Afrique est intégrée de façon diluée dans la culture globale, dans les rythmes latins, dans les danses, la cuisine, les religions, la langue. Dans la majorité de ces domaines les africanismes sont notoires, y compris dans les attitudes comme celles de mettre les mains à la ceinture ou l'allure du marcheur. L'intellectuel **Nei Lopes** et la professeure **Icada Pessoa de Castro** ont effectué des recherches démontrant que le portugais parlé au Brésil recèle un immense acquis, en mots comme en phrases idiomatiques et même en constructions grammaticales, d'influence et origine linguistique africano-bantoue.

La musique présente du Cône Sud, en commençant par le tango, à la Caraïbe latine avec la rumba, la conga et la salsa, renvoient à l'Afrique. Le tango, genre artistique apparemment le plus européen, de fait porte un nom « tango », mot dérivé d'une langue africano-bantoue. Au Brésil, en Colombie, au Venezuela, et de tous les côtés, les rythmes parviennent aux oreilles et invitent à mouvoir son corps. Au Brésil on a très tôt entonné le « *batuque* », connu dans certaines régions comme le « *lundu* », dont l'acteur le plus célèbre a été le musicien et poète **Eduardo Sebastião das Neves** (1874-1919) ; on constate la même chose en Colombie avec la cumbia qui s'est répandue de façon vertigineuse dans le monde entier, et qui trouve son origine chez les Africains de Guinée Équatoriale.

Les religions apportées par les Européens, qu'il s'agisse

du christianisme dans ses variantes catholique et protestante, ou du spiritisme, sont toutes hybridées, syncrétisées et métissées par des éléments et des idées d'origine africaine. Il y a un peu partout des christs et des vierges noirs et africanisés. Au Brésil, la vierge noire est « Notre Dame de l'Apparition ». À Cuba, c'est la vierge de « la Charité de Cobre ». **Eduardo Hoornaert** utilise l'euphémisme « *christianisme brun* » quand il se réfère au type de christianisme africanisé pratiqué au Brésil. Mais on peut vérifier l'existence de pratiques identiques dans les représentations des confréries, fraternités du rosaire, fraternités féminines de la bonne mort, des hommes de couleur, dans n'importe quel endroit de l'Amérique.

Le protestantisme, particulièrement dans son expression pentecôtiste et néo-pentecôtiste, a été qualifié par l'intellectuel et pasteur **Marco Davi de Oliveira** comme étant « *la religion la plus noire du Brésil* ». Le pentecôtisme n'est pas seulement noir en raison de ses participants de peau obscure, il l'est aussi par ses rythmes musicaux, percussion, tambourins, mélodies des chansons, oratoire des prédications, façon de danser - tout respire l'Afrique. On peut trouver, d'autre part, dans l'histoire du Brésil, les expériences très particulières d'Églises noires comme par exemple l'église du « Maître Divin », fondée par un noir affranchi du nom d'**Agostinho José Pereira**, en 1841. L'Église de la Révélation Ancestrale, créée par le pasteur **Walter Passos** en 1989, et l'Église Épiscopale africaine dont les responsables sont le pasteur **Paulo Musdeto Filho**, la pasteure **Mirim Modesto** et la pasteure **Martia do Carmo Moreira Lima**.

Selon les mêmes modalités que dans d'autres domaines de la vie sociale, en Amérique latine, le système alimentaire, la gastronomie, les condiments, et jusqu'à la façon de manger ont une saveur africaine. De façon erronée on considère que la majeure partie de ce qui se mange vient des grands domaines agricoles, alors qu'en vérité 75% de ce qui entre dans les assiettes du peuple de « Notre Amérique » est produit sur les petites parcelles de l'agriculture familiale, travaillées en grande partie avec des techniques et une organisation africaine.

L'Afrique en Amérique latine est une sorte de province diluée où on respire, on mange, on chante, on poétise, on marche et on aime. L'Amérique latine est la synthèse et la quintessence de l'Afrique du travail, de l'allégresse et de la façon de comprendre la vie. En cherchant bien dans la littérature, on trouve d'incontournables écrivains brésiliens (noirs) comme **Machado de Assis**, (un réaliste), **João da Cruz e Souza** (un symboliste), **Lima Barreto**, **Carolina de Jesus**, **Conceição Evaristo**, et dans les arts plastiques, **Antônio Francisco Lisboa**. Dans le domaine scientifique et d'ingénierie nous avons des personnages importants, comme les frères Rebouças (**Andre Rebouças**, **José Rebouças**, et **Antonio Rebouças fils**), ou le géographe **Milton Santos**, l'historienne **Maria Beatriz Nascimento** et le panafricaniste **Abdias do Nascimento**.

Les provinces africaines autonomes ont existé en Amérique latine dès l'arrivée des premiers groupes d'Afri-

cains qui se sont établis de façon permanente. Mais ce que nous appelons provinces africaines autonomes, pour autant, ne sont pas des espaces ou des institutions aussi « latino-américaines » que bien d'autres apparues entre Rio Bravo et la Patagonie. Parce qu'elles sont en même temps si africaines qu'elles sont reconnues comme des lieux privilégiés de mémoire des africanités américaines. De façon générale, on note une tendance chez les chercheurs, **Roger Bastide** inclus, à faire une classification répartissant les institutions entre africaines et noires. « Africaines » sont les institutions créées par les Africains et leurs descendants aux marges de la société, en raison de la distance sociale imposée par la minorité blanche. Très souvent « *le monde des Blancs* » ne s'intéressait pas et même ne voulait pas ou n'arrivait pas à intégrer « *le monde des Noirs* » dans la structure sociale brésilienne ou latino-américaine, de façon générale. Les Africains devaient s'adapter au monde des Blancs, mais dans une niche, une brèche à l'écart de la structure sociale brésilienne, un espace où les Noirs ont recréé leurs institutions. Les institutions « noires » sont celles qui n'ont pas comme objectif premier la « protection » des valeurs civilisationnelles africaines. Ce sont des institutions dédiées à la lutte contre le racisme et aux revendications sociales. Alors que les institutions afro, que j'ai appelées, en utilisant le biais de **Marcus Garvey**, « *provinces africaines autonomes* » des Amériques, sont le réceptacle des mémoires africaines, gardiennes des traditions culturelles, qu'il s'agisse de gastronomie africaine, de musique liturgique, de référence aux ancêtres, avec des entités et orixas comme éléments fondamentaux. On parle ici d'institutions religieuses de matrice africaine, comme le Candomblé et l'Oumbanda brésiliens, la Recha de Conga cubaine, la Santeria et le Vaudou haïtien et bien d'autres.

Les institutions religieuses de matrice africaine sont bien présentes dans les quartiers pauvres d'Amérique latine, donnant du sens à la vie, célébrant les petites et les grandes joies, et marquant le tempo du calendrier avec ses fêtes et activités. Elles jouent un rôle fondamental d'accompagnement et de protection des femmes, des enfants et des personnes souffrantes. Les plus âgés sont respectés comme des « bibliothèques » vivantes et intégrés dans la communauté comme conseillers, conteurs d'histoires, connaisseurs de plantes médicinales et ainsi de suite. Les femmes noires les plus âgées sont les détentrices de la sagesse ancestrale pour l'organisation de la famille, les accouchements, la botanique, au sein des temples « *terreiros* » de matrice africaine et de la communauté afro-noire en général.

Les « *quilombos* » revêtent (au Brésil) la même importance que les espaces religieux de matrice africaine. Ils sont connus dans l'Amérique hispanophone comme des « *palenques* » ou communautés de nègres « *marrons* ». Ces enclaves d'autonomie et de liberté sont répartis sur tout le continent. Elles ont constitué un fait permanent ayant perturbé pendant plusieurs siècles l'ordre colonial. En Colombie, le *palenque* de San Basilio et au Brésil le *quilombo* de Palmares sont les deux symboles représentatifs du

grand phénomène des « *provinces africaines autonomes* », mais il y en a eu d'autres. Historiquement, les quilombos existent depuis le début de la colonisation de l'Amérique et les quilombos d'aujourd'hui en perpétuent le souvenir. Ils sont le symbole de la résistance contre le capitalisme de la terre, tout en étant une alternative à l'Habitation et aux Cases à nègres. Le fait que les quilombos aient été maintenus en marge de la société, vivant de terres collectives, produisant pour une autoconsommation, se reproduisant biologiquement et culturellement, permet de penser qu'un « *autre monde est possible* », comme cela a été dit au Forum social mondial (FSM). Alors que l'humanité passe par son pire moment sanitaire depuis 90 ans, du fait de la crise pandémique de la Covid-19, qu'elle ne trouve pas d'horizon pour paramétrer les relations sociales, le Quilombisme offre l'option d'une issue possible et d'une utopie. Le quilombo dans sa condition de réalité historique et le « quilombisme » développé par **Abdias do Nascimento** dans leur fonction et formulation théorique se transforment en option permettant de repenser la société et le type d'humanité que l'on peut se proposer de construire pour nous comme pour les générations futures. Les quilombos ou leurs avatars sont des espaces sociaux, culturels et écologiques. Sur une planète menacée par la déforestation, l'émission de dioxyde de carbone et empoisonnée par des produits chimiques très toxiques utilisés pour produire des aliments, il est nécessaire de regarder les quilombos. Pour citer un seul exemple, celui du quilombo que nous avons visité dans le cadre d'une recherche postdoctorale, le quilombo de Santo Antonio de Guaporé, dans la région d'Amazonie, frontalière de la Bolivie et du Brésil, nous y avons trouvé un climat de grande préservation de la flore et de la faune, en particulier des tortues et des mouettes. Nous avons observé dans ce quilombo la symbiose existant entre l'être humain et la nature, allant de l'utilisation de l'énergie renouvelable à la protection des abeilles.

Outre ces deux principales provinces africaines d'autonomie en Amérique latine, -quilombo et religions de matrice africaine-, on trouve des ONG, des associations, des réseaux et blocs carnavalesques et culturels, par exemple Ile Aié et Olodum, références importantes de préservation des valeurs africaines pour la construction d'une humanité échappant à l'idée « consumériste » et à la production pour le « marché ».

Les provinces africaines en conflits sont les différentes actions mêlant disputes et dialogue qui sont le quotidien des sociétés latino-américaines ; on parle ici de survie physique, politique, sociale et intellectuelle des populations noires. Le père des nations du Cap-Vert et de Guinée-Bissau, l'ingénieur **Amílcar Cabral** disait que « *personne ne bataille pour des idées, tous nous luttons pour avoir plus* ». Les descendants des Africains d'Amérique latine se battent pour rester vivants, parce qu'ils sont en permanence sous contrainte policière, tués par les balles de milices (paramilitaires), pris dans les guerres de trafiquants, et toujours les balles perdues finissent dans des corps noirs. Le Brésil, deuxième pays de plus grande population noire derrière le Nigéria, a un taux alarmant

de personnes noires décédées de façon violente. En 2019, année prise comme référence, 79% des morts violentes concernaient des personnes noires, soit 35 543 vies noires perdues. Les données montrent que les plus pauvres des pauvres d'Amérique latine sont les populations noires. Les femmes noires sont victimes d'une triple oppression. Elles sont pauvres (classe), noires (race), et femmes (genre). Elles ont des journées de travail double et perçoivent les salaires les plus bas.

Compte tenu de leur situation de lutte pour la survie, les populations noires ont créé une province particulière des disputes, dynamisée par les organisations sociales noires, leur présence dans les partis de gauche, et leur insertion dans les espaces de construction des connaissances. Les populations noires ont participé aux guerres de libération d'Amérique latine, dont la plus grande prouesse a été celle de la Révolution haïtienne. À quelques exceptions près, les Noirs n'ont pas obtenu des grades élevés dans les armées de libération. On peut mentionner les cas exceptionnels de **Maceos** à Cuba, **Quirino** au Venezuela, pas plus d'un petit groupe. Et aujourd'hui, ce qui provoque une certaine incompréhension, c'est qu'en dépit d'un nombre significatif de militants noirs au sein de la gauche, peu de Noirs ont une responsabilité partisane importante au sein des partis de gauche, ou bénéficient d'appuis leur permettant d'être leurs candidats aux élections démocratiques. Actuellement, les militants noirs de gauche ont ouvert un débat de fond pour forcer la gauche à repenser les sujets définis par le marxisme classique. Les catégories marxistes, « prolétaires d'usine », « paysans », « lumpenprolétariat », ne prennent pas en compte les nouveaux agents sociaux noirs intégrés dans les partis de gauche. Le monde contemporain est fait d'immenses populations noires, de populations indigènes, de femmes, dont les luttes qui ne rentrent pas, ne peuvent être comprises, avec les catégories marxistes élaborées au XIX^e siècle. La dispute des Noirs dans les partis de gauche est une tentative de convaincre leurs camarades blancs qu'en dehors du marxisme il y a une vie, qui peut être de gauche, mais tout aussi capable de développer une pensée critique. Les militants noirs au sein de la gauche luttent pour que leurs partis prennent en compte leur éligibilité. Parce que presque toujours les candidats sont blancs, y compris au Brésil, où 54% de la population est noire.

Dans un autre domaine des rapports humains en Amérique latine, on assiste à une véritable guerre des représentations du monde. L'intellectuelle brésilienne **Sueli Carneiro** critique en conclusion de ses travaux une structure épistémique donnée et définie par l'Occident par l'espace situé entre Rio Bravo et la Patagonie, au caractère euro-centrique et tueur des autres formes du savoir. Un « épistémicide » qui frappe avec une grande force la science construite par les femmes noires, les peuples indigènes, et les peuples noirs en général. Et ce y compris dans les représentations de l'Afrique, champ de grands débats, parce que les « africanistes » blancs à l'exception de quelques-uns s'efforcent d'imposer des thématiques définies par eux-mêmes et consacrent un temps

généreux à disqualifier et tuer « scientifiquement » les « africanistes » noirs. Une des stratégies consiste à limiter l'accès de jeunes noirs dans les programmes de post-graduation en les qualifiant d'« essentialistes » et « militants » ou d'autres qualificatifs injurieux voisins. Bien sûr qu'il existe diverses représentations du Noir et de l'histoire du continent africain. On en note au moins trois : 1/ une Afrique symbolique aux représentations préservées dans les communautés noires comme facteur de résistance culturelle et psychologique et religieuse 2/ une Afrique telle qu'elle est représentée dans les mouvements sociaux noirs, expliquant les difficultés et les problèmes de l'Afrique par l'intervention du colonialisme et du néo-colonialisme européen 3/une représentation colonisée de l'Afrique diffusée par la télévision montrant l'Afrique comme un continent sauvage et pauvre 4/ des représentations universitaires exposées dans des livres, congrès, articles, comme image historique et scientifique, sans percevoir que la science elle aussi se construit dans un contexte raciste de domination et privilèges. Il y a enfin dans toutes les institutions et dans quasiment tous les espaces une tension avec les agents de la société qui n'acceptent plus la discrimination raciale et aucune forme d'oppression.

Ma réponse tourne autour du concept de reconnaissance solidaire. L'Amérique latine ne peut être pleinement elle-même sans une reconnaissance sociale claire de la participation et de la contribution des peuples indigènes et noirs. Reconnaissance qui ne saurait se limiter à des discours creux et à des rhétoriques manipulatoires. Il est nécessaire que la part africaine au sein de l'Amérique latine participe à la distribution de la richesse, des opportunités, et aux espaces de décision politique. La meilleure façon de conclure serait une citation d'**Aimé Césaire**, **Nicolás Guillén**, **Solano Trinidad** ou **Rogério Martínez Furé**... Nous avons choisi de terminer sur une phrase proverbiale de **Desmond Tutu** : « *si tu restes neutre face à une injustice, c'est parce que tu as choisi d'être du côté de l'opresseur* ».

Pedro ACOSTA-LEYVA*

Traduit de l'espagnol par
Jean-Jacques Kourliandsky

* Directeur de l'Institut des Humanités et Lettres de l'Université d'intégration internationale de la lusophonie afro-brésilienne, Unilab. Professeur d'histoire de l'Afrique à l'Unilab. Professeur du programme d'études africaines, des peuples indigènes et des cultures nègres de l'université de l'État de Bahia.



L'AMÉRIQUE LATINE FAIT-ELLE SENS EN AFRIQUE ?

Regards sur les Afro-Latino-Américains, une lecture transatlantique depuis le Gabon

Parler des liens entre Africains et Afro-latino-américains depuis l'Afrique peut paraître surprenant ou inattendu pour de nombreux observateurs des sociétés d'Amérique latine ou même d'Afrique. En effet, d'un point de vue classique, les « études africaines » et les « études latino-américaines » se sont développées comme des spécialités disciplinaires tellement éloignées dans les sciences humaines que d'aucuns trouveraient même saugrenu de parler des liens quelconques ou de rapprochement entre réalités africaines et afro-latino-américaines. Dès lors, on pourrait s'interroger sur la « pertinence » d'un point de vue africain sur des réalités latino-américaines. Or, de nombreuses raisons nous poussent à l'envisager/le construire.

La première est que, aussi « inattendu » que cela puisse paraître, il existe un ensemble hétérogène et disparate d'Africains (universitaires, artistes, écrivains, musiciens), qui s'intéressent à l'Amérique latine de manière générale. Parmi eux, il existe des universitaires hispanophones africains qui ont pu étudier et analyser certaines dimensions de la vie sociale, de la littérature et de l'histoire latino-américaine. La deuxième raison est que contrairement à une perspective trop réductrice, les chercheurs africains n'ont pas comme unique chemin réflexif une étude d'eux-mêmes pour se comprendre ou se dire, ils peuvent étudier et s'intéresser aux Autres pour mieux se dévoiler à eux-mêmes. Surtout si ces Autres, et nous y reviendrons, peuvent révéler des proximités et affinités culturelles, politiques et identitaires. En l'occurrence, les Afro-latino-américains, ici, constituent une altérité proche. La troisième raison est qu'il a existé historiquement dès l'édification du système-monde atlantique au XVI^e siècle, des circulations, des flux et reflux, bref des interactions multiples entre sociétés d'Amériques latines et d'Afriques.

Notre contribution vise à présenter brièvement une lecture depuis l'Afrique, l'Afrique Centrale francophone, des liens et connections entre Africains et Afro-latino-américains. Évidemment, elle n'a pas l'ambition d'essentialiser l'interprétation « africaine » ou de refaire le jeu d'un nationalisme scientifique ethnocentré, mais simplement de participer à la réflexion qui concerne, qu'on le veuille ou pas, un peu l'Afrique. Nous le faisons depuis le Gabon, pays d'Afrique Centrale, à partir d'un ensemble d'expé-

riences de recherches anthropologiques et historiques sur l'Amérique latine, et notamment autour des communautés afro-descendantes de certains pays comme le Mexique, la Colombie, le Venezuela et le Brésil. Cette orientation particulière s'inscrit dans un cadre de recherches transatlantiques initiées par l'historien gabonais **Nicolas Ngou Mvé** depuis les années 90, à partir de sa recherche historique sur le rôle, les sociabilités et les cultures des esclaves bantous originaires d'Afrique Centrale au sein du Mexique colonial entre le XVI^e et le XVII^e siècles et au sein du Centre d'Études et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines (CERAFIA, de l'Université Omar Bongo).

L'orientation transatlantique proposée consiste, dans sa version historique, à envisager la globalité des processus de la Traite transatlantique, c'est-à-dire, à ré-intégrer dans l'étude des sociétés coloniales ibéro-américaines (et donc l'un de ses phénomènes les plus saillants : l'esclavage), le point de départ à savoir la Traite négrière depuis l'Afrique. Contrairement à une tradition intellectuelle qui veut séparer d'un côté la Traite depuis l'Afrique, et de l'autre, l'esclavage dans les colonies aux Amériques, cette orientation propose d'analyser les conditions globales et translocales de la Traite transatlantique et de suivre les trajectoires d'Africains esclavagisés vers les Amériques (latines). Concrètement, en s'appuyant sur deux arguments historiographiques. Le premier est l'antériorité de la présence portugaise en Afrique Centrale aux XV-XVI^e siècles, qui précède la présence espagnole aux Amériques (avec notamment les premières tentatives d'évangélisations des Portugais au Kongo). Le second est l'essor de la Traite transatlantique au XVI^e siècle, avec l'essor de contrats entre commerçants portugais basés en Afrique et autorités espagnoles qui a débouché sur une arrivée massive d'esclavagisés originaires d'Afrique Centrale (Kongo, Angola).

Dans cette optique, il résulte que les sociétés et communautés afro-latino-américaines sont issues d'une histoire coloniale transatlantique dont les conséquences sont toujours actuellement perceptibles en Amérique latine dans la racialisation et le racisme, dans les difficultés socio-économiques, dans la mise en invisibilisation de certaines de ces communautés dans certains États-Nations latino-américains. Ceci étant, il ne s'agit pas ici de procéder à un historicisme, mais à envisager la



« longue durée » et l'hétérogénéité des stratégies et des trajectoires africaines, puis afro-américaines, qui furent à l'œuvre dans ce que nous pourrions identifier comme la première phase de la mondialisation.

De manière plus contemporaine, notre approche transatlantique cherche à interroger les héritages, les liens, les flux, les circulations entre sociétés africaines et sociétés afro-latino-américaines. Il s'agit en l'occurrence d'examiner les héritages culturels africains, de comparer plusieurs phénomènes socio-culturels et politiques transversaux aux sociétés africaines et aux communautés afro-latino-américaines tels que les dynamiques de racialisations, la transnationalisation de certaines pratiques religieuses, les revendications identitaires et politiques contemporaines d'une scène afro-diasporique transnationale, les migrations Sud-Sud.

Des histoires souvent très mal connues et souterraines

Tel que nous l'annonçons, et par expérience, engager une réflexion autour des communautés afro-latino-américaines, nécessite de revenir sur des processus historiques qui semblent être très lointains et méconnus, voire même ignorés tant en Afrique, qu'en Amérique latine ou même en Europe. Or, la Traite transatlantique a entraîné des millions d'Africains (et surtout d'Afrique Centrale) dans les colonies ibériques des Amériques. D'ailleurs plusieurs sources ont montré par exemple l'existence de routes, de navires depuis Luanda ou de Benguela (Angola) jusqu'à Veracruz (Mexique), ou jusqu'au port de Carthagène (Colombie). Cette importante présence d'esclavisés d'Afrique Centrale dans ces colonies, notamment en Colombie ou au Mexique a eu d'importantes conséquences culturelles et linguistiques puisque dans certains endroits des langues bantoues étaient mobilisées et permettaient une sociabilité avec certains esclavisés. Cette configuration socio-historique

a, par exemple, facilité la mise en place de villages et de stratégies de marronnage (désignant les esclavisés résistants qui s'opposaient aux autorités coloniales) inspirées des résistances africaines, notamment au Mexique, à Yanga (État de Veracruz) ou dans la région de la Costa Chica. En outre, l'implication de la colonie portugaise du Brésil dans le commerce transatlantique au XVII^e siècle a favorisé la construction d'un système atlantique sud caractérisé par des circulations (de personnels administratifs, d'esclavisés, de ressources) entre le Brésil et l'Angola. Par ailleurs, il convient aussi de mentionner la déportation massive d'esclavagisés et libres Africains membres de la société initiatique secrète Abakua de Cuba vers la Guinée Équatoriale au XIX^e siècle.

Évidemment les présences africaines au sein des sociétés coloniales d'Amérique latine ont connu diverses trajectoires selon les régimes, sociétés, les périodes, les régions, les formes d'exploitation économique, la relation entre le marché local et les routes transatlantiques. Il serait difficile de parler d'une seule et unique culture afro-latino-américaine, mais elles ont été toutes marquées par une asymétrie raciale du fait de l'institution esclavagiste, par des processus de métissages, par une politique de contrôle, et aussi par une capacité à résister, à créer des espaces de sociabilités, ou des stratégies individuelles ou collectives pour vivre ou survivre.

La Nation : invisibilisation et tardive inclusion

Si la période coloniale a été marquée par l'esclavage des Noirs, la construction des États latino-américains l'a été aussi par l'implication des populations afro-descendantes, de par leur participation aux luttes d'Indépendance et paradoxalement par leur mise en invisibilité. Travaillés à la fois par des réalités de métissage et une idéologie du métissage eurocentrée positiviste, certains

États ont à la fois glorifié un certain type de métissage (Espagnols-Indiens), et rendu totalement invisibles des communautés afro-descendantes. Au Mexique par exemple, la Nation ne s'est pas construite avec les Afro-mexicains, mais à partir de plusieurs narrations et versions du métissage qui ont insisté sur les héritages espagnols et quelques fois indiens. Il faut noter toutefois une particularité : que certaines pratiques culturelles soient perçues comme noires/afro-mexicaines ou que soient reconnus comme d'ascendance africaine certains traits de la culture populaire et régionale, mais avec un décalage entre des territoires bien locaux et un discours national. Le cas mexicain est particulier, les Afro-mexicains constituent une minorité démographique et symbolique, souvent perçus comme totalement indifférenciés du fait des larges dynamiques de mélanges.

Différemment à d'autres diasporas africaines dans le monde, notamment celles installées en Europe, les Afro-latino-américains ont fait l'expérience de très longs processus multidimensionnels qui voient leur propre présence souvent questionnée, ignorée ou (pire encore) niée, alors même qu'ils sont présents aux Amériques et font partie de la réalité latino-américaine depuis les premiers voyages de découverte. Un ensemble de caractéristiques structurent leur trajectoire sans pour autant s'y réduire : un racisme structurel, une invisibilisation politique (surtout dans des pays à majorité indienne/métisse), une reconnaissance partielle ou même paternaliste de leur « *apport culturel* » (qui révèle sa dimension intellectuelle) et une difficulté à reconnaître qu'ils puissent incarner la Nation (de par la présence indienne ou le succès d'un nationalisme eurocentré). Par conséquent, les revendications politiques et identitaires afro-latino-américaines sont particulièrement d'actualité et ne devraient pas être réduites à une mode ethniciste. À cela s'ajoute l'émergence d'une scène afro-transnationale revendicatrice issue de la Conférence de Durban de 2001, qui va déboucher sur l'essor du sujet afro-descendant en Amérique latine.

Or, justement, cette dynamique continentale interpelle les Africains. En effet, la question de l'afro-descendance relie les débats sur la citoyenneté, l'histoire et la culture. Les deux derniers thèmes sont au cœur de l'intérêt africain. La présence historique des Africains en Amérique latine et les revendications afro-latino-américaines d'héritages culturels africains posent la question des projections de l'Afrique hors du continent.

Paradoxalement ces projections diasporiques nous ramènent à ré-interroger le passé et la culture africaine. Du point de vue historique, il s'agit de ré-insérer les sociétés d'Afrique dans une large histoire globale en sortant des monolinguisms et des traditions de pensées ethnocentrées, d'analyser les structurations des sociétés précoloniales, d'historiciser la complexité des relations avec l'Europe. D'un point de vue culturel et identitaire, ces revendications disent une possibilité d'être afro-descendant tout en n'étant pas né et ne vivant pas sur le territoire africain et de mobiliser une autre forme d'« africanité ».

Une telle mobilisation tranche dès lors avec les discours identitaires classiques élaborés en Afrique même. Dans certains cas, ces revendications afro-latino-américaines sont alimentées par des héritages culturels africains multidimensionnels. Ces derniers commencent à constituer un objet d'intérêt pour les chercheurs et artistes africains. Si cette perspective est encore embryonnaire, il faut noter l'essor de centres de recherches africains liés à la thématique afro-descendante, l'inclusion de contenus pédagogiques issus de l'histoire ou la culture afro-latino-américaine dans le cursus de formations en littératures et civilisations latino-américaines au sein de certaines institutions universitaires.

Des proximités, et des différences : altérité proche

Envisager les communautés afro-latino-américaines depuis l'Afrique pourrait prendre la forme, comme « *premier moment* », d'une réflexion autour des héritages africains qui les caractérisent. La littérature scientifique dans ce domaine a connu d'importants apports, toutefois, bon nombre de pratiques et de trajectoires afro-latino-américaines demeurent peu documentées. Ces héritages culturels africains sont multidimensionnels qui pour être mieux analysés, nécessitent une connaissance de l'histoire des cycles de la Traite transatlantique et des cultures africaines, voire aussi une expérience directe et intime des sociétés africaines.

Il ne s'agit pas d'une perspective culturaliste ni anachronique mais l'expérience africaine des Afro-descendants d'Amérique latine se tisse autour de la reconnaissance d'une familiarité ou d'une proximité culturelle avec certaines pratiques socio-culturelles (linguistique, religiosité, musique, oralité, ethnobotanique ou les autres ethnosciences) qui peut produire ou révéler certaines affinités. Or, bien plus que de simple familiarité, il serait intéressant de comprendre à la fois scientifiquement et éthiquement l'objet et les limites de cet « air de famille » que beaucoup d'entre nous, chercheurs africains, observons lors de notre rencontre avec des interlocuteurs afro-latino-américains.

Deux autres ordres de ces affinités sont politiques : il s'agit d'une part, de la reconnaissance d'une proximité en termes d'expériences de la racialisation et de l'autre, la reconnaissance des effets contraignants de la Mondialisation capitaliste sur les savoirs locaux. Tant les sociétés africaines, que les communautés afro-descendantes d'Amérique latine ont été marquées par des constructions coloniales eurocentrées liées au phénotype, à la race et à la culture.

Leurs conséquences contemporaines sont transversales et montrent à la fois l'asymétrie de certaines différenciations socio-raciales et l'ensemble des réponses culturelles et politiques par certains courants artistiques et intellectuels noirs, africains ou afro-latino-américains. De même, l'actuel tournant néolibéral global a d'im-

portants effets sur les communautés afro-latino-américaines et sur les sociétés africaines. En effet, par exemple, l'avancée des monopoles issus des économies extractives (de l'agro-industrie, minières et forestières), menacent certains territoires symboliques et traditionnels tant en Afrique qu'au sein des communautés afro-latino-américaines comme en Colombie ou en Équateur, ou en Afrique Centrale (Congo, Cameroun, Gabon).

Si ces dimensions (culturelle, politico-sociale, et historique) montrent une certaine proximité entre Afro-latino-américains et Africains, il en ressort aussi un ensemble de différences qu'il convient de souligner afin de mieux penser ces liens. La première d'entre elles est généralement linguistique et donc aussi culturelle. Les héritages coloniaux européens de part et d'autre de l'Atlantique constituent des différences culturelles : qu'il s'agit de la différence linguistique, entre d'une part une Afrique centrale francophone et une Amérique latine hispanophone ou lusophone, des pratiques culturelles telles que les liturgies catholiques différenciées, des relations privilégiées ou dépassées avec les anciennes puissances colonisatrices. Ici surgit les enjeux de traduction entre les deux rives. La deuxième différence est également liée au culturel. L'intensité des expériences de métissage (populations espagnoles ou portugaises, esclavagisés africains, populations amérindiennes, par la suite migrations libanaises ou japonaises) en Amérique latine ont donné lieu à des réalités culturelles multiples et à un discours idéologique national (idéologie du métissage défendue par plusieurs États-Nations latino-américains) absent en Afrique Centrale. La troisième différence réside dans ce décalage entre une mobilisation identitaire afro-diasporique, donc à l'extérieur des frontières du continent, et représentations et mobilisations très locales dans plusieurs sociétés africaines associant un territoire, une culture, et une histoire.

Cette rapide énumération nous fait dire provisoirement que depuis l'Afrique, les Afro-latino-américains peuvent constituer une « altérité proche ». Altérité car plusieurs niveaux de différenciation interviennent dans les quelques rencontres entre Africains et Afro-descendants d'Amérique latine. Mais en même temps, une « proximité » du fait que certains héritages coloniaux, culturels et politiques se rejoignent.

Perspective transatlantique depuis l'Afrique : Histoire, culture et dynamiques contemporaines

Depuis l'Afrique Centrale francophone, depuis le Gabon, les communautés afro-latino-américaines demeurent mal connues. Toutefois, elles sont l'objet d'un intérêt scientifique encore en construction. Ce dernier se caractérise par la volonté de réfléchir sur les trajectoires afro-latino-américaines depuis une perspective diachronique (analyse de la Traite transatlantique, période coloniale aux Amériques). Se faisant, l'inclusion des sociétés africaines dans l'analyse devient nécessaire et dès lors, il

ne s'agit plus de comprendre ces trajectoires latino-américaines isolées dans leur particularisme local et régional mais d'observer les similarités et différences de manière transatlantique avec les sociétés africaines.

Du point de vue synchronique, il s'agit de procéder à une analyse des héritages africains à partir d'ethnographies de sociétés afro-latino-américaines et africaines, et à comparer un ensemble de phénomènes transversaux qui constituent une manière de dialoguer entre Afrique et Amérique latine. L'enjeu est également épistémologique, il consiste à décentrer le regard eurocentré sur les réalités afro-latino-américaines, tout comme il vise à faire sortir certaines sciences sociales d'Afrique Centrale des chemins classiques (par exemple la prise en compte de la littérature critique latino-américaine ou l'historiographie portugaise pour l'analyse des sociétés précoloniales). Tel qu'il se donne à voir, l'intérêt scientifique porté sur l'afro-descendance s'inscrit dans une perspective transatlantique incluant l'Afrique dans l'analyse et permettant aussi à cette dernière de se voir au travers de sa diaspora en Amérique latine.

Cette perspective transatlantique, depuis l'Afrique Centrale francophone, consiste donc à réexaminer de manière historiographique les conditions d'esclavagisation depuis l'Afrique Centrale vers les colonies ibériques des Amériques durant la Traite transatlantique. De cette manière nous pourrions procéder à une vision globale de la Traite et faire reconstruire des trajectoires méconnues. Ensuite, cette perspective se caractérise par une lecture croisée ou comparative de certains phénomènes socio-culturels similaires aux sociétés africaines et afro-latino-américaines.

Dans le cas particulier de l'analyse des héritages africains, il faudrait au préalable une recherche empirique au sein de communautés afro-descendantes, un croisement des données historiographiques et une enquête ethnographique en Afrique. Par ailleurs, l'actuelle montée des revendications identitaires et politiques liées à l'afro-descendance en Amérique latine alimente certaines circulations contemporaines -encore marginales- vers l'Afrique (tourisme mémoriel, recherche des origines pour certains Afro-latino-américains). De même, le processus de ré-africanisation de certaines pratiques afro-latino-américaines, l'essor de circulations d'objets, de signes et d'idées « afro » entre diasporas afro-latino-américaines et Afrique nous exhorte à inclure la variable de la Mondialisation dans ces flux entre ces deux rives de l'Atlantique. Enfin, et principalement, une telle orientation depuis l'Afrique implique de faire l'expérience d'une « altérité proche », celle des Afro-latino-américains.

Paul Raoul MVENGOU CRUZMERINO*

* Anthropologue Université Omar Bongo (Gabon)



LITTÉRATURE AFRO-LATINO-AMÉRICAINNE

Une hérité culturelle africaine, dévaluée par la colonisation européenne

La littérature latino-américaine est une littérature d'inspirations multiples. L'Afrique y a sa part souvent méconnue. L'histoire des deux continents est faite de croisements et de proximités. Dès les débuts de la colonisation jusqu'à aujourd'hui. C'est dire l'importance occupée par l'Afrique dans la production littéraire latino-américaine – poésie, théâtre, fictions, romans, chansons – chargée de mots évoquant la mémoire, le passé des racines africaines.

L'Afrique a été un continent colonisé, tout comme l'Amérique latine avec laquelle elle a une proximité diasporique. Du milieu du XV^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, l'esclavage de Noirs africains ou d'origine africaine a été la règle imposée par les colonisateurs en Amérique latine. Pendant ces trois siècles, on estime à plus de 12 millions le nombre d'Africains introduits sur le continent américain. Ces esclaves se sont mêlés à la population autochtone et à celle des colonisateurs. Les systèmes d'oppression produits lors de la conquête des Amériques reposaient sur l'exploitation des richesses par les Européens et sur la base d'un commerce triangulaire générateur de la traite d'Africains esclavisés. Les descendants des Africains déportés, ex-esclaves, ont converti l'Amérique en périphérie du centre du pouvoir européen.

Ce dramatique croisement historique est évidemment présent dans les lettres latino-américaines. Le romancier et essayiste afro-colombien **Manuel Zapata Olivella** a écrit une sorte de « somme » sur le sujet, « *Chango, ce sacré dieu* ». Chango, « *fils de Yema intrépide* », selon le Colombien, « *ardent, (...) vibrant et bon* », pour son homologue brésilien **Vasconcelos, Maia** est un référent religieux de matrice africaine, pour la diaspora du Brésil, de Colombie, ou d'Haïti. **Aimé Césaire**, poète, essayiste et professeur martiniquais, en a tiré une philosophie noire libératrice et revendicative.

Son « Discours sur le colonialisme » affirme qu'une civilisation, européenne ou occidentale, qui s'avère incapable de résoudre les problèmes que suscite son fonctionnement, est une civilisation décadente. Qu'une civilisation choisissant de fermer les yeux sur ses problèmes les plus cruciaux est une civilisation infirme. Qu'une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde (2004, p. 7). Il lui oppose une autre universalité : la Négritude. La littérature Afro-Latino-Américaine a été

très influencée, dès les années 1930, par le mouvement de la Négritude, « inventé » par **Aimé Césaire**, **Léopold Sédar Senghor** et **Gontran Léon-Damas**. Étudiants africains et antillais à Paris, ces derniers sont connus comme initiateurs du mouvement littéraire et politique de la Négritude. **Aimé Césaire**, dans son manifeste, dit que la Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers : « *C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière, avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyance lointaines, ses débris de cultures assassinées* ». (2004, p. 82).

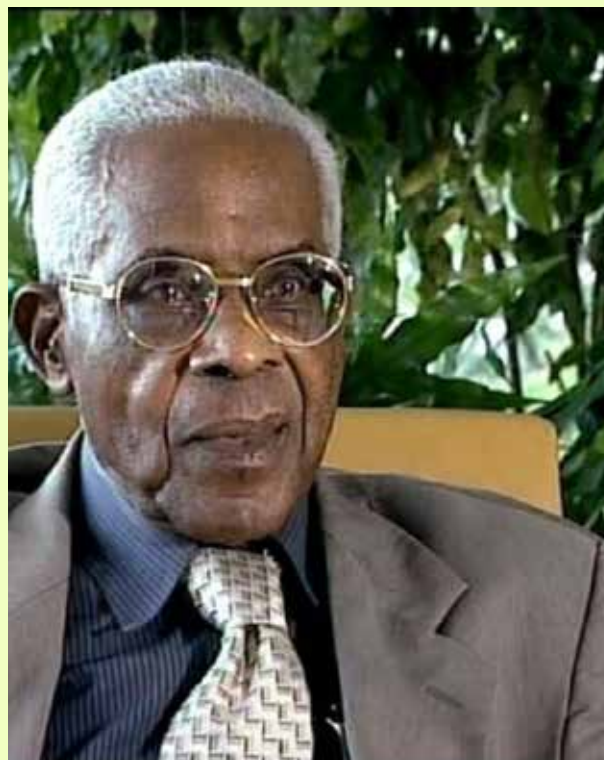
Les processus de colonisation ont par ailleurs réifié des millions d'Africains, hommes et femmes. Beaucoup sont morts pendant la traversée de l'Atlantique. Pour certains, il s'agit d'un génocide. Génocide physique. Mais aussi d'un génocide culturel qui a nié l'humanité des survivants. Les Africains des Amériques ont été privés de leurs langues, interdits de pensée et de pratiquer leurs religions d'origine, pendant presque quatre siècles. Selon **Ramón Grosfoguel**, sociologue portoricain, l'infériorité épistémique a été l'argument crucial, utilisé par le colonisateur, pour proclamer l'infériorité sociale et biologique, la sous-humanité de l'esclave noir. L'idée raciste prédominante au XVI^e siècle, était le manque d'intelligence des Noirs. Elle s'est exprimée au XX^e siècle sous la forme de prétendus plus bas coefficients d'intelligence des Noirs (2016, p. 25).

L'idéal hégémonique a valorisé les personnes blanches et leurs valeurs. Les dirigeants latino-américains ont souvent tardé à abolir l'esclavage. Et après l'abolition, ils ont tout aussi souvent encouragé une politique d'immigration, ayant pour objectif, avoué ou non, de « blanchir » la population. Il suffit de rappeler le décret brésilien, figurant ci-dessous, adopté en 1890, qui avait pour objet d'empêcher l'entrée de Noirs et d'Asiatiques : « *L'entrée dans les ports de la République est entièrement libre à l'exception des indigènes d'Asie ou d'Afrique, dont l'admission est soumise à une autorisation du Congrès national* ». [Décret 8/06/1890].

La même politique a été suivie au Pérou après l'indépendance. L'objectif était également d'accroître la po-



Conceição EVARISTO (DR)



Aimé CÉSAIRE (DR)

pulation blanche, dans un pays majoritairement indien et accessoirement noir. **Denys Cucho** (1981, p. 92), dans son livre *Le Pérou Nègre*, cite un écrivain péruvien : « Pour résoudre efficacement le problème de l'immigration, et la colonisation, il ne faut pas perdre de vue que son objectif principal doit être l'augmentation rapide de la population blanche suivant un plan médité, scientifique et de caractère général. » (Sacchetti, 1904, p. 29)

Le même constat peut être fait dans le cas de la Colombie. Selon **Jean-Pierre Minaudier**, en effet : « La tentative d'encourager l'immigration européenne pour "blanchir" sa population dans la pensée de l'époque était d'assurer le progrès du pays, selon les préjugés raciaux. Le but était l'extinction des races "inférieures" inadaptées selon les gouvernants à la "civilisation moderne" ». (1997, p. 160)

Mais à la différence d'autres pays d'Amérique latine, (Argentine, Brésil, Cuba, République Dominicaine, Uruguay, Venezuela) cette tentative de « blanchiment » par l'immigration européenne n'a pas fonctionné en Colombie. Le pays n'était pas suffisamment attractif. Il avait une image négative de violence et d'instabilité. Les conditions de vie géographiques, climatiques, étaient beaucoup plus difficiles que dans d'autres pays. Ce « blanchiment » physique et argumentaire est déconcertant quand on sait que l'origine de l'homme européen se trouve en Afrique. L'Afrique est le plus vieux des continents du monde, ber-

ceau de l'humanité. L'homme américain vient lui aussi d'Afrique.

Selon le professeur **François Bon**, c'est là, dans ses savanes orientales et ses hauts-plateaux méridionaux, qu'ont été trouvés les plus anciens fossiles d'*hominidés*, datant de 6 millions d'années, d'*Orrorin* à *Homo habilis* en passant par toute une cohorte d'Australopithèques. C'est encore de là, il y a environ 1,8 millions d'années, que partira en direction de l'Eurasie et de ses péninsules l'un de leurs descendants, *Homo erectus*. C'est toujours en Afrique que, aux environs de 300 000 ans, émergera celui qui allait clore la lignée humaine, *Homo sapiens*, dernier venu finissant par recouvrir (ou absorber, selon les cas) les autres formes d'humanité, tout en achevant de peupler la terre. L'essayiste et homme de théâtre brésilien, **Abdias do Nascimento**, a « détricoté » cette idéologie suprématiste dans un ouvrage, qui aurait mérité une traduction en français, *O genocídio do negro brasileiro* (*Le génocide du nègre brésilien*).

C'est dans ce contexte, en dépit d'une histoire d'interdits, de préjugés, de marginalisation, qu'ont commencé à écrire les premiers écrivains noirs d'Amérique latine. On pense au Brésilien **Joaquim Machado de Assis** ou à l'Haïtien **Émeric Bergeaud**, qui ont écrit au XIX^e siècle. Contexte générateur de difficultés encore plus fortes pour les femmes qui ont pris la plume dès la fin du

XIX^e siècle au Brésil. Et beaucoup plus tôt au Pérou. Les voix des femmes afro-péruviennes, selon le professeur **M'bare N'gom** (2008, p. 25) sont en effet plus anciennes qu'au Brésil ou en Colombie. *El Diario espiritual d'Ursula de Jesus* (1604-1666) en témoigne. Il s'agit de la première publication d'une femme afro-péruvienne, esclave, donnée à un couvent, Santa Rosa de Lima. Les précurseuses brésiliennes et colombiennes ont écrit bien des années plus tard.

Au Brésil, la professeure **Maria Firmina dos Reis** (1825-1917) a écrit un roman abolitionniste, *Ursula*, en 1859. Elle est considérée comme la première romancière noire brésilienne. **Auta de Souza** (1876-1901), poétesse brésilienne, a collaboré avec divers périodiques toujours à la fin du XIX^e siècle. Elle est l'auteure de *Horto*. Cette œuvre a été préfacée par le poète brésilien abolitionniste blanc, **Ola-vo Bilac**. En Colombie, ce n'est qu'au début du XX^e siècle qu'apparaît **Teresa Martines de Varela** (1913-1998), dans la région du Chocó, sur la côte Pacifique. Cette femme de lettres a été poétesse, romancière, musicologue, folkloriste, dramaturge, peintre, chercheuse, activiste sociale. Son œuvre maîtresse, *Guerre et amour*, publiée en 1947, porte sur la période de la Deuxième Guerre mondiale. Elle passe ensuite par un moment d'incertitude. Elle écrit, mais ses manuscrits, faute d'éditeur, restent dans les tiroirs. Elle se dit incomprise, peut-être parce qu'elle est noire. Mais elle a toujours pensé qu'un jour viendrait le temps de la reconnaissance.

Ces pionnières ont eu pendant longtemps peu d'héritières. Au Brésil, en Colombie, au Pérou, ont surgi depuis quelques années un nombre significatif d'écrivaines revendiquant leur afro-latino-américanité. Au Brésil, la plus connue de ces écrivaines noires, **Conceição Evaristo**, romancière et poétesse, est traduite en diverses langues (allemand, anglais, français, espagnol). Elle a utilisé la poésie pour relier la quête de liberté des esclaves et celle de leurs descendants. Dans « Voix-Femmes », le premier vers décrit la généalogie des souffrances familiales, la traversée de l'Atlantique dans les bateaux négriers, et la traversée d'une vie : *La voix de mon arrière-grand-mère / a fait écho à une enfance / dans les cales du navire. / A fait écho aux lamentations / d'une enfance perdue*

En Colombie, plusieurs femmes ont pris le relais de **Teresa Martines de Varela**, citée ci-dessus, ces dernières années. **Mary Grueso Romero**, voix du Pacifique colombien, a versifié la tentative d'un effacement identitaire qu'elle refuse. Par exemple dans son poème, « Orishas » :

No sé de donde vengo / si de Ghana, Angola o Argelia / de Malí, de Zimbabwe o Etiopía, / Solo sé que busco en los mapas, / Cual es el origen mio...

Je ne sais pas d'où je viens / Peut-être du Ghana, d'Angola ou d'Algérie / Du Mali, du Zimbabwe ou d'Éthiopie / Je sais simplement que je cherche sur les cartes / Quelle est mon origine...

Les tentatives de masquer la production littéraire des Afro-péruviennes reposaient sur une tentative d'inférior-

isation de la création littéraire à destination de la communauté afro-péruvienne. Une famille afro-péruvienne, les Santa-Cruz, s'est fait connaître avec une énergie et une créativité culturelle multidimensionnelle - musicale, littéraire, et gastronomique - qui a forcé les préjugés. **Victoria Santa-Cruz** a en particulier, de Paris aux États-Unis, laissé un nom dans les annales artistiques et littéraires du Pérou, au tournant des XX^e et XXI^e siècles. Quelques années plus tard, **Lucia Charun-Illescas**, dans son roman *Malambo*, a présenté de façon novatrice les premières sources concernant les écrivaines noires d'Amérique latine. Son livre permet de penser les fondements, les objectifs et les difficultés rencontrées par la littérature féminine noire afro-latino-américaine, de voir quelle est la place qui est faite dans la littérature générale aux écrits féminins de la diaspora.

Pour conclure, on peut dire que les femmes de lettres afro-latino-américaines ont écrit et écrivent poésies, romans, nouvelles. Elles traitent les thèmes de l'identité, de la vie quotidienne, de la religiosité, sous toutes ses formes, y compris dans sa matrice africaine et syncrétique (candomblé, oumbanda, santeria, vaudou), la violence domestique, du racisme, de la discrimination, de questions ethnico-culturelles, du travail, du féminisme et de féministes, de genre, de pouvoir et de mémoire familiale.

Pour conclure, on peut dire que l'Amérique latine a une dette envers la culture africaine diasporique, qui a été niée pendant des siècles, contrainte au silence et à l'effacement. On peut ensuite ajouter que le racisme épistémique a croisé le sexisme contemporain. Toutes choses ayant rendu ardue pour les écrivains la production littéraire. Cette difficulté a été encore plus grande pour les femmes noires et indigènes. Il faut en outre ajouter que le marché éditorial est peu ouvert aux œuvres et à leurs traductions écrites par des hommes et des femmes noir(e)s écrivain(e)s latino-américain(e)s, mais aussi, aux romanciers ou poètes noirs. Deux dernières observations, exprimées par le sociologue portoricain **Ramón Grosfoguel**, enfin, pour qui « les universités "universalistes" ont ignoré les formes de pensée contestant l'eurocentrisme comme référence d'analyse ». **Ramón Grosfoguel** a fait, d'autre part, le commentaire suivant, que nous re prenons à notre compte : « c'est la production du racisme/sexisme épistémique, qui déqualifie la connaissance de l'altérité et les autres voix, critiques des projets impérialistes, colonialistes et patriarcaux que gouvernent le système-monde ».

Suzete DE PAIVA LIMA KOURLIANDSKY *

* Doctorante, Université Jules Verne (Amiens). Présidente de l'association ALMAA

QUELQUE CHOSE DE LATINO-AMÉRICAIN



Voici ce que me disait l'écrivain colombien **Santiago Gamboa**, rencontré à Rome au début du siècle, alors que nous siégeons au sein d'un même jury littéraire : « *Vous les Africains et nous, les Latino-Américains, nous avons déjà l'essentiel en commun : la bouffe, la musique et la danse. Dès lors, tout le reste devient possible.* » La bouffe, la musique, la danse, les premières choses que l'on se partage ! La bouffe, la musique, la danse, les dernières choses qui restent quand tout est fini !

Comment s'établir sur les deux rives de la « Grande Eau Salée » sans se faire signe, sans échanger ne serait-ce que le piment et le gombo, le manioc et l'huile de palme ? Par chance, sur le chemin de Lima et de Carthagène, les caravelles des négriers n'ont pas embarqué que des muscles, ils ont aussi embarqué des esprits et des gènes, des talents et des rites. Cela concerne l'aspect historique. Mais n'oublions pas la géographie. Si la culture yoruba a su s'épanouir au Pérou et au Brésil, en Colombie et à Cuba, c'est bien parce qu'elle y a trouvé l'environnement qui est le sien : même climat, même végétation, mêmes tropiques foisonnantes et infernales. **Antonio Olinto** a eu raison de dire « *qu'en Amérique du Nord, les dieux noirs sont morts de froid* ».

En descendant du bateau, les esclaves sentirent du bout leurs pieds qu'ici, ils seraient un peu chez eux. Fouettés, enchaînés, certes ; le moral en berne, la chair en lam-

beaux, certes ; mais pas seuls. Rassurés par l'éclat du soleil et par la hauteur des cocotiers, leurs dieux aussi avaient traversé l'Océan. Ils veilleraient sur eux, ils les prémuniraient contre les périls qui s'annonçaient. Après les premières semaines d'enfer, ils profiteraient de la nuit pour tracer dans un lieu secret le candomblé au Brésil, la santería à Cuba, le vodu en Haïti, tous les autres rites au Pérou, en Colombie et ailleurs pour y loger les orixhas du Bénin et les inquicis du Congo. L'Afrique dès lors, occupe la place qui lui revient dans cette métamorphose que les Brésiliens appellent, avec délectation, le *misturo*. Le croisement, le coupage, l'hybridation, cette perle nommée métissage qui fait le panache de l'Amérique latine !

L'Amérique latine ne m'est pas étrangère, comment le pourrait-elle ? D'ailleurs, elle est venue à moi bien avant que je n'aie à elle. Dans les années 1950, sur un rebord du buffet, mes parents tenaient un appareil antique dont plus personne ne se souvient et que l'on appelait phono. Les sonorités qui jaillissaient de ses lourds disques de terre m'enchantèrent au point de me plonger dans un état second. Je mis longtemps à savoir que c'était une musique venue de loin : du Brésil, de Cuba, de la République Dominicaine. Ainsi, en esquissant mes premiers pas, je dansais de la samba, du cha-cha-cha, du merengue, de la rumba. Ces musiques merveilleuses venaient de l'autre côté de l'Océan tout en étant viscéralement les nôtres. De la musique africaine qui n'était pas africaine. Et c'est



là toute l'ambiguïté des liens qui unissent les Africains à leurs cousins d'Amérique : proches et lointains, semblables et différents, et pour cette raison, justement, condamnés à se chercher dans un perpétuel jeu de séduction marqué par l'ardeur et par le goût de l'excès.

C'est à la fin des années 1980 au Mexique que j'ai commencé ma découverte (physique !) de cette région du monde. Entre-temps, je n'avais pas fait qu'écouter **Gilberto Gil** et **Johnny Pacheco**. J'avais aussi lu **Jorge Amado**, **Mario Vargas Llosa** et tous les autres. Je trouvais que **Juan Rulfo** était déjà mort mais **Octavio Paz** (dont j'eus l'occasion de serrer la main) vivait même s'il n'avait pas encore gagné le Nobel. Vous me direz que le Mexique est l'un des pays latino-américains les plus éloignés de l'Afrique et vous aurez parfaitement raison, même si au XIV^e siècle sa capitale était surnommée -allez savoir pourquoi - « *Mexico-la-Nègre* ». Après les canaux de Xochimilco et les pyramides de Teotihuacan, je visitai la maison de **Diego Rivera** et **Frida Kahlo** où, paraît-il, Trotski a reçu le fameux coup de piolet. À propos de Trotski, j'ai rencontré son arrière-petite-fille, la poétesse **Veronica Volkoff**. C'était au cours d'un dîner au Vasco, le fameux restaurant où **Pancho Villa** et **Zapata** se sont rencontrés pour la première fois. Il y avait là **Edouard Glissant**, **Nicolas Bouvier** et quelques autres grosses plumes de la littérature contemporaine. Nous dégustions un gigot de chevreuil au chocolat arrosé d'un bon vin mexicain quand on est venu nous annoncer la chute du mur de Berlin. Bien sûr, tout le monde s'est levé pour

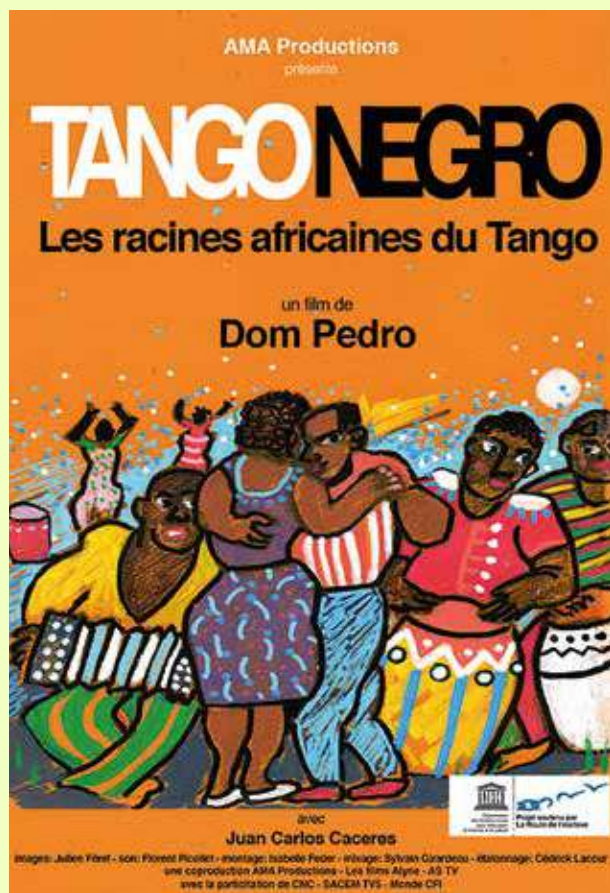
embrasser l'Histoire, je veux dire, la charmante **Veronica Volkoff**.

Après le Mexique, je tombai de plain-pied dans la fournaise brésilienne. Là, j'étais en terrain connu ; là, tout me rappelait la Guinée. On ne le dit pas assez mais le Brésil est le deuxième pays noir du monde après le Nigeria. Et les premiers esclaves arrivés là au XVII^e siècle venaient de Guinée. Salvador de Bahia, la première capitale, est la plus africaine des villes du Brésil. C'est la ville de **Gilberto Gil** et de **Caetano Veloso** (né, il est vrai, à 50 km de là). C'est surtout le cadre pittoresque et enchanteur des romans de **Jorge Amado**. Je pouvais, en remontant ses ladres, reconstituer des pans entiers de Les pâtres de la nuit ou de Les boutiques aux miracles. **Jorge Amado** se trouvait à Paris quand je suis arrivé à Salvador. Mais j'eus la chance de fréquenter ses vieux acolytes : l'anthropologue **Pierre Verger** et le peintre **Caribe**. **Pierre Verger** fut sans aucun doute l'homme qui connut le mieux la culture afro-brésilienne. Pendant quatre mois, à raison de deux heures par jour, il m'a raconté Bahia, siècle par siècle, pavé par pavé, maison par maison. Je suis revenu au Brésil plusieurs fois après sa mort. Mais c'est toujours par ses yeux et par son cœur que j'ai senti vibrer cet immense pays saisi par la nostalgie et la passion.

De tous ces pays, Cuba est le plus proche de la Guinée et pas seulement pour les livres d'**Alejo Carpentier** et la musique déchirante de l'**Orquesta Aragon**. Pour des raisons diplomatiques aussi. La Guinée fut le premier pays africain à ouvrir une ambassade à La Havane après la révolution castriste. Nombre de mes oncles et cousins ont poursuivi leurs études à La Havane, Santiago, Matanzas ou Camagüe. D'ailleurs, j'ai croisé des dizaines de compatriotes lors de mon séjour au pays de **José Martí**, de **José-Maria de Heredia** et de **Nicolás Guillén**. Vous pensez bien que, comme **Hemingway**, je n'ai jamais failli au rituel : mon daïquiri au *Floridita* et mon mojito à *La Bodeguita del Medio* mais toujours accompagné du *Partage des eaux* d'**Alejo Carpentier**, de *Paradiso* de **José Lima** ou de *Trois tristes tigres* de **Guillermo Cabrera Infante**. La musique, on n'a pas besoin de la choir là-bas. Elle est bonne même chez les derniers des croquenotes. Et puis, elle arrive sans prévenir, avec sa furie irrésistible et son tintamarre de cyclone. Pour la musique, pour la bouffe, pour le merengue, pour la salsa, pour la littérature surtout, je reviendrai en Amérique latine.

Tierno MONENEMBO *

Romancier guinéen. Grand prix littéraire d'Afrique noire/Prix Renaudot/ Prix Ahmadou Kourouma/ Prix Tropiques/Prix Erckmann-Chatrian. Auteur de *Pelourinho* et *Les coqs cubains chantent à minuit*





LES PHOTOS DE CE DOSSIER SONT EXTRAITS
DU LIVRE **LA VIDA REAL** :
[HTTPS://LAVIDAREAL.DREAMVOYAGER.FR](https://lavidareal.dreamvoyager.fr)

CON PAZ Y
AMOR TODO
SE PUEDE.

20 ANS DES

BELLES LATINAS

18-29
OCTOBRE
2021

L'ÉCRIVAIN
ET SON DOUBLE

LITTÉRATURES D'AMÉRIQUE LATINE

Olga BARRY

