

*Routes/Transferts culturels: Afriques, Amériques, Caraïbes. Relation d'un parcours transindividuel et disciplinaire*¹

Victorien Lavou Zoungbo, Professeur
Coordinateur principal du GRENAL-CRILAUP
CRESEM ; Université de Perpignan *via domitia*

Même un courant de l'Église catholique, au travers de la théologie de la libération, tente d'apporter sa pierre à la valorisation de l'africanité. La question noire est présentée comme un grand défi pour l'Église populaire qui admet que la « libération » des Noirs passe aussi par l'acceptation de leur identité avec, y compris, leurs syncrétismes religieux. Le 22 novembre 1981, on a pu voir à Recife, le diocèse de dom Helder Câmara, dans une *Messe des Quilombos* qui fit grand bruit et provoqua les foudres vaticanes, dom José Maria Pires, l'archevêque noir de Joao Pessoa, revêtu de parements africains, reconnaître dans son homélie les responsabilités écrasantes de l'Église dans l'esclavage des Noirs, rendre hommage à la culture africaine et célébrer le martyr de Zumbi.

Richard Marin, « L'identité brésilienne ou l'incertaine négritude », *Caravelle*, N. 62, 1988, p.149

Slave-plantation society transforms and ruptures the inherited African cultural forms. What of the inherited pattern is retained persists only through its accommodation to the conditions of slave society. The exact degree of African preservation is still in dispute; but most commentators quared about the "degree" to which Africanisms were retained within emergent socio-cultural forms of slave society, not about their absolute preservation. Thus the culture and the institutions of the slave population are rigidly differentiated from that of "master class"; and African "traces" enter into the structure of these institutions. These cannot, however, be called 'plural' in the strong sense, since their formative context is the adaptation to and emergence within the slave society context. These are the institutions, the culturally differentiated patterns of the dispossessed, the enslaved: they are not the institutions of a racially and culturally distinct segment. We might say that, though both white European Owners and overseers and black African field-hands derive from inherited, and distinct, cultures, the differentiation between the cultural institutions which arise within slave society itself. The adaptation and the "Creolization" of both cultures, European and African, is a prominent and persistent feature of these societies since slavery.

Stuart Hall, "Pluralism, race and class in Caribbean society", in *Race and class in post-colonial society*, Unesco, 1977, pp.161-162.

Les universités allemandes étant très demandeuses de crânes nègres, pour leurs études, on a trouvé un travail autre que la pose de rails pour les prisonnières de Shark Island et de de Swakopmund : une fois que l'on a pendu les hommes, à charge pour elles de les faire bouillir, d'en extraire les yeux, la langue et le cerveau, puis de racler la chair jusqu'à l'os, avec des tessons de bouteilles –celles que les soldats ont vidées la veille. La plupart du temps, ces crânes sont ceux de leurs proches, de leurs frères, de leurs fils, de leurs pères, de leurs cousins. Shark Island devient l'île des mortes vivantes. Des captives se jettent dans les flots glacés de l'Atlantique. Elles préfèrent finir dévorées par les requins plutôt que d'affronter le sort qui les attend entre les mains des gardiens, munis de leur terrible sjambok, avec lequel ils assomment à mort, avant ou après les avoir violées, cela dépend de leur humeur et de la quantité d'alcool absorbé.

Elise Fontenaille-N'Diaye, *blue book*, 2015, pp. 145-146.

Je voudrais tout d'abord vous remercier sincèrement d'être venu-e-s à cette « Palabre » (au sens africain du terme), à cette « conversation » vu qu'il s'agira d'échanger, de dialoguer avant tout. Je sais gré au Professeur Papa Samba Diop d'avoir permis et rendu possible ce moment et je remercie ma collègue, ici présente, Mme Marty, MCF à l'Université Charles de Gaulle, Lille III, membre très actif du GRENAL, latino et centre américaniste qui a bien voulu prendre part à cette Conférence/séminaire. Sa contribution, à partir de son expérience d'enseignante/chercheure ne pourra qu'enrichir nos échanges.

¹ Conférence prononcée le 2 mars 2015 dans le cadre des séminaires doctoraux consacrés aux « Transferts culturels », sur invitation du Professeur Papa Samba Diop, Université Paris XII, Créteil. Version revue et augmentée. Le titre est partiellement modifié.

Cela dit, ignorant tout des cadres conceptuels à partir desquels la question des « transferts culturels » est abordée/posée dans vos séminaires antérieurs, ou dans votre discipline, je voudrais tout de même vous inviter à revenir ensemble sur la vision hégémonique qu'on en a généralement et dont je crois percevoir la trace, mais je puis me tromper, chez Jean Baudrillard dans *Carnaval et Cannibale* (Herne, 2008). Voici ce qu'il écrit à la page 4, après quelques considérations liminaires destinées à justifier le bien fondé de sa démonstration :

... C'est cette double forme carnavalesque et cannibalique qu'on voit partout répercutée à l'échelle mondiale, avec l'exportation de nos valeurs morales (droits de l'homme, démocratie), de nos principes de rationalité économique, de croissance, de performance et de spectacle. Partout repris avec plus ou moins d'enthousiasme, mais dans une totale ambiguïté par tous ces peuples échappés à la bonne parole de l'universel, « sous-développés », donc terrain de mission et de conversion forcée à la modernité, mais bien plus encore qu'exploités et opprimés : tournés en dérision, transfigurés en caricatures des Blancs- comme ces singes qu'on montrait jadis dans les foires en costume d'amiral.

Laissons pour l'instant de côté provisoirement (nous pouvons y revenir lors de nos échanges si vous le souhaitez) la question relative aux rapports entre la « République », la « modernité », la démocratie, l'universel abstrait et la destruction historique (Empires et Colonies) de certains humains et des cultures dont ils sont porteurs, pour nous arrêter quelque peu sur ce qui sous-tend la proposition de Baudrillard.

Il s'agit de l'assomption ou, si vous voulez, la pétition de principe, selon laquelle il existerait un lien exclusif, consubstantiel et intrinsèque entre quelque chose (Esprit ou des « valeurs ») et un lieu-monde (l'Europe en l'occurrence) vécu ou représenté comme une clôture absolue. Cette chose, et ce n'est pas là un moindre paradoxe, malgré la clôture géographique qui le protégerait et soutiendrait, aurait, par ailleurs, naturellement vocation, quel qu'en soit le biais qu'il prend, à se diffuser dans le reste du « Tout-monde » (E. Glissant), générant ainsi fatalement des travestissements, des singeries, des cultures composites aussi variées que regrettables ou déplorables.

Prenons un exemple pour tenter de dévoiler le sous-texte idéologique au fondement d'une telle représentation savante des « transferts culturels ». Ainsi, les « langues » française, espagnole, anglaise imaginées ayant concouru à la décloison violente du monde durant la modernité impériale et coloniale (XV-XIX^{ème} siècles), auraient fait naître, dans « l'ailleurs » lointain, des dialectes, un « foforifonaspas », des kreyol/pidjin english et autres avatars linguistiques dont l'existence et la consolidation contemporaines menacerait, en retour, non seulement la priméité mais aussi la « pureté » et la souveraineté de ces langues européennes ci-dessus citées.

Les structures politico-culturelles telles que le *Commonwealth*, la Francophonie ou la *Hispanidad*, loin de constituer, selon celles et ceux qui les promeuvent, soutiennent et défendent, des joints ou des points de suture « salvateurs », ne feraient alors qu'aggraver et légitimer la dégradation (redoutée) ou l'altération (*idem*) dont il est question dans le passage de Baudrillard que nous avons lu. En conséquence de quoi, le « *bilanguaging* » (Walter Mignolo) si caractéristique des poétiques culturelles post-impériales et postcoloniales serait alors logiquement, si l'on s'en tient à ce qu'avance Baudrillard, perçu comme impropre, imprésentable.

Il est malheureusement un fait établi que la position qu'il défend, avec le brio qu'on lui re/connait, est assez répandue, aussi bien dans les discours populaires que dans certaines ruminations pseudo-savantes dès lors qu'il est question de « transferts culturels ». Il me semble qu'il n'est pas sans danger d'apporter un quelconque suffrage à une telle perception, à un tel « imaginaire des langues » (E. Glissant), pour nous en tenir à l'exemple évoqué.

De mon point de vue, en matière de « transferts culturels », si c'est transferts, il n'est pas plus de « génération spontanée » (culturelle, politique, économique, spirituelle, etc.) immanente à un lieu-monde qu'il n'y a de « géographie de l'Esprit » littéralement et indéfectiblement homogène à ce même lieu. Ainsi, convient-il toujours de s'attacher rigoureusement à dévoiler ce qui donne de la légitimité à cette thèse « diffusionniste », vu qu'il s'agit de cela au fond.

J'aurais pour ma part la faiblesse de penser qu'en ces matières de « transferts culturels » c'est, comme l'a dit justement L. S. Senghor en son temps, le rendez-vous du donner et du recevoir (simultanément) qui prévaut. Sans compter les « créolisations » exponentielles, souvent déroutantes, qui en résultent révélant par là même des digenèses contraires donc à l'idée même de l'existence d'un Référent unique et monolithique qui se verrait, le temps passant et les circonstances historiques étant, diffracté en ceci ou cela avatars ou altérations linguistiques, raciales, politiques, économiques, religieuses, etc.

Quoi qu'il en soit, il m'est d'avis que la « thèse diffusionniste » que soutient Baudrillard, et que l'on a aussi désigné et dénoncé, à juste titre, comme l'idéologie du « *west and the rest* » trouve ses limites lorsque l'on la rapporte à l'invention des Amériques/Caraïbes ; une « géographie différenciée » (F. Laplantine) dont l'avènement « moderne » violent, impliqua et produisit une « relation » (E. Glissant) simultanée entre plusieurs co-présences, entre différentes singularités ouvertes. Que celles-ci soient indiennes, africaines, asiatiques, européennes, etc.

Comment alors appréhender, au regard de cette histoire, et sans a priori politique, idéologique, ni dogmatisme, la problématique des « transferts culturels ». Vous conviendrez avec moi qu'il ne s'agit pas d'une mince affaire. Dans les échanges qui vont suivre, il m'importerait de savoir comment par exemple, cette lourde et passionnante question est abordée en comparatisme, ne serait-ce que d'un point de vue des « poétiques » littéraires.

En attendant, dans « l'hispanisme » français reparti entre « hispanistes », « ibéro-américanistes » et « hispano ou latino-américanistes », je me suis toujours senti, pour des raisons diverses et variées ne tenant pas qu'à mon option/formation disciplinaire, happé/intéressé par les Amériques/Caraïbes, en tant que formations historiques, raciales, socioculturelles politiques, religieuses et en tant qu'expériences vécues, imaginées très contradictoires.

J'en ai donc fait le sujet principal de mes recherches, de mes cours, de mes interventions, de mes inquiétudes critiques et éthiques. L'on peut se rendre compte de cela aisément, en parcourant mes différents travaux, les sujets sur lesquels ils portent mais aussi à travers l'existence du Groupe de Recherche et d'Etudes sur les Noir-e-s d'Amérique Latine (GRENAL) que j'ai fondé à l'Université de Perpignan en 1997/98 et que j'anime depuis lors.

Un groupe transdisciplinaire et international qui a aujourd'hui acquis une reconnaissance universitaire nationale et internationale incontestable. Quelques dizaines de thèses de doctorat portant sur différents sujets et différents pays des Amériques/Caraïbes, ont été préparées (ou sont actuellement en cours), sous ma direction ou en co-direction, dans le cadre du GRENAL-CRILAUP, à partir des présupposés théoriques et éthiques qu'il revendique, à partir de certaines de ses postulations critiques.

Ma relation aux Amériques/Caraïbes n'est cependant pas qu'universitaire ou livresque. J'ai en effet eu la chance d'y avoir préparé un Ph.D (Pittsburgh, PA, USA) tout comme je me suis rendu, des fois à plusieurs reprises, à différents endroits de ces « régions du monde » (Mexique, Brésil, Colombie, Costa Rica, Haïti, Martinique, Guadeloupe, Cuba, etc.) pour diverses raisons : recherche, participation à des congrès/colloques internationaux, animation de séminaires de réflexion, etc. Ai-je pour autant fait les Amériques/Caraïbes ? Assurément pas.

Outre ces séjours, j'essaie autant que faire se peut de maintenir un contact régulier avec des écrivaines et écrivains, des collègues universitaires, chercheur-e-s, activistes (un bien vilain et mot-tabou dans la « tradition universitaire en pays-France), des ami-e-s, vivant dans ces Amériques/Caraïbes. Des contacts qui, je ne vous apprends rien, se trouvent grandement facilités de nos jours par certains outils technologiques liés à l'internet.

Mes « contacts » ne sont cependant pas toutes et tous américains ou caribéens, disons de naissance. Il y en a qui, comme moi sont des Africains vivant leur errance enracinée dans les Amériques/Caraïbes tout y en exerçant dans des universités depuis des fois des lustres. Que ce soit aux Etats Unis, principalement, mais aussi en Colombie, au Canada, au Brésil, un pays qui accueille actuellement de plus en plus une immigration africaine pas forcément ni nécessairement lusophone. On tend d'ailleurs, à tort ou à raison, à considérer ce pays comme le troisième pays africain, hors continent, le plus densément peuplé de Noir-e-s, après le Nigéria et l'actuelle République Démocratique du Congo.

Nos échanges portent sur différents sujets liés à nos parcours de sujets transindividuels, à nos inquiétudes pédagogiques mais surtout de recherche. Ainsi, par exemple, il nous arrive d'épiloguer sur les logiques déroutantes de diasporisations transafricaines, intra africaines, intra américaines ou transaméricaines et les déplacements des « paysages » culturels et imaginaires que cela occasionne fatalement, notamment au niveau des « mutations » dans les productions littéraires et de leur réception par le champ de la critique autorisée; il nous arrive de réfléchir à la question des « *margin at center* » ou, pour le dire vite, ce sentiment d'être un « transfuge » perpétuel car, en règle générale, notre présence en tant qu'enseignants-chercheurs redistribue/interroge la grammaire (plébiscitée) des parcours de formation tout comme elle rompt avec un certain continuum de couleur et d'accent internalisés, aussi bien chez certain-e-s de nos collègues que parmi une partie importante de nos étudiant-e-s et du personnel administratif.

(Etre vécu-e ou se percevoir comme un-e transfuge c'est éprouver un sentiment diffus, lancinant, persistant et revenant toujours de ne pas être à sa place, à la « bonne » place. Un sentiment qui, s'il est vrai est commun à tous les « stigmatisés sociaux » (P. Bourdieu), est peut-être ici redoublé par ton étrangeté imputée, par ta provenance géographique, ethnique/raciale et sociale bien souvent onto-politiquement dévaluée et par tes « comportements » et « traits psychologiques », qui laissent souvent chocolat, quia, *estebekoue*, de sujet

postcolonial. Tout ou presque te renvoie à cette condition redoutable de « transfuge » car pouvant engendrer un emmêlé de dispositions fort contradictoires. Cela peut conjuguer, tout à la fois, un « Minstrel attitude » ou de l' « Oncle tomisme », un vouloir toujours faire plus (mais as-tu réellement droit au wait and see tant ta présence en ce haut lieu symbolique qu'est l'Université appert déjà comme une « effraction » à l'ordre naturel des choses, des exercices spirituels?) ou encore à la défection symbolique bicause no hay lugar, quoi que tu fasses. Etre « transfuge » c'est aussi développer, par la force des choses, une conscience épidermique face aux injustices qui hantent et structurent l'apparent « gracious leaving » ou libéralisme du monde universitaire dont finalement tu tires ta pitance et quelque position de légitimité culturelle, fût-elle mineure. Il sied mal en général de les nommer car tu donnerais alors l'impression de « cracher dans la soupe », d'avoir la susceptibilité à fleur de peau ou de nourrir une « africanite aiguë » (un impensé colonial saisissant !). La version usaméricaine de cette injonction au déni serait « *where you eat don't shit* »).

Revenons-y.

Peut-on alors exercer dans les universités du « Centre » ou des pays dits émergents sans être assujetti-e à cette condition de « transfuge » ? Peut-on parler les langues qui identifient puissamment nos « disciplines » sans perdre son « accent » surtout lorsque que l'on émane ou lorsqu'on est identifié à un « ailleurs » » géo-culturelle? J'aimerais savoir si l'on peut faire, par exemple, l'économie de tels questionnements dans votre discipline.

Pour ce qui me concerne, mon opinion est faite si vous voyez ce que je veux dire par là ! Je n'entrerai pas dans la question de l'économie politique, souvent déniée, du regard à l'aune de laquelle s'opère, chez nos pratiques, mais pas uniquement, une di/vision performative entre les enseignant-e-s/chercheur-e-s. Cette économie, il est vrai aussi, ne repose pas que sur une opposition entre « étrangers » et « nationaux », vu qu'il est nombre de collègues « nationaux »/ « Blancs-européens », si vous voulez, qui se sentent disqualifiés symboliquement et conséquemment pâtissent d'une « souffrance de position » parce que *l'homoacademicus* (P. Bourdieu) ne leur reconnaîtrait pas ce qui leur est dû...naturellement.

Aves mes collègues des Amériques/Caraïbes nous abordons souvent la question abyssale des « transferts culturels ». Sans rien vous cacher, je préférerais pour ma part, en lieu et place de « transferts », parler de « dé/routes » ou d' « allers/retours imaginaires culturels, onto-politiques » entre les Amériques/Caraïbes et les Afriques, notamment noires.

Ainsi, par exemple, il nous a toujours semblé insolite voire curieux de remarquer le privilège de représentation que le champ anthropologique cubain, depuis Fernando Ortiz, à tout le moins, accorde aux cultures identifiées comme Yoruba, c'est-à-dire finalement les cultures associées à ce qui, de nos jours, est désignée comme l'Afrique de l'Ouest. Ce « Yorubismo » hégémonique, très lié, au demeurant, à la Havane, délaisse ou tient pour quantité négligeable les cultures dites « bantou », reliées, en gros à l'Afrique centrale. A Santiago de Cuba, c'est tout l'inverse qui semble se produire dans la mesure où, en contrepoint (?), c'est le « bantouismo » qui y est prisé, notamment à travers les travaux anthropologiques de Romulo Lachatanere et de ses disciples. Un « bantouismo » historiquement renforcé par le fait qu'après le triomphe de la Révolution haïtienne en 1804 les «franceses » (autrement dit, les planteurs blancs, leurs familles ainsi « leur » main-d'œuvre servile noire) trouvèrent majoritairement refuge à Santiago de Cuba. La migration de certains de ces planteurs, et leurs familles, se poursuivra aux USA, à Miami et particulièrement en Louisiane, à l'époque encore, si je ne m'abuse, une colonie française. Isabel Allende, retrace partiellement ces péripéties dans *La isla bajo el mar* traduit en français sous le titre de *L'île*

sous la mer. Il est dorénavant établi que cette « enracine-errance » historique des « franceses » contribua à complexifier le « paysage culturel » de Santiago de Cuba.

De même, il nous paraît des fois insolite que les auteurs Afro-équatoriens, à l'instar du regretté Nelson Estupinan que j'ai eu la chance et l'insigne honneur de rencontrer à Grand Bassam (Côte d'Ivoire) il y a quelques décennies, aient fondé leur vision de l'Afrique noire profonde, « authentique » sur, par exemple, *Batouala, véritable roman nègre* de René Maran. Je me vois obligé de rappeler que le référent culturel de ce roman est moins l'Afrique centrale ou l'Afrique noire que « Bambari Ouaka », une province de l'Oubangui-Chari, actuellement République centrafricaine, pays qui m'a vu naître.

On pourrait manifester le même étonnement à propos de l'un des fondateurs de l'ethnologie haïtienne, Jean-Price Mars qui a basé, en partie, sa lecture des permanences actives des « tracées » culturelles noires africaines en Haïti sur les rapports, les témoignages des administrateurs ou mandataires coloniaux, de très grande diffusion et consommation parmi les « africanistes » de son époque. *Ainsi Parla l'oncle* est l'un des textes ethnographiques de référence de Jean-Price Mars dans lequel il examine justement les « transferts » entre les cultures de l'Afrique dite noire et cultures populaires haïtiennes (folklores, chants, danses, croyances, vodou, pharmacopées, port d'enfants, etc.).

De ces échanges, j'en suis venu à me rendre compte, bien qu'il y ait débat à ce propos, que Santa Ifigenia, très vénérée au Pérou ne procède pas de la Méditerranée, où de la Péninsule Ibérique, où, contrairement aux « faux disciplinaires » et folles croyances persistantes, vivaient, au moment la « découverte des Amériques », quelque 300 000 noir-e-s, esclavagisé-e-s ou affranchi-e-s (une histoire peu connue du grand public ou tout simplement refoulée), mais émane directement de l'Afrique noire.

Il nous arrive aussi d'évoquer longuement les expériences, souvent douloureuses, dramatiques et contradictoires des « retornados », connus aussi comme des « Agoudas », c'est-à-dire des noirs africains et africaines affranchis, libérés du joug de l'esclavisation transatlantique qui, au XIX^{ème} siècle, choisirent, ou y furent forcés, de regagner l'avant-pays Afrique, principalement l'Afrique de l'ouest actuelle. Ils/Elles portaient certainement la couleur assignée au « continent noir », mais il n'en demeure pas moins qu'ils/elles étaient aussi porteurs d'une onomastique créolisée, de pratiques culturelles et architecturales spécifiques liées à leur territorialisation forcée en Amériques/Caraïbes et qu'elles/ils étaient porteurs de mémoires blessées résultant d'un passé esclavagiste violent subi dans les plantations ou mines en Amériques/Caraïbes, etc.

Tout un ensemble donc de vécus et d'*habitus* (P. Bourdieu) qui, lors de ces « retours à l'avant pays natal » fonda et souda longtemps la « communauté Agouda » au point que l'endogamie y était instituée quasiment en véritable « table de loi ». En littérature et pour ce qui concerne le Dahomey (le Bénin actuel), vous trouverez un exemple de mise en récit de ce retour paradoxal des « Agoudas », des fois aussi dénommés « Brésiliens », dans le *Les fantômes du Brésil* de Couao-Zotti, un roman peu connu et étudié de ce que j'en sais en tous les cas.

On ne peut pas non plus perdre de vue non les exemples, à la fois emblématiques et dramatiques des « retornados » au Libéria, surtout, mais aussi en Sierra Léone et peut-être dans une moindre mesure, en Guinée Equatoriale, au Togo, à Sao Tome Principe et, à partir du XXème, en Ethiopie, etc.

En dehors de la topographie qu'ils/elles occupèrent, et occupent certainement encore, des activités commerciales auxquelles elles/ils s'adonnaient (dont parfois la traite négrière), de l'importance politique qu'ils/elles eurent (jusqu'aux indépendances africaines et voire après), des musées qui leur sont consacrés (très rares), des pratiques culturelles, linguistiques, festives, matrimoniales, funéraires, etc. et architecturales qu'on leur reconnaît, il doit certainement exister des récits populaires, des légendes mais aussi des productions littéraires écrites qui, à l'instar du titre mentionné précédemment, soient directement ou indirectement liées aux expériences vécues des « Agoudas », de leurs descendant-e-s, dans les autres pays énumérés. Je suis vraiment désireux de savoir ce qu'il en est exactement.

Enfin, last but not least, il est aussi question dans nos échanges de l'impact de la « négritude » et des luttes de libération de l'Afrique lusophone, dans les années 60, sur les « *civil rights* » à la brésilienne, notamment de par « *O teatro experimental negro* » dont l'une des figures fondamentales fut Abdias Nascimento, un nom qui, comme vous l'aurez certainement remarqué, est authentiquement noir africain. Trêve de badinage ou de mesquinerie. « *O teatro experimental negro* » est à la fois une performance artistique et politique qui n'a pas peu contribué, à partir des années soixante, à mettre à mal les élucubrations (au final de compte) d'un Gilberto Fryere sur la douce « luso-brésilianité » qui fascinèrent jusqu'aux esprits éclairés comme Fernand Braudel. *Casa grande e senzala*, traduit en français par *Maîtres et esclaves*, est l'un des écrits phares de Gilberto Freyre. A n'en pas douter, ce texte a grandement alimenté ce qui, bon an mal an, fut désigné comme la « démocratie raciale » brésilienne, avant d'être dénoncé, par la suite, comme un « mythe du paradis racial ». Le même Gilberto Freyre, soit dit en passant, défendait, au moment de la guerre anticoloniale de libération (années 60), la légitimité de l'empire colonial portugais en Afrique, en promouvant le « luso-tropicalisme » qu'il croyait devoir opposer à la « négritude » que lui, comme d'autres, ne percevaient que comme l'expression d'un « afroracisme » susceptible (d'où le danger qu'elle incarnerait et la « nécessité » de s'en prémunir faute de quoi, elle détournerait l' « Afrique portugaise » (l'Angola en particulier) et les mouvements politiques noirs brésiliens du droit chemin du « luso-tropicalisme » et de la « luso-brésilianité » donnés à voir comme vecteurs de cohésion raciale/sociale et de progrès.

Passons.

Il est permis d'espérer que le journaliste et écrivain angolais, José Eduardo Agualusa, de plus en plus populaire au Brésil (c'est là, à Mina Gerais, que je l'ai rencontré en 2013 lors de la présentation de son ouvrage *A nacao crioula*) qui accorde beaucoup d'importance à l'histoire politique dans ses écrits, consacre l'un de ses prochains romans à cette histoire de l'influence des luttes politiques de décolonisation de l'Afrique lusophone sur les mouvements politiques noirs brésiliens. Cela en effet reste encore de nos jours largement méconnue et occultée.

Avec quelques uns des collègues de ces Amériques/Caraïbes (en particulier le Professeur Alain Pascal Kaly qui exerce actuellement à la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro) nous élaborons actuellement un projet de recherche, transdisciplinaire et transnational, à double détente pour ainsi dire. En effet, il s'agirait, d'une part, de réexaminer les rapports possibles entre la participation des ex-combattants noirs aux guerres mondiales, impériales, aux guerres de décolonisation, aux guerres intra-américaines/caribéennes et les luttes pour l'accès global des populations afro-américaines et africaines à une citoyenneté pleine et entière. D'autre part, ce projet vise aussi à appréhender comment ces anciens combattants noirs, ainsi que leurs parcours, sont donnés à entendre, à voir et à lire dans différentes pratiques de représentation : cinémas, entretiens radiophoniques, arts/peintures, publicités, littératures, chansons, les programmes éducatifs et tout particulièrement dans les manuels scolaires.

En cinéma, il s'agit encore d'une question très peu abordée. On peut néanmoins citer *Camp de Tcharoye*, *Les Indigènes*, *Les tirailleurs d'ailleurs*, *Le dernier roi d'Ecosse*, *Glory*, parmi les exceptions significatives. Les littératures écrites africaines et transafricaines ont, quant à elles, été davantage sensibles à la problématique qui nous intéresse. A titre purement indicatif, nous citerons *Hosties noires* de Léopold Sédar Senghor un poème consacré aux « tirailleurs » figurant dans son *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, *Et Caetera*, un poème de Léon Gontran Damas, *Chambacu, coral de los negros* de Manuel Zapata Olivella, *Le vieux nègre et la médaille*, de Ferdinand Oyono, dans lequel le gouverneur blanc français vient décorer Méca, un père ayant perdu ses deux enfants sur le théâtre de la seconde GM ; *Home*, de Toni Morrison, *Le terroriste noir*, de Tierno Mounémbo, « *Alienacion* », un conte de Julio Ramon Ribyero, *Le Fils-récompense*, d'Anne Bragance, « *Sarzan* », une nouvelle qui figure dans *Les contes de Amadou Koumba* de Birago Diop, *Nadaime Oton y el Dios de Barro* de Quince Duncan Moodie, *Bibliques des derniers gestes* de Patrick Chamoiseau, etc.

Vu son importance, nous comptons mettre un accent particulier sur *La tragédie du roi Christophe* d'Aimé Césaire qui, toutes proportions gardées, montre justement comment, à l'instar de ce qui se passe en Afrique, les ex-combattants, les « libérateurs », les « émancipateurs » des Amériques/Caraïbes finirent par devenir, une fois les indépendances acquises, des dictateurs farouches et sanguinaires. La critique autorisée oublie souvent de rapprocher cette majuscule pièce de théâtre de ce que l'histoire littéraire désigne comme « novela de la dictadura » ou « novela del dictador » en Amérique (dite) latine. Cela est d'autant plus incompréhensible et curieux que, comme le Roi Henri Christophe, mis en scène dans cette pièce, toute une cohorte d'autres tristement célèbres dictateurs accédèrent au pouvoir en Amériques/Caraïbes et s'y éternisèrent. A ce propos, je renvoie à la mise en fiction de leur parcours et forfaitures dans des textes-clé comme *Facundo*, *Civilización y Barbarie...*, *Los ojos de los enterrados*, *El otoño del patriarca*; *La fiesta del chivo*, *El recurso del Método*, *Yo el supremo*, *L'oiseau schizophone*, respectivement de Domingo Faustino Sarmiento, Miguel Angel Asturias, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier, d'Augusto Roa Bastos et de Frankétienne.

Pour ce qui est des Afrique noires, on peut mentionner les exemples aussi pathétiques que tragi-comiques du maréchal Mobutu Sesse Seko Koukou Ngbendou Wa Zabanga du

Zaire, de l'Empereur, Sala Adim Ahmed Bokassa de Bobangui de Bérengo... de la République Centrafricaine, du Maréchal Idi Amin Dada de l'Ouganda, de l'ex révolutionnaire Robert Mugabe, patriarche perpétuel du Zimbabwe qui, tel le personnage du roman ci-dessus cité de Gabriel Garcia Marquez n'en finit jamais de mourir/régner et prépare déjà sa propre succession à travers la figure de sa femme ; la « *ley del alcoba* » dirait-on, pour paraphraser librement Gabo, à moins que cela ne relève de la sempiternelle alchimie du pouvoir entre les dictateurs et leurs épouses-premières dames ! Pour les Afriques, on peut encore faire mention de tant d'autres « patriarches-dictateurs » dont certains raffolent des noms (ou en sont ironiquement affublés) aussi kilométriques que la liste de leurs servilismes invétérés, des fois savamment déguisés en nationalismes, de leurs abominations et des assassinats qu'ils ont perpétrés ou commandités.

Je vous inviterais à (re)lire *Los poderes de la tempestad* de l'écrivain Équato-guinéen, Donato Ndongo Bydyogo qui vit en exil depuis des lustres en Espagne, à Murcia, car politiquement banni par le dictateur en exercice actuellement dans son pays. Ce roman qui s'attaque aux turpitudes et à la tragicomédie politique du grand timonier, *Meses Nquema Biyogo Negue Ndong Ya Esein Ya Nnam* (une onomastique aussi louangeuse qu'interminable tirée de *Nostalgia de un emigrante* de Inocencio Engom, lui aussi écrivain Equato-guinéen vivant en exil en Espagne, d'après l'indépendance de la Guinée Equatoriale (1968) me semble tout aussi apte à rendre compte du machiavélisme politique de son successeur actuel.

Pour mémoire, il convient de se souvenir que *La tragédie du roi Christophe*, fut pendant longtemps interdit de représentation dans nombre de pays d'Afrique noire. Et pour cause! Ces dictatures ont donné lieu à la *Saison de machette*, au *Murambi* et à *La moisson des crânes* ; elles ont institué durablement des *Vie/s et demie*, des *Etat/s honteux* en Afriques postcoloniales; elles instituèrent le chaos, la gabegie, l'impunité, l'affairisme en culture politique dont les populations africaines pâtiennent, dusse une partie de celles-ci se transformer, lors des crises politiques, en génocidaires de patente de tout poil. Elle voit en effet dans ces crises un moyen de sur/vie salutaire. Mais en réalité cette sur/vie s'avère aussi volatile que mesquine dans la mesure où, par un esprit de revanche quasiment institué, les génocidaires d'aujourd'hui sont potentiellement les prochaines victimes de demain ou du surlendemain. Pour elles rien qui n'assortissent réellement au bonheur des ogres réservé aux « gros » qui, comme l'histoire en atteste, finissent toujours par trouver refuge en-l'ailleurs Afriques ou Europes. Comment donc sortir durablement de cette grande nuit post coloniale?

Nos différents échanges, les travaux et les projets auxquels ils donnent lieu et /ou qui les confortent entrent en résonance avec les épistémès « subalternes » visant à interroger une certaine économie politique du regard qui persiste encore, malgré ce que l'on peut croire, tendant à appréhender exclusivement sinon prioritairement les Amériques/Caraïbes comme l'image inversée de l'Europe. Cela, par voie de conséquence, réduit les autres co-présences à être, au mieux, des avatars des cultures européennes transplantées dans les Amériques ou, au pis, des données purement quantitatives si ce n'est quelque chose d'inessentiel. Les co-présences indiennes, africaines, asiatiques firent pendant longtemps les frais d'une telle économie politique du regard.

C'est donc contre ce déni politique de contemporanéité (histoires et mémoires impériales/coloniales/esclavagistes et leurs conséquences protéiformes toujours vivaces) que

s'élèvent les mouvements politiques et culturels indiens, noirs, coolies et, d'un point de vue intellectuel et universitaire, le « *pensamiento decolonial latinoamericano* » ou encore la « *epistemologia do sul* » qu'appelle de ses vœux Boa Ventura de Souza. Le projet d'écriture théorique et critique du GRENAL s'inscrit donc, n'en déplaise aux réductionnismes malveillants dont il est bien souvent l'objet, dans ces luttes politiques et intellectuelles, sans pour autant qu'il y ait nécessairement une coupure franche entre les deux.

Cela dit, je dois à la vérité de souligner tout aussi fortement que la même démarcation politique et épistémologique contre hégémonique qui tente de mettre « *under erasure* » le fameux « *west and the rest* », en intégrant résolument dans l'appréhension des Amériques/Caraïbes les perspectives transatlantiques, asiatiques, pacifiques engage tout autant à une (re)lecture rigoureuse des allers/retours culturels et imaginaires entre Afriques/Amériques, tout comme les rapports souvent fort complexes entre les tenant lieu de Noir-e-s des Amériques et celles et ceux des Afriques.

D'un ou de l'autre côté de la rive, l'on devrait se garder d'être des *Chercheurs d'Afrique*, pour emprunter au titre du roman d'Henri Lopes. Il apparaît, à ce titre, significatif, même si cela paraît anodin, que dans le dernier roman de Tierno Monénembo, *Les coqs cubains chantent à minuit*, le personnage noir Palenque ne recherche pas ses origines en Afrique mais à Cuba. Je soutiendrai pour ma part donc que ce roman, en quelque sorte, interroge à sa façon le « *movement to Africa* » ou les pèlerinages visant à la recherche des « origines » en Afriques auxquels se sont adonnés et continuent de le faire (qui donc contesterait la légitimité de leur démarche ?) nombre d'Afro-Américain-e-s.

Soyons toutefois très clairs pour qu'il n'y ait ni équivoque ni malentendu. Tout comme le positionnement qui informe *Les pépites brésiliennes* de Jean-Yves Loude, j'ai pour habitude de dire que le signe-Afrique n'est jamais pas là dans les Amériques/Caraïbes. Que ce soit dans les sociétés marronnes, dans les rythmes, les musiques, les parlers, les religions, les cuisines, les onomastiques, les pratiques de résistance à l'asservissement, les démarcations raciales aussi exponentielles que confondantes ou dans les textualités populaires (*bouki, anansi, arana, compère lapin, mamiouatta*, etc.) ; ce signe est aussi inscrit dans les carnivals, les croyances populaires, dans « *el miedo al negro* » ou la peur invétérée de Noir-e, de l'« africanisation » (affectée souvent d'un sens péjoré) ou de l'« haïtisme » chez certains sujets individuels et collectifs et dans les imaginaires hégémoniques. D'où, par exemple, la politique officielle de blanchiment de leurs populations instituée (fin XIX^{ème}-début XX^{ème} siècles) par nombre des pays d'Amériques/Caraïbes. D'une violence onto-politique rare, celle-ci visait à favoriser l'immigration blanche européenne aux fins de la « purification » des Amériques/Caraïbes de la tare indienne, noire, asiatique, etc.

Les discours doxiques ainsi que les formations culturelles et littéraires américaines et caribéennes transcrivent et rejouent constamment ce que l'on peut considérer comme une véritable structure d'aliénation, directement liée à la production de la « différence raciale » lors de la modernité impériale et coloniale dans ces régions du monde. On en retrouve les traces, dans les entre mil et un exemples, dans *El ultimo rio* l'écrivain Equatorien Nelson Estupiñán. Dans ce roman, le personnage principal, José Antonio Pastrana, se montre affreusement tourmenté parce que « Noir ». Au point que, grâce à sa fortune, une fois devenu gouverneur d'Esmeraldas, province pourtant identifié à l'Afrique, au primitivisme des Noir-e-

s, il ne rêve que de croiser les (femelles) Noires avec cent Américains blancs afin d'« améliorer la race » et pouvoir ainsi enfin, croit-il mordicus, asseoir et garantir authentiquement le développement et la civilisation de la province.

Le *desiring whithness* dont souffre ce personnage, son *Africanite* aiguë, constamment tournée en dérision et donnée à entendre/percevoir, par l'instance narrative, comme aporétique, l'amène à repeindre son bureau tout en blanc, à promouvoir une politique anti-Noir de recrutement dans les métiers liés à l'extraction et au transport fluvial du bois et à ne jurer que par le mariage avec les femmes blanches ou *white-like*.

Il convient ici tout de même de se garder d'une lecture littérale et simpliste de cette mise en scène d'une identité introjectée qui viendrait accréditer les thèses relatives au supposé complexe d'infériorité congénital de Noir-e. Pour ma part je poserai la question des liens qu'il est possible de faire entre ce roman (les dispositions aliénantes de ce personnage) et certaines thèses que, par exemple, Frantz Fanon développe dans *Peau noire et masques blancs*. En tous les cas, c'est aussi indiscutablement un exemple littéraire de la permanence active de l'imaginaire racial dans les sociétés américaines postcoloniales et post-esclavagistes.

Après moult péripéties administratives et autres déboires amoureux, intimes, Pastrana réintègre donc son « badge de couleur » « naturel, c'est-à-dire noire, et redécouvre par là même les vertus (apparemment) salvifiques de l'africanité. D'où la fierté ostensible, no exempt de racisme anti-Blanc, qu'il manifestera dorénavant d'être un Noir majuscule à Esmeraldas. Un tel parcours de représentation identitaire repose la question redoutable des articulations sociales et onto-politiques entre race/ethnie/classe/région en Equateur, singulièrement, mais aussi dans les Amériques/Caraïbes post esclavagistes, postcoloniales et diasporiques.

(Au Brésil, après l'abolition de l'esclavage en 1888, entrèrent légalement dans le pays quelque 4 millions de Blancs en à peine plus de 30 ans. Cette même conjuration politique morbide s'est vérifiée à Cuba, où l'esclavage fut aboli en 1886. Il en a été de même de l'Argentine où le discours populaire accrédite l'idée que les Argentins descendent des bateaux...des migrants Italiens. D'autres pays mirent de même en place une politique d'immigration blanche, avec un succès tout relatif : Costa Rica, le Mexique, la République Dominicaine, etc. Il faut aussi rappeler que cette politique avait pour pendant la contention des « races inférieures » (Noirs et Asiatiques principalement), y compris celles qui étaient déjà présentes dans les Amériques/Caraïbes. Soit il leur était formellement interdit de migrer vers d'autres lieux des Amériques/Caraïbes, soit leurs espaces de déplacement étaient des fois strictement délimités. Le racisme est de ce point de vue onto-politiquement lié à la construction des Etats-Nations dans les Amériques/Caraïbes, et pas uniquement !).

L'Afrique n'est jamais pas là dans les Amériques/Caraïbes donc; les autres symptômes en sont les refoulements onto-politiques, le *calling at Africa* aussi obsédant que critique de la modernité coloniale occidentale, le « twoness » ou « double consciousness » (WEB Dubois), les lieux de mémoires historiques, le blanchiment de certains « émancipateurs » ou « pères fondateurs » des nations américaines/caribéennes, les chansons des pirates, les littératures nationales dites de « fondation », les diasporisations actuelles en provenance des Afriques, etc.

Faut-il, pour autant, comme nous le soulignons, perdre de vue les créolisations engendrées par l'invention violente des Amériques/Caraïbes qui, quoi que prétende et soutienne une certaine histoire-récit toute acquise à une représentation linéaire, chronologique et prosaïque de cet évènement, impliqua simultanément et conjointement Afriques, Europes,

Asies ? Les « Amériques noires », selon l'expression de Roger Bastide, ou encore la « Afro-América », ainsi que la conçoit la poète afro-cubaine Nancy Morejon, ne seraient-elles donc que des avatars d'une Afrique noire pure, monolithique et éternelle ?

Si l'on en reste à la revendication, naguère déjà en soi subversive, de la « Balada de los dos abuelos » du poète afro-Cubain Nicolas Guillén, autrement dit la revendication de la légitimité de la double ancestralité africaine et européenne comme fondatrice de la « cubanidad » ou de la « cubania », comment aborder donc la double ancestralité noire et indienne, noire et asiatique dans ces mêmes Amériques/Caraïbes (Trinidad Tobago, à la Guyana) ? Cette question, loin s'en faut, n'est pas mesquine. Comment arriver à faire en sorte que les « Black Indian » (USA, Canada), les « Garifunas », les « Miskitos », les « Zambo » soient considérés comme des populations légitimes des Amériques/Caraïbes ?

Raphael Confiant n'a pas écrit *Rue Cases nègres* mais *Cases à chine* et *Case à Syriens* ; Wilfredo Lam a inscrit dans son œuvre artistique (aujourd'hui très célébrée) sa différence noire africaine, notamment dans « La jungle », mais pas uniquement ; Severo Sarduy qui, comme tant d'autres banni-e-s de la Révolution cubaine, a vécu longtemps son exil à Paris, a écrit un roman considéré comme révolutionnaire intitulé *De donde son los cantantes*, une manière de célébrer et de rendre hommage à la double ancestralité africaine et asiatique à Cuba ; Camille Moutoussamy, Ernest Moutoussamy, V.S Naipaul, entre autres, rappellent dans leurs œuvres respectives la co-appartenance des coolies aux formations socioculturelles et raciales des Caraïbes (Guadeloupe, Trinidad Tobago), etc.

La surprise que bien de gens manifestent à la seule évocation ou mention de ces identités (abrégées), de ces pratiques de représentations méconnues ou méprisées prouve à l'envi que le « *west and the rest* » n'est pas davantage devenu un hapax qu'une tendance marquée, dans nos champs de recherche, à aborder les formations culturelles et raciales des Amériques/Caraïbes en termes de « blocs » ou de « stocks »: Blancs/Indiens ; Blancs/Noirs, dans la plupart des cas.

Cela dit, je ne perds pas de vue que les questionnements au sujet de la continuité historique et culturelle entre l'Afrique noire et l'Afro-Amérique, en témoigneraient l'affirmation de Stuart Hall citée en exergue, ne sont pas toujours moins sujets à caution. En effet, on a l'impression que lorsqu'il s'agit des autres co-appartenances américaines/caribéennes ces questionnements n'ont pas lieu ou apparaissent non fondés voire illégitimes. Dans ces cas là, le retour, physique ou imaginaire, à l'avant-pays semble ne poser aucun problème dans la mesure où, assure-t-on, il n'y eut point de cassure ontologique (la traite et de l'esclavage transatlantiques).

A mon sens, et malgré les croyances en ces « retours » assurés, ces questionnements sont tout aussi valables lorsque l'on se réfère aux co-présences et co-appartenances européennes et asiatiques dans les Amériques/Caraïbes. De ce point de vue, reposer la question des « continuités culturelles » ne confine pas à ratifier et à justifier un discours équivoque, toujours à l'horizon, y compris dans les cités savantes, au sujet des cultures africaines qui, au moment de la modernité impériale et coloniale ne seraient pas constituées suffisamment, hypothéquant ainsi à jamais toute idée de « retour assuré » à l'avant pays-Afrique.

Cette histoire de la « cassure ontologique » constitue, à n'en point douter, un point de contention critique dans le champ des études africaines, afro-américaines et autres. Point n'est besoin de le nier ou bien de s'en détourner parce que cela serait facteur de division et risquerait tout autant d'amenuiser les énergies, créant ainsi des conditions d'affaiblissement des combats en faveur de la « cause ».

Mes questionnements visent essentiellement à en appeler à la prudence, à la « pensée du tremblement » comme dirait E. Glissant lorsque d'Amérique/Caraïbes il s'agit dans nos disciplines respectives. Car, dans l'exemple auquel je m'intéresse ici en priorité, vouloir tout ramener à une origine unique et fixe peut contribuer à délégitimer les combats politiques et épistémologiques visant à la reconnaissance de la co-appartenance des tracées africaines aux Amériques/Caraïbes ; des tracées, qui au même titre que les autres sont au fondement actif de la pluri ancestralité et de la pluri culturalité de ces régions du monde.

C'est pourtant là une réalité historique incontestable que les récits pédagogiques nationaux (Homi Bhabha), les pratiques de représentation hégémoniques et plébiscitées (cinémas, littératures, programmes de recherche et d'enseignements officiels institués, constitutions nationales, publicités, emblèmes nationaux, manuels scolaires, etc.) tout autant que les pratiques de représentation politique et les imaginaires collectifs s'acharnent encore et toujours à nier, à délégitimer ou à réduire à quelque chose d'insignifiant voire d'avilissant.

Quelqu'un de savant dont j'ignore le nom a posé, en anglais, la complexité des dé/rapports Amériques/Caraïbes/Afrique dans les termes que je vous livre ici : « *changing the same or cut and mixt* » ? J'ai pu personnellement mesurer la pertinence d'un tel questionnement lorsque je préparai mon Ph D à l'université de Pittsburgh où je n'étais, en tant que *Teaching Fellowship* (Equivalent d'ATER en pays-France) ni forcément ni « naturellement » adopté par mes rares étudiant-e-s afro-américain-e-s parce que nous partagerions des « affects » un même destin historique ou encore une « ancestralité » commune. Loin de toute considération liée à la conscience de couleur/race, j'apparaissais peut-être, à leurs yeux, que le plus mauvais de leurs enseignants de l'époque.

Dans les autres pays des Amériques/Caraïbes, il m'est arrivé, comme à tant d'autres, Africain-e-s ou Afro-Américain-e-s d'être imaginativement renvoyé-e-s à l'Afrique, pour le meilleur mais souvent pour le pire, ou alors vers des pays ou des régions, des fois même des quartiers (Black Belt) américains/caribéens considérés comme typiquement noirs ou africains vu que les deux choses, pour beaucoup, apparaissent encore intrinsèquement et indéfectiblement liées : Belize, Haïti, Brésil, Bahamas, La Guadeloupe, La Jamaïque, Puerto Limon, Harlem historique, Esmeraldas, Cité-Soleil, Santiago de Cuba, Habana vieja, Bluefields, Costa Chica, Salvador do Bahia, Barlovento, Cali, Cartagena de Indias, Chambacu, etc.

En même temps, comment ne pas se rendre à l'évidence qu'en Afrique, je suis aussi, comme il est arrivé à tant d'autres, tour à tour perçu comme Tchadien, Casamançais, Camerounais, Congolais, Béninois, Congolais, etc. Se pose alors la question des effets onto-politiques induits par « ressemblances », des « airs de famille » ethniques/raciaux dans l'imaginaire des sujets collectifs.

Ainsi, par delà les discours convenus, rarement interrogés, au sujet de l'indéfectible « *brotherhood africain* », surtout en diasporas, comment ne pas s'apercevoir que la co-appartenance des Africain-e-s noir-e-s n'est absolument pas acquise dans les pays du Maghreb et en Mauritanie qui semble jouer le rôle de frontière entre une « Afrique blanche » et les « *kaffir* » de l' « Afrique noire ». Une perception imaginaire et politique qui ignore volontairement que les Harratines ou les Mauritaniens noirs (toujours confondus avec les Sénégalais) sont majoritaires en ce pays et que tout ne se résume pas, en tout temps et tous lieux, à être ou ne pas être « Noir-e » dans cette Afrique dite « noire » ?

Tirer un quelconque enseignement de ces expériences de « décentrement » ou « refoulement » ethnique et racial (qu'on observe aussi en littératures américaines et caribéennes et africaines : *Ni ni la mulâtresse du Sénégal* ; *Une histoire de peau* ; *Blanche la couleur de ma peau noire* ; *Passer la ligne* ; *La isla bajo el mar* ; *Amazona*, etc.) pour ainsi vite argumenter d'ignorance, de « *mental slavery* », d'aliénation, d'acculturation négative, de « *endocrismo* », finalement des toujours « Mêmes » ou « Huns », par rapport à des idéologies raciales ou ethno-culturelles projetées, n'avance pas à grand-chose à mon avis.

Si d'aventure l'on prenait à (re)lire les témoignages à propos de leurs expériences africaines, on se rendrait compte que les Américain-e-s et Caribéen-n-e-s noir-e-s qui firent le choix du « pèlerinage » en Afrique noire ou qui choisirent d'y vivre, même temporairement, surtout après les indépendances n'ont pas forcément été accueilli-e-s à bras ouverts, comme des « filles et fils » revenant à l'avant-pays natal. Il est tout aussi bien permis de se demander combien d'entre elles/eux ont fait, lors de ces *journeying* ou *rerooting* en l'avant-pays Afrique, l'amère expérience d'être considéré-e-s comme des « *toubab* » parce que ne portant pas exactement le « badge de couleur » authentiquement noir africain ? Le « on », savant ou doxologique, ne leur a-t-il pas des fois reproché d'avoir une perception erronée, idéalisée ou purement instrumentale de l'Afrique (noire) dont elles/ils se réclament ?

Faut-il continuer à se complaire dans des histoires enchanteresses au nom de la défense de la « raza » ou de la « cause » ? Le « *twoness* » ou le « *double consciousness* » à la Dubois n'indique-t-il pas clairement que les Afro-descendant-e-s sont aussi partie de ce « *west* » ? En parlant du « *pain of being Black in America* », il me semble justement que Toni Morrison dénonce fort justement la persistance du déni, actif et généralisé, de l'appartenance légitime des Noir-e-s aux Amériques.

Pourquoi donc s'obstiner à ne pas vouloir l'entendre cela et continuer constamment à réduire ce que d'aucuns nomment complaisamment le « problème noir » en Amériques/Caraïbes, à une perte de l'identité raciale et culturelle noires africaines ? Quelle serait alors exactement cette identité là si jamais le « on » arrivait à en définir les contours ? Les postures afro-centristes dans Amériques/Caraïbes et en Afrique ne contribuent-elles pas, en creux ou en relief, à légitimer ce « procès » lorsqu'elles prétendent, à raison ou à tort, à l'existence d'une Afrique noire « pure », monolithique et voire même éternelle ? Quelle serait la part des parenthèses de sang, autrement dit, les conséquences des brutalités et transformations profondes engendrées par la traite, l'esclavisation (endogènes et exogènes) et les colonisations (arabo-musulmanes et occidentalo-chrétiennes) dans cette Afrique imaginée-là ? *The idea of Africa* ou ce que j'ai pu désigner comme la « *querella del referente Africa* »,

n'a décidément pas fini de confondre les in (consciences) collectives du « Tout-Monde » (E. Glissant).

Par ailleurs, ces « revenant-e-s », l'exemple des premiers panafricanistes (XIX^{ème} surtout) est à ce titre des fois significatif, ont des fois été hallucinés et saisis par ce qu'ils percevaient comme l'« étrangeté » et l'arriération des langues et des coutumes noires africaines. Doit-on là aussi parler d'ignorance, d'aliénation, de Gobinisme (Gobineau) inversé ? Faut-il alléguer je ne sais qu'elle autre pathologie pour expliquer/justifier ces dé/rapports entre Afriques, Amériques et Caraïbes ?

Cornel West a vu juste lorsqu'il mit l'accent avec une rare pertinence, sa marque de fabrique il faut bien le reconnaître, sur le fait que *Race matters*. J'y souscris aussi tout en ajoutant que cette affaire ne joue cependant pas qu'entre les « blocs raciaux », supposément bien identifiés, irréductibles les uns aux autres, insolubles les uns dans les autres (sauf à être également porteurs des mêmes gènes d'infériorité, des mêmes tares) que le « on » s'attache constamment à reconnaître. Je n'évoquerai donc que *muy en passant* la détestation viscérale entre un Marcus Garvey et un WEB Dubois qui, tous les deux, accordaient pourtant une importance singulière à l'avant-pays Afrique dans leurs luttes politiques et réflexions. Le second (comme la cohorte d'autres « mulâtres blancs » ou de « Noirs mal blanchis ») apparaissait au premier trop Blanc, ou pas assez Noir, pour prétendre parler en représentation des Noir-e-s et vouloir leur avancement dans la société usaméricaine ; le second apparaissait au premier trop frustré et surtout illuminé dans sa prétention à ramener tous les Noir-e-s des Amériques/Caraïbes à l'avant-pays Afrique tout en aspirant à devenir leur président universel.

Lors de l'« *Affirmative Action* » (une véritable rupture politique et un réveil des léthargies, des indifférences, dans un contexte international en pleine transformation politique ; il demeure encore hélas à ce jour *many rivers* et autres ponts Montgomery à traverser cependant), Stokely Carmichael, une figure de proue du « nationalisme noir », était, quant à lui, considéré comme le « premier ministre noir africain ». Pour lui, comme pour tant d'autres, la reconquête de la personnalité de base authentique africaine par les Noir-e-s était absolument indispensable car elle aura signé la fin du complexe d'infériorité raciale et culturelle dont souffrirait une grande partie des populations noires des Amériques/Caraïbes. La revendication et la conquête d'une citoyenneté pleine et active par les Noir-e-s ne sauraient faire l'économie de cet objectif fondamental et primordial.

Je ne m'appesantirai pas davantage sur le rejet ou le questionnement acerbe de la « négritude » ou du courant nativiste noir africain (rédhibitoires ?) par René Depestre, Wole Soyinka, Stanislas Adotevi, ou Anthony Appiah et leur « bonjour et adieu la négritude » (article), le « tigre que proclame pas sa tigritude il bondit » (un slogan ravageur) ou encore *Négritude et négrologues*, et *In my father house*, deux textes qui firent grand bruit lors de leur parution.

Il n'est pas non plus absolument certain que les rencontres dans les années 30-50, à Paris ou Londres, selon toute vraisemblance heureuses, en tous les cas incontestablement libératrices et subversives, entre les Afriques, les Amériques, les Caraïbes, à travers le « who's who » Afro-Américain et Africain constitué des personnalités comme Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Léon Gontron Damas, Wilfredo Lam, Jorge Amado,

Guy Tirolien, Langston Hugues, Josephine Baker, Chester Himes, Richard Wright, Georges Padmore, LCR James, Mac Kay, Kwame Kurumah et tant d'autres (y compris dans le monde de la musique, de la boxe, etc.) aient été de même nature ou aient eu la portée politique et imaginaire que celles qui mettront relation, à travers le BUMIDOM, les Antillais noirs et les travailleurs migrants d'Afrique noire, après la seconde guerre mondiale. Dans les deux cas, passer du statut politique rêvé de « Français » à la catégorie onto-politique dégradante de noir/Nègre, même si les Antillais noirs (dans leur grande majorité, sauf les administrateurs coloniaux), au contraire des immigrants noirs, n'ont pas été amorcés par la séparation coloniale des populations noires africaines en « Français », « évolués », « Indigènes » (la majorité).

Sans naïveté ni occlusions d'yeux, pour reprendre une expression d'Aimé Césaire, *La rive gauche* n'est assurément pas Barbès ni le 9-3. Frantz Fanon mais aussi James Baldwin ont écrit sur ces dé/rapports entre Africains et Antillais, entre Afro-Américains et Africains lors de ces années là, voire même avant pour ce qui est de Frantz Fanon. On retrouvera facilement les traces de ce *Black Bazar* sur internet, chez Présence Africaine ou dans les bibliothèques dignes de ce nom. Les analyses critiques qu'ils proposent de ces « rencontres » ne me semblent pas entièrement dépassées.

Par ailleurs, à en juger par certains écrits de Louis Harris, on s'aperçoit qu'en pays-France la catégorie de Noir et le label Black ne sont pas nécessairement équivalents ni interchangeables. Tous les deux ne préservent pas davantage de la « ligne de couleur » qu'ils ne déjouent véritablement ou aident à percer « *o segredo do cor* » ou encore l'alchimie du « *segredo da boa apariencia* ».

Toutes ces relations, je vous le concède, sont partiales et partielles ; vous pouvez ainsi légitimement me reprocher de souscrire au grand camouflage, ne serait-ce qu'au regard du *Nègre je suis, Nègre je resterai* du Nègre fondamental Aimé Césaire ou encore du « retour » définitif à l'avant pays-Afrique (Ghana) de WEB Dubois. La ville de Dakar n'est-elle pas par ailleurs encore de nos jours la ville où l'on célèbre et danse le plus le Reggae, en dehors de la Jamaïque ? Il convient de ne pas l'oublier, car l'on s'égare des fois à ce propos, qu'Aimé Césaire, comme tant d'autres noirs américains/caribéens, a bel et bien mis les pieds au Sénégal, pays longtemps dirigé par son « frère » (volcan ?), Léopold Sédar Senghor.

Cassius Clay, devenu Mohamed Ali, après sa conversion au *Black Muslim*, n'a-t-il pas terrassé George Foreman à Kinshasa dans les années 70 ? Malgré quelques films et chansons dédiés/consacrés à ce combat titanesque, il me semble difficile aujourd'hui de rendre compte de l'ampleur ainsi que de la portée d'un tel événement, au demeurant plutôt radiodiffusé, dans toutes les Afriques et au-delà. Plus qu'un sport, la pratique de la boxe, celle incarnée en son temps par Mohamed Ali, a contribué puissamment au « *Say it loud : Black is beautiful* », au *self confidence* parmi Afro-Américain-e-s.

Que dire alors du Nigéria qui a offert, dans les années 70, l'asile politique au même Abdias Nascimento et a reçu un temps la visite du Roi de la Soul, James Brown, venu à la rencontre de l'Afrobeat incarné puissamment par Fellah père, un personnage haut en couleurs ! A travers sa musique il donna ses lettres de noblesse au pidgin English. On pourrait dire, en ne cédant pas au démon analogique, que le succès du groupe Kassav, à travers le

succès de la musique qu'il pratiquait, son exposition médiatique (années 1980-90 surtout) n'a pas moins contribué au renforcement de la légitimité du créole/Kreyol à Panam et bien au-delà. Est-ce là faire une apologie irraisonnée de deux langues « mal finies » tout en omettant de prendre en compte les débats, toujours persistant, au sujet de leur portée ou assise politique, culturelle et économique ?

On constatera néanmoins que ces deux langues, pour être largement parlées n'étaient pas moins réprimées, méprisées, disqualifiées par des politiques linguistiques normatives et contraignantes héritées de la Colonie. Tout porterait à croire qu'elles ne sont plus dorénavant confinées à l'espace domestique, réservées aux insultes, expulsées du « temps monumental » (P. Ricœur) ; elles ne sont pas davantage perçues par les sujets qui les parlent et pratiquent comme des « réminiscences » d'un primitivisme linguistique qui, en toute rigoureuse, seraient rédhitoires aux temps modernes.

Que dire du retentissement dans le Black Atlantic, mais pas uniquement, qu'occasionnèrent le refus et le rejet par Rosa Park du privilège politique (injuste et violant les droits humains primaires) octroyé aux populations blanches d'être assises à l'avant dans les transports publics (bus en son cas), le lynchage systématisé et son charroi de « *strange fruit* », l'incarcération arbitraire d'une Angela Davis, la condamnation de Nelson Mandela au Bagne, les assassinats des activistes politiques noirs comme Malcom X, Martin Luther King, Patrice Lumumba et tant d'autres ?

L'émoi et l'indignation, dans les Amériques/Caraïbes, ne furent pas moins violents lorsque LCR James, activiste, philosophe, penseur du nationalisme noir et auteur de l'ouvrage-clé *Les Jacobins noirs*, fut renvoyé de l'université *West Indies* de la Jamaïque où il était en poste, pour subversion. Bob Marley n'a-t-il pas célébré l'indépendance de la Zimbabwe (ancienne Rhodésie) par un tube interafricain et transafricain intitulé « Africa Unite » ?

D'aucuns doivent être entraînés de penser que je me livre là, et qui plus est à peu de frais, à une « herméneutique de collection », à un ressassement ou encore que je me fais versatile et lyrique. Toutes choses ne seyant guère au discours de méthode qu'on est en droit d'attendre d'un Professeur des Universités de son Etat (même sans plume ni haut de chausse ?). Je redeviens donc sérieux en reprenant le fil de mon raisonnement que j'espère, logique et argumenté comme il sied.

Ainsi donc, autant ce que l'on pourrait qualifier de « *global circuit of Blackness* » (Jean Muteba Rahier *et al*), à saisir en contextes multiples et contradictoires, les littératures, les luttes, les abattements, les découragements, les conquêtes toujours provisoires et autres pratiques de résistance et d'affirmation de la légitimité nègre ainsi que celle de la co-appartenance des tracées africaines dans les Amériques/Caraïbes qu'il a généré ne doit pas être négligé ni être occulté par un certain ordre du discours, autant il ne devrait pas être appréhendé de manière simpliste et paresseuse, à partir des postulats, de fausses évidences ou « effets de réel » qui, me semble-t-il, font davantage écran qu'ils ne permettent réellement de donner à penser, de questionner les lots communs discursifs et certaines postures enchanteresses persistantes.

En guise de préface à la clôture de cette intervention, permettez-moi de citer deux auteures noires américaines qui confrontent, chacune à sa manière, la complexité des rapports entre Afriques, Amériques/Caraïbes. Il s'agit de Maya Angelou, *Un billet pour l'Afrique* et de Maryse Condé, non pas *Ségou* mais *La vie sans fard*.

Ainsi, de toutes ces expériences (échanges, enseignements, recherche, etc.), non closes bien entendu, relatées ici je puis donc mesurer, bien modestement, combien ces « *Indias occidentales* », ces « *West Indies* », ces « Indes Occidentales », ces « *Antillas* » ou, selon les mots de Guy Tirolien « ces banlieues minables des Edens maudits qu'un rien ferait basculer vers le bonheur », advenus depuis en Amériques/Caraïbes, constituent, à plus d'un titre, un véritable défi historiographique, politique et critique pour quiconque tente de les appréhender (pas « maîtriser ») rigoureusement.

« Nous » (la question de son contenu et pourtant restera ouverte) en faisons constamment l'expérience dans les discours ordinaires (qui ne le sont que de nom), dans nos liturgies pédagogiques, dans nos recherches, dans nos séminaires. C'est ainsi que, par exemple, l'on se retrouve des fois, inconsciemment ou non, à être des exotes ou des rapsodes euphoriques ou blasé-e-s, des Amériques/Caraïbes, que l'on se surprend des fois à redistribuer à leurs propos des représentations topiques, des nominalismes enchantés, des lectures balisées qui constituent encore malheureusement un lot commun imaginaire et discursif largement partagé dans nos disciplines. Sans évoquer les choses que nous ne savons pas de ces Amériques/Caraïbes ou des choses dont ne voulons rien savoir (le redoutable « *unknowing privilege* »).

Des évitements et des conformismes qui (re) posent la question du dicible et du représentable, du présentable mais aussi de l'irreprésentable dans le « référent » Amériques/Caraïbes) y compris dans nos disciplines respectives. Je pose les questions suivantes. Peut-on, lorsque l'on est perçu-e comme « transfuge », énoncer, dans les départements d'espagnol et en littérature comparée en pays-France, sans être confronté au « *Speak white* », au « *hablar en cristiano* » au « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement »? Qu'est-ce qui se retrouve constamment assailli dans nos disciplines respectives et leur orientation hégémonique?

Je veux dire par là que l'*homo Academicus* (P. Bourdieu) travaille, d'un côté, à renforcer des conformismes/conformités et à plébisciter tel ou tel autre « objet » (auteurs, « traditions » littéraires, problématiques, « méthodes », références critiques, épistémès, etc.) à étudier/pratiquer en priorité ou à éviter absolument et, de l'autre, il conduit à établir des appariements douteux (comme cette centralité conférée à la langue espagnole, de España, dans l'hispanisme en pays-France ou encore la tendance persistante lire ou appréhender les Caraïbes à partir des prismes des autres Amériques alors que, de mon point de vue, les premiers excèdent les seconds dussent-ils avoir subi l'effroyable commotion impériale, coloniale et esclavagiste).

Quelquefois, les effets disciplinaires instaurent et légitiment des frontières tranchées et tranchantes entre les formations sociales et culturelles des Amériques/Caraïbes. Il en est ainsi, par exemple, de ce « frontière » ou de la di/vision imaginée et productive entre l'Amérique (dite) latine et celle (dite) anglo-saxonne. Deux « blocs » qui seraient parfaitement délimités

non seulement géographiquement mais aussi onto-politiquement, racialement et culturellement.

J'ai pour habitude de dire à mes collègues et aux étudiant-e-s, qui veulent bien m'entendre, ou me prêtent quelque crédit symbolique, qu'il y a de l' « anglo » dans le « latino », et versa. De quoi donc interroger sans complaisance aucune cette coupure imaginée et performative. Je leur rappelle constamment aussi que cette polarisation par trop catégorique, dont la genèse onto-politique remonte au moins au XIX^{ème} siècle, élude et déplace les co-présences indiennes, africaines et asiatiques tout comme elle occulte les « hybridization » (Homi K. Bhabha), les imbrications multiples entre ces deux « blocs », et en leur sein.

Par anticipation sur nos échanges, on pourrait ensemble se poser la question de savoir ce que réinstalle ou déplace la catégorie désormais usitée (y compris dans certaines librairies) de « littératures francophones ». En attendant, il me semble qu'en réitérant constamment (et des fois naïvement ou instinctivement) la coupure onto-politique entre les « deux Amériques » (quid du Canada ?) on ne se donne pas les moyens de comprendre pourquoi le sport roi à Cuba (l'une des dernières colonies de l'Espagne impériale, coloniale et esclavagiste) n'est pas le football mais le baseball (pourtant identifié au puissant voisin du Nord). De la même façon, comment expliquer qu'un poète comme Walt Whitman ou encore des écrivains comme William Faulkner, Edgar Allan Poe, Toni Morrison et tant d'autres soient célébrés, revendiqués dans les Amériques dites latines ? Que dire de la fascination bien réelle que les USA exercent encore et toujours sur une large partie des populations latino-américaines, leurs élites y compris. Combien de « latinos »-gens de bien, ou ceux et celles peuvent en assurer les frais, souvent très élevés, envoient leurs progénitures étudier dans les écoles et universités usaméricaines installées dans les Amériques dites latines, faute ou par crainte de les envoyer directement chez le « puissant voisin du Nord » ? Comment comprendre cette coupure au regard des diasporisations de plus en plus marquées dont il a été question dans cette communication ? Que veut dire « latino » ou « lo latino » dans les Amériques/Caraïbes en ces temps globalisés, même au XIX^{ème} siècle où leur « pertinence » semblait aller de soi ?

Comment rendre compte des productions littéraires actuelles des écrivain-e-s comme Sergio Troncoso, Juniot Diaz, Julia Alvarez, Edmundo Paz Sodan, Mayra Santos Febres, Patricia Engel, et tant d'autres, pas forcément reconnus comme celles et ceux que je viens de citer qui, tout en ne reniant pas totalement leurs « langues maternelles », leurs appartenances nationales ou régionales choisissent d'écrire en anglais (uniquement ou pas) ou dans un espagnol disons créolisé, choisissent de vivre et d'écrire dans un entre deux ? Même si, bien entendu, tout cela n'est absolument pas en soi une « nouveauté », il ne remet pas moins en question une certaine perception de la « littérature latino-américaine » encore hégémonique dans les pratiques d'enseignement (surtout) mais aussi de recherche dans l'hispanisme en pays-France.

Quoi qu'il en soit, il me semble, ainsi qu'à d'autres, tout à fait clair que la critique spécialisée ne pourra désormais plus faire l'économie d'une réflexion appropriée au sujet des « sites » ou « *location* » des littératures latino-américaines et caribéennes. *Idem* au demeurant pour ce qui est des littératures africaines. Au fond, dans le sillage de la seconde globalisation, les immigrances, les exils linguistiques (des fois volontaires), obligent à revenir sur la genèse

politique de la « délimitation » de ces littératures, de leurs référents/différents, des sujets habilités à les produire/évaluer, de leurs liens à lieux géographiques qui depuis fort longtemps les identifient de manière quasi automatique voire même « naturelle », du rôle qu'elles doivent ou non jouer, des langues dans lesquelles elles s'énoncent ou doivent se dire, etc.

Je ne vais cependant pas revenir sur le débat (éculé ?) relatif aux langues d'expression qui conviendraient le mieux aux littératures africaines, américaines et caribéennes. Un auteur comme V S Naipaul ne s'embarrasse pas d'une telle question car tout Trinaldien qu'il est de naissance et d'appartenance partielle, il se considère avant tout comme un écrivain de langue anglaise. Les écrivains équato-guinéens Donato Ndongo Bydyogo, Justo Bolekia Boleka, Guillermina Mekuy, Siale Diagane, César Mba, et d'autres, sont loin de penser que le fait d'écrire en espagnol, et non en Fan ou en Bubi, amenuisent forcément leurs capacités expressives. La position d'un Chinua Achebe est plus médiane lui qui en écrivant en anglais, d'après lui, pour des raisons historiques et pratiques, ne condamne pas pour autant forcément la possibilité d'écrire en Ibo ou en Kikuyu. Point n'est donc besoin pour lui d'en appeler à un *decolonizing the mind* comme le voulait NGugi Wa Thiongo. Par ailleurs, faut-il absolument écrire en Kreyol, en Mekatelyu, en pidgin English ou encore, comme le suggérait naguère Jacques Roumain, apprendre aux tams-tams, à parler l'internationale ? Je referme cette parenthèse et vous laisse à vos avis et gouvernes respectifs.

Les logiques disciplinaires hégémoniques tendent à ne laisser aucune marge, dans les enseignements surtout, aux joints, à l'interstitiel, au *nepantla*, au *in-between* qui n'est ni absolument ni littéralement un avatar de ce à quoi on les arraisonne ou renvoie (les « origines ataviques ») mais bien souvent un tiers analyseur, en plus d'être *something more*, un hors champ, un hors cadre que nous ne savons pas encore nommer. Un peu à l'image du « *si te vi no me acuerdo* » qui pour être un nom-sceau ou un sceau-nom, ne ruine pas moins la (fausse) légitimité et transcendance des taxonomies raciales coloniales figées dans ce que j'appelle « retable d'altérités » mais que le lot commun discursif désigne sous le nom de « tableau de castes ».

Cet *in-between* ne joue pas que dans les Amériques/Caraïbes, il est aussi à prendre en compte, par exemple, dans les diasporisations intra africaines, passées et actuelles, liées à l'« expérience du gouffre » (traite et esclavage transatlantiques pour reconduire les taxinomies instituées), aux faillites des indépendances africaines, aux persécutions politiques, aux guerres ethniques et religieuses, à l'irruption des terrorismes. Les conséquences de tout cela dont sont aussi funestes que dramatiques aussi bien d'un point de vue humain, économique que culturel. Ainsi, comment, par exemple, expliquer autrement les raisons de l'émergence, en diasporas, de la littérature écrite équato-guinéenne ? Comment entendre sa relative jeunesse au regard des autres littératures africaines écrites plus ou moins consolidées désormais ?

Bref, les Amériques/Caraïbes ne sont pas plus une Europe inversée qu'elles ne représentent, en certaines de ses co-appartenances, des avatars du continent noir, asiatique, moyen oriental, etc. Ce débat épistémologique et politique, je le reconnais, ne cesse de diviser les chercheur-e-s, notamment dans le champ des études et des productions théoriques et critiques afro-américaines, *at large*. Dans ce cas, il s'agit de prendre résolument en compte les effets produits par la cassure ontologique de la « traite » entre les Afriques et les Amériques mais aussi à l'intérieur des Afriques. Ni les effets de ressemblance, entre les cultures ou

encore l'identification à un certain chromatisme assigné aux à des « traits » biophysiques ne constituent de bases fiables d'une appréhension critique qu'on voudrait solide.

En même temps, comment faire absolument fi de ces « ressemblances » culturelles qui très clairement vont à l'encontre de l'idée de la *tabula rasa* africaine (malgré les mémoires et pratiques culturelles et politiques collectives qui inscrivent constamment Afriques dans la modernité/contemporanéité américaine et caribéenne) et celle tout aussi puissante qui tend à réduire Afriques (les « tracées ») dans les Amériques/Caraïbes comme des avatars de l'économie esclavagiste ou encore comme des « réminiscences » ou un manque-à-être destiné à être fécondé par les autres cultures (« millénaires » et ou « consolidées ») co-présentes dans les Amériques/Caraïbes ?

Je mesure pour ma part la complexité d'une telle problématique lorsque, à l'instar d'autres chercheur-e-s, je mets l'accent sur l'impérieuse nécessité de la reconnaissance et de la valorisation à égalité de toutes les co-présences et, conséquemment, de toutes les co-appartenances américaines et caribéennes. Une belle utopie politique et critique ?
