

De la Complexité de l'esclavage américain.

Il faut dénoncer ce négationnisme subtil, dont on anticipe aisément les contours qui noie savamment la traite atlantique et l'esclavage américain dans une thématique générale et perverse de l'exploitation capitaliste où la maltraitance et le travail des enfants, l'incision des filles, la prostitution des femmes, les dominations masculines et même les dominations sociopolitiques colorient d'un ton feutré un crime qui irrigue de nos jours des conduites individuelles et parfois sociétales. D'autre part, comme cette thématique de « l'exploitation capitaliste » s'épuise rapidement, l'on insiste sur la traite transsaharienne et sur une « culture » esclavagiste des peuples africains. Les médias français et leurs nègres liges créoles et africains francophones, chargent tout discours sur et/ou toute représentation de la traite atlantique et l'esclavage mercantile américain, d'une pléthore de documents ou de références qui prétend vider le phénomène esclavagiste de sa nature déshumanisante et raciste. La mémoire de la traite atlantique et de l'esclavage américain est difficile, peut-être même impossible puisqu'au départ, les sociétés esclavagistes (particulièrement dans le système esclavagiste français) sont des sociétés où l'on avait méthodiquement marginalisé voire désactivé tout ce qui pouvait concourir à la construction d'une mémoire, la structure familiale en premier lieu.

La traite atlantique en tant qu'elle a été organisée par des Etats européens avec la complicité libre ou forcée de quelques uns des Etats et Cités-Etats africains et l'esclavage américain pour autant qu'il a institué la marchandisation de millions d'êtres humains, touchent en certains points au capitalisme. Mais l'esclavage mercantile américain n'est pas un système capitaliste. Le capitalisme c'est d'abord la propriété privée des biens et moyens de production mais c'est surtout la rationalisation optimale du travail ; le salariat et l'innovation technique permanente sont les deux conditions de cette rationalisation. Or, la plantation américaine est le lieu par excellence de la négation de toute innovation technique et de toute organisation rationnelle du travail. Il n'y a pas de salariat dans la plantation esclavagiste. Tout au long de l'histoire de la plantation américaine, quatre siècles, les planteurs européens ont été incapables d'endosser le costume de l'entrepreneur capitaliste. Dans l'esclavage américain, et peut-être dans les sociétés post-esclavagistes de la deuxième moitié du XIXe et au XXe siècle, la valeur travail qui, en Europe occidentale, à la même époque, était au centre de la modernisation capitaliste, a été totalement marginalisée, dévoyée. C'est que cette valeur travail supposait et suppose encore un travailleur libre, quelqu'un qui quelque part, porte une culture du travail qui, à des moments précis de l'histoire, rentre en conflit avec celle de l'entrepreneur capitaliste. Il n'est pas question ici de faire l'éloge du capitalisme mais ce qui différencie le capitalisme du mercantilisme, c'est cette rationalité qui façonne un espace social, certes insuffisant, mais dont l'esprit de liberté qu'il entretient irrigue de façon permanente la problématique du changement.

Quelles logiques humaines et sociales ont permis l'avènement de la plantation esclavagiste américaine ? Quelles rationalités ont émergé de la plantation esclavagiste américaine ? Quels acteurs sociaux ont porté le projet historique de la destruction d'un tel système ? Quels sous-systèmes structurants et contre systèmes déstructurants ont émergé de cette obscurité servile ? Il ne s'agit pas ici de répondre méthodiquement à ces questions mais plutôt de les prendre pour repère avant d'entreprendre la problématique de la complexité de l'esclavage américain. Dans la plantation américaine, le taux de mortalité dans la population africaine avoisinait les 60% dans les deux premières années suivant leur arrivée, et 80 à 90%, selon le témoignage de quelques colons, quand au XIXe siècle la traite clandestine s'installa. Pour autant, aucun document ne fait mention d'une innovation, par exemple un allongement de la période d'acclimatation, dans les colonies françaises. Le père Labat recommandait de ridicules bains

de mer, de manger un bon « fewòs » (huile d'olive et farine de manioc, eti zabèlbòk la pase) et de frotter les arrivants d'huile palma christi (Iwil karapat) pendant deux à trois jours. Dans le sud des Etats-Unis, par exemple, les Gullah (ou Gola, groupe mandé) étaient mis en quarantaine dans la région de Baton Rouge (Louisiane) pour isoler les cas de paludisme ; en Gwadeloup ou Matnik, rien, aucun lieu n'exprime un tâtonnement, une hésitation, un balbutiement de pitié, ayen toubannman. De nos jours les restaurants gullah font siwawa dans la région de Baton Rouge et servent un yassa (poul èk diri) dont on dit que les fumets remontent l'océan atlantique à la pleine lune, pour nourrir ces quelques millions d'âmes noyées dans les déradés d'un trafic.

Cette irrationalité des propriétaires de la plantation esclavagiste a largement contribué à la démultiplication des victimes de la traite. Il faut rappeler que 75 à 125 millions d'africains (ceux qui sont arrivés en Amérique -entre 11 et 17 millions, 7 à 10 millions sont morts dans les deux premières années- ceux qui tapissent le fond de l'océan atlantique -entre 3 et 5 millions-, ceux qui sont morts avant d'arriver sur les côtes africaines, ceux qui sont morts lors des razzias, ceux des victimes collatérales des razzias, l'enfant qui perd ses parents, la mère qui meurt de chagrin, la fiancée qui n'a plus de raison de vivre, le village qui perd ses cerveaux et bras et meurt de faim, les peuples qui se réfugient dans des milieux hostiles, ceux qui retournent à la forêt, ceux des victimes des nombreuses guerres esclavagistes, et tous les autres) furent victimes du projet esclavagiste européen. Nier ou minorer l'intention criminelle de la traite atlantique et de l'esclavage mercantile américain par une comparaison systématique avec les razzias transsahariennes ou une dénonciation pathétique de l'implication des Etats et Cités-États africains, ou par un trop grand honneur fait aux abolitionnistes c'est « frapper l'africain du maléfice d'indignité humaine », c'est le réduire à une espèce d'abstraction, un « noir » et s'inscrire de plein pied dans l'idéologie raciste.

L'esclavage mercantile américain était donc ce type de formation historique unique qui a dominé outrageusement et imposé une vie commune et américaine à des peuples africains des trois grandes aires culturelles et linguistiques d'Afrique de l'Ouest ; les peuples de la savane occidentale, les peuples de la forêt et les peuples des savanes du sud. Dans chacune de ces trois grandes aires culturelles et linguistiques, un essaim de peuples et un leadership plus ou moins explicite ; dans la savane occidentale les peuples de langue mande avec une place centrale pour le sous groupe Mandekan ou Mandingue, dans les peuples de la « grande clairière » ou de la forêt, les Yoruba assuraient le leadership, les akan jouaient également un rôle prépondérant dans la région et enfin les peuples du fleuve Congo (Kongo, Bakongo, Kikongo) semblaient s'imposer entre les Bantous du golfe de Guinée (Bamiléké, Douala, Fang, Ndowne) et les peuples de la côte des savanes du sud (Iuba, Iunda, Yaka). Cette typologie hâtive n'a pas pour but de diviser systématiquement les peuples africains mais d'entreprendre la diversité originelle sous l'angle des relations politiques et culturelles.

Nous posons ici trois postulats qui ont pour objet de montrer la complexité du système esclavagiste américain. Ces trois postulats n'ont aucunement pour but d'expliquer le système esclavagiste américain, lui-même mais juste d'appeler une certaine réserve, et d'exercer pour ceux et celles de nos congénères (journalistes présentatrices/teurs, écrivaine créole caribéenne, politicien/ne opportunistes, historien/ne de service) qui n'ont ni la science ni l'imaginaire de cette tragédie comme un droit au silence.

Le premier postulat est celui de la diversité des peuples africains avant la traite atlantique. A l'arrivée des européens, les peuples d'Afrique de l'Ouest n'avaient pas tous connu le même niveau de développement politique, économique et social, culturel. Au XIe siècle, les Yoruba avaient fondé la ville d'Ife et le royaume d'Oyo et les artistes Yoruba de la Cité-Etat d'Ife coulaient déjà le bronze ou le laiton, selon le procédé de la fonte à cire perdue. Au XVe siècle, aucun des peuples de langue Krou (peuples de Haute Guinée) n'avait créé un

Etat. Il nous semble logique de distinguer les peuples organisés dans des Etats ou Cités-Etats, des communautés structurées autour d'un fait culturel ou d'une pensée religieuse et enfin, des peuples structurés autour d'une activité économique. Certains des peuples des états ou Cités-Etats ont, logiquement subordonné les autres et ont, sans doute, été complices des négriers européens quand le commerce esclavagiste n'était qu'une aventure. Comme les européens ne pouvaient être plus intelligents que les africains dans un environnement que ces derniers habitaient depuis le début de la grande migration bantoue, de la confluence Niger-Bénoué vers le sud du continent, il y a environ 8 000 ans, alors les peuples des Etats et Cités-Etats africains qui disposaient de ressources militaires ont forcément collaboré avec les négriers européens. Dans la région de la « Grande Clairière », compte tenu de la grande diversité des peuples et des langues, les européens ont certainement eu besoin d'intermédiaires africains et ont développé un commerce de comptoir. Plus au sud, dans la région du fleuve Congo, les portugais qui y étaient dès 1483 pénétrèrent très loin dans le continent, une minorité métis, les Tomenhos, organisait le commerce esclavagiste sur les côtes du Kongo. Les portugais avaient créé les premières plantations de canne à sucre et les premiers systèmes esclavagistes vers 1485, dans les deux îles de São Tome et Principe. Ils faisaient venir des esclaves du delta du Niger, et à partir de 1510, du Kongo. A partir de 1570, selon les historiens africanistes, le succès du commerce de la canne pousse les planteurs à immigrer au Brésil. Les historiens africanistes parlent de deux systèmes négriers d'échange, le premier nommé « système d'échange de l'usine » avait créé sur place une diaspora commerciale. Ces « usines » étaient développées par les grosses compagnies (capitales privées des bourgeoisies portuaires européennes et capitales « publiques » des Etats européens) et s'installaient dans des régions où les esclaves étaient nombreux. Des trafiquants privés croisaient le long de la côte jusqu'au remplissage de l'entrepont. Les historiens français ont compté 3 317 expéditions négrières françaises officielles. 3 317 expéditions officielles c'est-à-dire 3 317 expéditions dont on a une trace comptable. Ce chiffre ne prend pas en compte les expéditions dont on a perdu la trace comptable, ni les expéditions des compagnies privées, ni les expéditions après 1817, année où l'Etat français abolit la traite (la France signataire lors du congrès de Vienne en 1815, avait demandé un délai). Chaque expédition comptait entre 400 et 450 captifs ; environ 25% des africains mourraient pendant la traversée (les femmes et les enfants survivaient aux hommes) et 60% des africains effectivement débarqués mourraient dans les deux premières années de l'esclavage. Mayi buye Africa !

Nous parlons de collaboration et pas de responsabilité africaine, ces Etats et Cités-Etats africains n'ont pas inventé la traite atlantique, ni l'esclavage américain ; ces Etats et Cité-Etats ont été aussi victimes quand l'aventure tourna en système. Quand les négriers européens maîtrisèrent l'environnement, ils court-circuitèrent ou éliminèrent la plupart des intermédiaires africains. Dans ces Cités-Etats africains, des groupes qui appartenaient aux peuples faiblement organisés, occupaient le bas de l'échelle sociale. Employés et/ou subordonnés, ces minorités issues de peuples organisés autour d'une identité culturelle et/ou religieuse (la totalité des populations de la langue krou et quelques uns des peuples du groupe akan -agni, baoulé, gonja, nzima- par exemple) ou autour d'une activité économique (les dioula du groupe mandé, par exemple) qui ont payé un lourd tribut à l'esclavage américain, avaient sans doute peu de ressources matérielles, culturelles, politiques pour stopper les errements des princes dirigeant les Cités-Etats.

Dans l'Afrique de l'Ouest du XIe jusqu'au XVIe siècle, ces Cités-Etats fleurissent et s'effondrent, au gré des routes commerciales, des aléas climatiques ou des catastrophes naturelles. Un détour de ces routes commerciales, un épuisement des ressources agricoles, minières en amont, une invasion de crickets, une trop chaude ventée de l'harmattan, une trop forte tempête de sable, la fin d'un marché en aval ou une guerre perdue, précipitaient la ruine et la marginalisation d'un Etat, d'une Cité-Etat. Lors de ces périodes d'effondrement, les

peuples de ces Cités-Etats, à commencer par les minorités, ont dû fournir leur quota d'esclaves notamment quand ce commerce fut érigé en système.

Ma première hypothèse théorique se structure autour de cette idée que la pénétration d'une grande religion monothéiste, l'Islam ici, avait bouleversé la structure politique et culturelle de l'Afrique de l'Ouest et avait sans doute irrigué cette idée d'une obligation d'unité dans cette diversité africaine, d'un pouvoir politique mais l'avènement du commerce esclavagiste avait dû interrompre le processus. Dès le XVI^e siècle, les torobe (littéralement « ceux qui prient ensemble ») avaient fait circuler, selon les historiens africanistes, l'idée d'instaurer une société musulmane par la « Jihad » dans laquelle tout le monde jouirait des mêmes droits. Qu'on comprenne bien, le premier Etat d'Afrique de l'ouest, le Ghana (à la frontière actuelle de la Mauritanie, du Mali et du Sénégal) créé par les Soninké vers 750, commerçait avec les Berbères du Sahara occidental, les commerçants ghanéens ont, sans doute, introduit l'Islam en Afrique de l'ouest. En tout cas, l'Islam était déjà présent dans le royaume du Kanem avant la fin du I^{er} millénaire et dans le royaume de Tekrou (Peul de la vallée du Sénégal) dès le Xe siècle et enfin dans l'empire du Mali dès le XIII^e siècle, quand Ouli (1255-127-) fils de Soundiata Keita qui fonda l'Empire du Mali fût le premier « mansa » (chef suprême) à faire le voyage de la Mecque. Le christianisme (dès le début du IV^e siècle dans le royaume d'Aksoum, puis au VI^e siècle, les Etats de Nobatia, makuria et Alodia, dans la vallée du Nil l'avaient adopté, ces peuples ont-ils traversé le Sahara d'est en ouest ? Les tenmé ont adopté le catholicisme des portugais à la fin du XV^e siècle) et peut-être même le judaïsme (les Zagoué d'Ethiopie affirmaient descendre de Moïse ; les Lenmba du Zimbabwe –grande maison de pierres- qui auraient ramené cet architecture du royaume de Judée, certaines des communautés Ibo qui prient le dieu d'Abraham et affirment descendre de Gaad et de Heri) ont également circulé dans cette Afrique de l'ouest d'où cette idée d'un Dieu suprême dans les religions animistes africaines et jusqu'aux religions caribéennes, le Vodou haïtien, la Santeria cubaine, le Candomble brésilien, le Shango trinidadien ou la Marialiansa vénézuélienne. Cette pénétration d'une religion monothéiste aurait, à mon sens, dégagé les conditions d'une structuration politique (sécularisation) d'une part ou d'une organisation pré étatique ou étatique, l'idée d'une loi qui régisse les conduites sociales ; bref à l'arrivée des européens, l'Afrique de l'Ouest n'était pas habitée par une horde sauvage qui vivait de cueillette et de chasse. Au XVII^e siècle, dans le delta du Niger, certaines des Cités-Etats (Brass et Calabar du groupe Ibo) étaient, d'après des historiens africanistes, de type républicain. D'autres (Bonny, Warri, également du groupe Ibo) étaient organisées en maison autour d'un prince marchand, de sa famille, de ses employés et subordonnés. S'il y avait des subordonnés, on peut donc supposer une domination économique et sociale et surtout un pouvoir politique ; on peut également supposer un brassage ethnique. Les sociétés africaines d'avant la traite atlantique sont donc des sociétés ouvertes où un équilibre politique relativement stable fondait des relations de voisinage, la traite atlantique a explosé cet équilibre, dressant des peuples les uns contre les autres.

Ce type d'organisation en Cité-Etat, a même traversé l'océan atlantique; la République de Palmarès (O Quilombo dos Palmarès), Brésil du Nordeste (entre les actuels Etat de Pernambouco/ville de Recife et l'Etat d'Alagoas/ville de Maceió) entre 1630 et 1697, 30 000 à 40 000 personnes sur environ 27 000 km², était organisée sous la forme d'une confédération d'une soixantaine de mocambos. Chaque mocambo élisait un représentant qui siégeait dans un conseil dirigé par un « chef suprême », Ganga Zumba puis quand Ganga Zumba fut déposé par les plus jeunes après la signature d'un accord avec l'armée portugaise de F. Carrilho en 1678, par le célèbre Zumbi de Palmarès, *o Espartaco negro da America tropical*. Quelques uns des historiens brésiliens récusent le statut républicain de Palmarès, lui préférant la qualité de « monarchie » où le roi était nommé par un conseil, la démonstration est faible. En tout cas, tous reconnaissent que, simple Quilombo dirigée par une femme, Acotirène, vers 1640,

Palmarès était devenu un véritable Etat qui avait développé une agriculture autonome, levait un impôt, avait édifié une école, avait initié les techniques de guérilla et réussi à contenir pendant un demi-siècle, les attaques des 3 000 hommes de F. Carrilho puis la « guerre d'encerclement » de Domingos Jorge velho. Même si, Palmarès était, tous les historiens l'attestent, une société où des minorités amérindiennes, mulâtres et caucasiennes (quelques femmes) partageaient la vie de descendants d'africains, l'initiative d'une telle organisation au XVIIe siècle supposait quelque part une grosse expérience africaine de l'Etat. Palmarès fut avec la République de Para, l'exception des 107 quilombos qui ont occupé l'espace brésilien pendant toute la période esclavagiste.

Le royaume de Bayano (Panama 1553-1559) ; la monarchie de Miguel, un créole de Puerto-Rico (XVIe siècle au Venezuela, plus de 800 africains et amérindiens, un gouvernement religieux, réputé sanguinaire) ; le royaume d'Ambrosio (10 000 personnes environ, 1708-1740, Etat du Minas Gerais) ; la République de Para (créé en 1820 par Anastasio un cafuzo, dans le nord-ouest de l'actuel Etat de Manaus qui commerçait avec des colons hollandais) ; « O Quilombo de Campo Grande » qui avait levé une armée de 3 000 anciens esclaves ; la République d'Haïti (la plus grande et la seule qui aura survécu) ; les palenques de Cartagena (Colombie) et de la côte vénézuélienne ; the Maroons Community of Dominica, 559 personnes en 1814, année où les britanniques les encerclèrent après cinq décennies de guerre ; les Communautés Aluku (boni), Saramaka, Djuka, kwinti, Mataway et Paramaka (descendants des peuples Akan) de Guyane et du Suriname ; les deux grandes communautés historiques de Jamaïque, *Maroons leeward* (les descendants des peuples Akan étaient majoritaires) avec à sa tête le célèbre Cudjoe et les *Maroons windward* (descendants des peuples Kongo majoritaires) administrée par une femme Nanny, mais c'est un homme, Quao ou Quaco qui signa avec les anglais, le traité de 1739 quelques mois après Codjoe ; la célèbre communauté de Le Maniel en Haïti, dirigé par Santiago, un nèg mawon de dominicanie, dans les montagnes centrales à la frontière de la Dominique, dès 1546, plus de 7000 africains marronnaient dans les mornes de Ayiti Boyo Kiskeya (« la terre haute mère de toutes les terres ») qui porte bien son nom taïno ; le Réseau des Sentiers Clandestins d'Ariet Truman qui fit évader plus de 60 000 africains-américains vers le Nord, vers le Canada ; El Palenque Bumba, la plus célèbre des 62 palenques de l'histoire cubaine, dans les hauteurs de Santiago de Cuba, qui, d'après les historiens caribéanistes, commerçait avec Ayiti-Santo-Domingo et la Jamaïque sont autant d'exemples qui montrent que quelque part dans les Amériques, l'africain et ses descendants ont porté le projet d'unifier cette diversité africaine originelle et de reconstruire ces Cités-Etats qui des années 750 (l'Etat du Ghana fondé par les soninkés) au XVe siècle (les portugais sont entrés en relation commerciale avec le Bénin vers 1480), ont assuré la socialisation politique des peuples d'Afrique de l'Ouest. Cette diversité de la résistance qui fait écho à la diversité africaine d'avant la traite atlantique pose les premières fondations d'une pédagogie de l'espace-temps caribéen et ouvre les portes d'une caribéanité.

Les historiens africanistes et certains des historiens caribéanistes ont montré une corrélation entre l'absence d'Etat en Afrique et le marronnage en Amérique. Les africains issus de peuples sans Etat (Agni, Baoule, Gonja, Nzima du groupe akan, Baga, Jola, Kru,) marronnaient davantage que les africains issus de populations organisées dans un Etat. Au-delà du marronnage petit ou grand marronnage, une multitude de techniques de résistances fut développée par les africains en Amérique, le suicide était la méthode la plus courante et la plus usitée des Ibo par exemple. Toutes ces résistances qui donnent un sens à la mémoire aujourd'hui, attestent d'une tentative de reconstruction de la socialisation africaine originelle, elles signalent également le début d'une construction progressive caribéenne. L'épopée de F. Fabulé en Martinique dès 1665 environ 400 nèg mawon, les rébellions organisées par les musulmans entre 1808 et 1835 au Brésil, les palenques de Puerto-Rico dont une partie de leur population marronne aurait été originaire de Saint-Domingue et des Iles Vierges selon les

historiens caribéanistes, les grandes révoltes des XVIII^e et XIX^e siècle en Martinique (1752, Carbet 1822, Saint-Pierre 1831 et Grande Anse 1833), l'épopée guadeloupéenne de L. Delgrès et Ignace en 1802, la communauté des nèg mawon dans la Gwadeloupe de 1668, aux environs de Basse-Terre, une autre communauté d'environ 200 nèg mawon divisée en quatre groupes était connue dans la Gwadeloupe de 1726, les grandes grèves du XVIII^e siècle à Bahia dont la principale revendication était d'avoir plus de temps pour cultiver son jardin, sont autant de faits historiques qui montrent que dès l'origine, un double mouvement de contestation du système s'était mis en place, d'une part une stratégie de réforme pour ceux des africains fortement socialisés dans les Cités-Etats ou créolisés dans la plantation esclavagiste et d'autre part une stratégie de rébellion qui a prévalu aux XVI^e et première moitié du XVII^e quand les africains étaient issus de peuples sans Etat ou étaient faiblement créolisés.

Ce type d'organisation en Cités-Etats semble répondre parfaitement à la diversité africaine et au métissage culturel de l'Afrique de l'Ouest. Il a, sans doute, créé des relations de voisinage spécifiques, une dynamique de changement social (notamment chez les peuples commerçants) et des articulations et/ou désarticulations permanentes. C'est cette dynamique du changement social qui dans les premiers temps de l'esclavage a précipité les africains par milliers dans les communautés de nèg mawon.

Deuxième postulat c'est cette idée que la traversée de l'Atlantique n'est pas seulement une déportation mais plus, un rite de passage.

Ce postulat s'organise autour de cette idée que la traite atlantique, contrairement à la traite transsaharienne a construit une redoutable déterritorialisation de l'Africain qui, les chroniqueurs le signalaient dès le début de l'esclavage américain, installait l'africain dans une espèce de nostalgie du pays d'avant (o banzo da Africa) et donne, aujourd'hui, un ton particulier aux expressions culturelles caribéennes. Rite de passage d'abord parce qu'il n'y a aucune possibilité de retour. Rite de passage car la non maîtrise d'un environnement inconnu (l'océan atlantique n'est pas le fleuve Bénoué, Congo, Niger, Sénégal ou Volta) l'ignorance d'une destination et l'impossible retour ont fait de cette déterritorialisation de l'africain une zombification. Dans la nuit permanente de l'entrepont, un double processus irrémédiable s'installait, d'une part, la déshumanisation des Akan, (Agni, Ashanti, Baoulé, Fanti, Nzima, et Gonja) des Bambara, des Bamiléké, des Bamoum, des Banda, des Douala, des Edo (Bini) des Fang, des Fon et Ewe (Allada, Notse, gan et adangme), des Gbaya, des Kongo (Kongo, Kikongo, Bakongo) des Krou (Bété), des Ibo (Aro, Efik, Itsekiri, Ijaw, Ibibio) ; des Mande (Dan, Mano, Kono, Kpellé, Loma, Malinké, Mende, Loko, Vaï) ; des Mpongwe, des Ndowé, des Nzakara, des Oroungou, des Temné (Kissi, Gola), des Yoruba (Bariba, Nupe), des Zandé et tous les autres et dans le même bilan, une individualisation perverse, par isolement culturel. Dans l'obscurité de la cale d'un navire, de bonnes gens étaient exposés qui ne parlaient pas la même langue, n'étaient pas de la même culture et n'avaient pas forcément les mêmes gestes, les mêmes dieux, etc.

La déshumanisation de l'africain, c'est ce sceau d'indignité humaine qui transforme le Ibo, le Yoruba ou le Kongo en « nègre » puis en « noir » et signale une déterritorialisation effective (la perte du pays) et le couperet d'une zombification (la perte de la mémoire) c'est-à-dire l'impossibilité de se projeter dans l'espace-temps. Rite de passage parce que quelque part, la déterritorialisation et la perte de la mémoire appelaient une reterritorialisation sinon c'était la folie sur sept générations. Or le colon avait défriché mais comme « le paysage n'est pas le pays », c'est Edouard Glissant qui l'a dit, le colon lui-même était incapable de dire le pays et de prendre l'initiative d'une reterritorialisation de l'africain. C'est l'acte de marronnage qui réalisait cette reterritorialisation et plus loin refondait l'humanité de l'africain.

Paradoxalement, et c'est peut-être là la démonstration de l'irrationalité du système esclavagiste, l'individualisation c'est ce processus par lequel, le système isolait l'individu du groupe culturel de référence (pour prévenir tout complot, toute évasion, dans toute domination, le dominant devient vite paranoïaque), l'empêchait même de fonder une famille (essentiellement dans l'esclavage français) pour l'immerger aussitôt dans un espace-temps-culture européen qu'on ne peut intégrer sans mémoire. Individualiser, c'est détacher du groupe culturel de référence et projeter dans le temps, c'est faire entrer dans une modernité. Or l'univers de la plantation esclavagiste est un univers de barrières, raciales, culturelles, virtuelles ou réelles. Comment projeter dans ce cas ?

Ce double mouvement déshumanisation et individualisation forcée avait pour but de précipiter la perte d'identité de l'africain en tant qu'être humain et en tant que communauté. En tant qu'être humain, elle/il devenait une « négresse »/un « nègre » et plus tard une « noire »/un « noir », « personne de couleur », « noiraude », un zombi, un être sans mémoire, une simple couleur de peau où se perd infiniment le regard de l'europpéen. En tant que communauté, les africains devenaient une masse servile dont les traits culturels étaient méthodiquement effacés, surtout dans le système esclavagiste français. C'est cet effacement des traits culturels qui permet le discours coloriste. Le discours coloriste européen d'hier ou d'aujourd'hui nie la réalité géopolitique et historique africaine, afro-américaine ou caribéenne. Ici, l'africain, l'africain-américain et le caribéen, dont la seule couleur de la peau est censée dire l'identité, sont sans cesse renvoyés à leur passé esclave. Or tous les africain-américains et caribéens n'ont pas forcément des ancêtres esclaves. Des Kikongo sont arrivés libres en Gwadeloupe, Martinique après 1856, or des enfants sont nés dans les quilombo, les palenques, les communautés de nèg-mawon partout en Amérique et n'ont jamais été esclaves, or plusieurs des peuples africains n'ont jamais été esclaves, les Jola de Casaamance, les Baga de Guinée, certains des peuples de langue Kru du Libéria, le royaume du Kongo pendant le règne de Alfonso 1^{er}, etc.

Ma deuxième hypothèse théorique tourne autour de cette idée que cette reterritorialisation individualisée et dont seul l'acte de marronnage (petit ou grand) pouvait y donner accès, a façonné les cultures caribéennes et africaines-américaines de telle sorte qu'elles sont limitées en terme de projection, elles n'intègrent pas pleinement la notion de futur, il n'y a donc pas une relecture permanente des acquis dans ces cultures. Toutefois elles restent particulièrement créatives parce qu'elles se délitent aisément.

Il est donc difficile d'enseigner (relire, critiquer et projeter), le jazz, le lada, la peinture haïtienne, le camdomble baïano, les sept principes du kwanzaa (Umoja, Kujichagulia, Ujima, Ujamaa, Nia, Kuumba, Imani ou dans l'ordre, l'Unité, l'Autodétermination, l'Entraide, la Coopération économique, la Ténacité, la Créativité et la Foi), les sept danses-bèlè lalin klè (Kalenda, Kanigwe, Karese, Mabèlo, Ting-bang, Venezwèl et le Woule-mango) et même les langues caribéennes. C'est que, chaque acteur culturel y a glissé un des éléments de son expérience de la reterritorialisation. Comme cette reterritorialisation s'est faite avec des mots et des gestes, des traces de la culture du pays africains, alors des contenus opaques se sont posés là empêchant une lecture totale de ces cultures. Il faut une part de mystère pour échapper à la domination, surtout les dominations modernes. Les acteurs caribéens, et africains-américains, victimes d'une déshumanisation et d'une individualisation forcée, n'ont cessé de crier leur humanité (les poètes de la négritude et plus tard les écrivains de l'antillanité et de la créolité) et de « pleurer » sur l'impossible unité ou de crier des « a'na kalina'ote », nous sommes le vrai peuple c'est-à-dire nous sommes le peuple du futur. La traite atlantique a installé le chaos dans le monde, c'est ici que, pour la première, fois des peuples ont fait l'expérience des retours impossibles.

Ce postulat du rite de passage doit nous permettre de comprendre d'une part que la traite atlantique est totalement différente de la traite transsaharienne et d'autre part, élément majeur

dans la compréhension de la complexité du phénomène esclavagiste, que les types de subordination qui existaient dans les sociétés africaines sub-sahariennes traditionnelles ou même certaines sociétés caribéennes et qui doivent, sans doute, exister de nos jours, sous le modèle des « rest'avec » haïtiens ne peuvent être assimilés à l'esclavage américain, encore moins à la traite. C'est qu'il y avait dans l'esclavage américain et la traite atlantique, une déterritorialisation majeure (une dé continentalisation) qui a déclenché un processus pervers d'individualisation (au sens d'une perte d'identité et non d'une liberté) et fondé l'impossibilité du retour. Dans l'esclavage transsaharien, les portes du retour étaient restées ouvertes, la charia (la loi islamique) interdisant formellement l'esclavage des musulmans, tout converti retrouvait son statut d'homme. Dans l'esclavage américain, les portes du retour étaient hermétiquement fermées, il n'y avait pas d'avenir possible, même dans l'imaginaire. Les poètes de la négritude, un siècle après la disparition du système esclavagiste n'ont pas réussi ce retour même dans l'imaginaire. L'Afrique n'existe toujours pas, en tant que continent, dans le discours français du XXI^e siècle, on parle de continent « noir » et il n'y a pas dans le même temps un continent vert, bleu, jaune, rouge, blanc, larim.

Troisième postulat c'est cette idée que la plantation esclavagiste américaine est une pré-société sans mémoire. Ce postulat implique trois visions ou trois pistes de réflexion aujourd'hui. D'abord le traitement historique du phénomène esclavagiste a jusqu'ici mobilisé majoritairement des documents et témoignages de négriers ou d'esclavagistes, des livres de compte des habitations, de documents coloniaux de la maréchaussée ou les documents de l'église catholique. L'enseignement de l'esclavage et de la traite atlantique, à l'école française aboutira forcément à une catastrophe. Un enseignement de la traite atlantique et de l'esclavage américain qui ignorerait les résistances, donnerait même un bon bilan à la négrophobie. Dans un premier temps, il lèverait tous les obstacles à la circulation de l'idéologie coloriste en France et propulserait la conscience raciale des français. Plus les cultures nationales s'effondrent et/ou se fondent dans un espace culturel continental, plus les gens, notamment dans les cultures anciennes « dominantes » se réfugient dans une espèce d'identité raciale. Un moldave et/ou un russe ne sont pas vraiment considérés comme immigrés en France alors le fils de Kadjatou, né et élevé dans le 9.3 est quotidiennement renvoyé à son pays-continent noir d'origine. Dans un deuxième temps, on peut comprendre l'histoire des autres, mais la mémoire est trop intime pour comprendre et partager celle des autres. Il faut aimer pour comprendre et comprendre pour partager. Cet enseignement de l'histoire de la traite atlantique et de l'esclavage américain qui s'appuierait essentiellement sur des archives négrières, effacerait la nécessaire dichotomie histoire/mémoire. Il faut distinguer l'histoire de la mémoire parce que l'histoire est toujours écrite par les vainqueurs, elle privilégie les abolitions et le « combat » des abolitionnistes et reproduit subtilement le racisme naturel des esclavagistes d'hier. La mémoire représente ce lien qui fait communauté alors que l'histoire travaille au détachement de l'individu. Pour qu'il y ait société, il faut pouvoir se projeter et pour se projeter, il faut une mémoire, pa di yo di'w.

Deuxièmement, comme la société esclavagiste américaine est une société sans mémoire, ou voulue comme telle, la mémoire doit aujourd'hui travailler à intégrer toutes les résistances américaines au système esclavagiste, du sud des Etats-Unis au Brésil. Ces résistances ont circulé de façon permanente dans l'esclavage américain de la République de Palmarès, à la République d'Haïti, en passant par la République de Para ou les épopées d'un Francisque Fabulé, Reine Davy, Xica da Silva, les palenques de Cuba, le sentier d'Ariet Truman, ou les quilombos du Brésil et les nombreux marronnages individuels, toutes ces résistances qui n'ont pas trouvé chroniqueur pour les inscrire dans l'histoire heureusement mais doivent irriguer une mémoire qui ouvre le champ des combats d'aujourd'hui notamment celui de la souveraineté, de l'autodétermination.

Troisièmement, les résistances américaines ont façonné le phénomène esclavagiste de sorte que la mémoire aura trié méthodiquement les éléments culturels pour ne garder que ceux qui honorent le pays d'avant. Les éléments culturels liés à la plantation sont marqués d'une forte instabilité, sont sans cesse revisités...

Ma troisième hypothèse théorique, c'est cette idée que la diversité culturelle africaine originelle a permis la survie des peuples caribéens et américains deux siècles plus tard. Les esclavages ont été déconstruits par la résistance des africains et non pas les abolitions (abolition prise comme un acte politique européen qui transforme l'esclave en « noir »), les peuples caribéens et américains ont pu résister au colonialisme et au néo colonialisme parce que justement ils n'ont pas été formés par un bloc homogène à l'origine. Des éléments culturels ont donc pu tout au long de leur histoire, surgir à partir des traces africaines pour remplacer d'autres éléments culturels épuisés et contenir la dépersonnalisation de l'africain dans l'esclavage puis l'aliénation culturelle et la mort politique dans le colonialisme qu'agitaient les sociétés post-esclavagistes. Les résistances à l'esclavage ont transformé les peuples africains, d'abord en créoles puis, toujours pyanmpyanm, lors de l'effondrement de la plantation, en peuples caribéens ou américains.

De l'autre côté de l'Atlantique, cette dynamique des cultures africaines, cette facilité à entrer en contact a peut-être permis la désintégration/intégration rapide d'éléments culturels européens et amérindiens. La structure de la langue caribéenne, des langages caribéens, des musiques et danses (la danse bèlè haïtienne, martiniquaise, sainte-lucienne ou trinitadienne, la danse-gwoka guadeloupéenne, la danse arará, l'abakuá et la rumba cubaines, la bomba puertoricaine (boricua), la capoeira brésilienne, la Chanmpeta colombienne, la cumfa jamaïcaine ou guyanienne, la Dinkimini jamaïcaine, la Etu jamaïcaine (danse d'origine yoruba) la bamboula des Virgin Islands, la danse kasekò guyanaise ou haïtienne, la danse ladja de Wanakera, la juego de maní cubaine, la kumina jamaïcaine, la danse limbo trinitadienne, la makuta cubaine, la masumba jamaïcaine, la muzik di zumbi de curaçao, la musique rara haïtienne, la sarandunga dominicaine, la danse seu de Curaçao, la sicá puertoricaine, la tambu de Curaçao et Jamaïque, la yanvalou haïtienne, la yúba puertoricaine, etc) ; des cultes religieux (la santeria cubaine culte yoruba, et le Palo Monte ou Bantú cubain (danse de lutte d'origine Kongo, kikongo), le culte myal jamaïcain (ashanti), la Pocomania jamaïcaine (Kongo), le culte shango trinitadien (yoruba), le culte shouters trinitadien (Kongo), le vodou haïtien (V. rada-yoruba, V. petro-créole, V. congo), la religion candomble brésilienne (candomblé baiano, C. de Angola, C. de Caboclo, C. de Congo, C. de Keto, C. Nagô), les cultes macumba du Brésil, la célébration Kwanzaa (premiers fruits en langue swahili) africaine-américaine montrent bien cette nouvelle complexité qui dépasse la simple filiation ou transplantation nègre, le simple métissage culturel ou même l'emmêlement de la créolisation. Par exemple, les peuples du Fleuve Niger (moun ka jete dlo) ont créé de l'autre côté de l'Atlantique, principalement au Brésil (« Ilê Iyá Nassô), en Haïti (nou se nèg Nago n'a rele Iwa yo, n'a pe jete dlo), et à Cuba (Yemaya ashayabi olokun ibù agna) ce formidable espace culturel et religieux autour du groupe Yoruba que les Haïtiens et brésiliens appellent Nago mais à l'analyse, les éléments culturels yoruba ont désintégré puis réintégré des éléments culturels africains de l'ensemble des « peuples de la grande clairière » et aussi des peuples Kongo et des peuples musulmans du Nord d'une part, des éléments culturels et religieux européens et amérindiens mais dans ce processus de désintégration/intégration, ces éléments culturels yoruba qui ne sont pas la culture yoruba africaine, se sont eux-mêmes refaçonnés puisque ce processus se déroule dans un contexte de domination. Edouard Glissant a nommé ce processus, la créolisation. Dans l'univers concentrationnaire de la plantation américaine, c'est bien d'une créolisation qu'il s'agit. Le déclin de la plantation, à partir du

milieu du XIXe siècle, marque la fin de la créolisation et l'avènement d'une caribéanisation qui déconstruit de façon permanente, inlassablement la domination européenne.

Il est urgent d'étudier et de célébrer les résistances au système esclavagiste. Ce sont ces résistances (comme un écho de la diversité africaine originelle) qui donnent une identité caribéenne ou américaine aux peuples outragés d'hier. Ce sont ces résistances qui tiennent ensemble une multitude de peuples africains. Les abolitions sont des actes politiques qui transforment, par décret, non une société mais des êtres humains, mis en esclavage ou pas (puisque les deuxième et troisième générations des quilombos n'ont jamais été esclaves, puisque les kikongo arrivés en Guadeloupe, Martinique vers 1856 n'ont jamais été esclaves, puisque kèkèbè) en « noir ». Ici encore c'est le regard de l'autre qui fait l'identité d'une femme ou d'un homme. Il faut sortir de ce regard là nous avertit Frantz Fanon dans les deux premiers chapitres de « Peau noire, masques blancs », comme pour ne plus « être esclave de l'esclavage qui déshumanisa nos pères ». Sortir de ce regard là, c'est se projeter c'est-à-dire prendre balan dans la mémoire pour construire le futur, donner aux générations futures comme un droit d'accès à une vision. Sortir de ce regard là, c'est se faire politique.

Et dans cette logique, le 22 mai en Pays-Martinique (Wanakera, kimafoutiesia) doit devenir non pas la date de l'abolition de l'esclavage en Martinique, ce qu'elle n'est d'ailleurs pas (c'est le 23 mai à 14 heures que fut proclamée une émancipation), mais le jour où l'on célèbre une révolte anti-esclavagiste aboutie, donc une révolution et toutes les résistances (marronnage, révolte, suicide, communauté de nèg mawon) qui ont circulé dans l'histoire de ce pays et celle de tous les pays caribéens. Et ici les révoltes furent nombreuses. Elle doit être, symboliquement la date de naissance du peuple caribéen de Martinique, ce point de départ qu'une revendication réparatrice doit poser comme préalable à la reconnaissance de la nation et du peuple caribéens de Martinique. Reconnaître la nation et le peuple caribéens de Martinique c'est lui restituer son droit inaliénable à l'autodétermination, c'est-à-dire son droit à pouvoir refroidir toutes les violences qui circulent sur son territoire.

Henri « Yannga » Taillefond.

Notes de lecture :

- Africans :** *The History of a Continent*, John Ilfe, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- Atlas des Peuples d'Afrique**, Jean Sellier, La Découverte, Paris, 2003.
- Caribbean Dance**, *from abakuá to zouk*, edited by Susanna Sloat. University Press of Florida, 2002.
- Caribbean Slavery in the Atlantic World**, *A student Reader*, Verene Shepherd and Hilary McD. Beckles, Ian Randle publishers Limited, Kingston, Jamaica, 2000
- Un Complot d'esclave**, *Martinique 1831*, Georges Mauvois, éd. Les pluriels de psyché, 1998
- La Esclavitud Africana en America Latina y el Caribe**, Herbert S. Klein, Alianza America Editorial, Madrid, 1986
- General History of the Caribbean**, vol. III, *The slave societies of the Caribbean*, edited by Franklin W. Knight, UNESCO Publishing.
- História do Brasil colonial**, Luiz Roberto Lopez, 7e edição, Editora mercado Alberto Ltda, Porto Alegre, 1993
- Histoire de la Martinique**, Armand Nicolas, tome 1, l'harmattan, Paris, 1996
- Nègres, Danses et Résistances**, *la Caraïbe du XVIIe au XIXe siècle*, Gabriel Entiope, L'Harmattan, Paris 1996.
- Palmares, a Guerra dos escravos**, Freitas Décio, Rio de Janeiro, Graal, 1978
- Travail, Capitalisme et Société esclavagiste**, Guadeloupe, Martinique (XVIIe – XIXe siècles), Caroline Oudin-bastide, texte à l'appui, la Découverte, Paris, 2005.