

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

Centro de Estudos Africanos
Universidade do Porto

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos/ International Journal of African Studies

Email: africanastudia@letras.up.pt

N.º de registo: 124732

Depósito legal: 138153/99

ISSN: 0874-2375

DOI: <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr>

DOI Africana Studia n.º 35: <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35>

Editor/Entidade proprietária: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto
FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

Email: ceaup@letras.up.pt

NIF da entidade proprietária: 504045466

Diretor: Maciel Morais Santos (ceaup@letras.up.pt)

Secretariado: Carla Delgado

Revisão gráfica e de textos: Henriqueta Antunes

Sede da Redação: FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

Tiragem: 200 exemplares

Periodicidade: semestral

Design capa: Sersilito

Execução gráfica: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. Tv. Sá e Melo 209, 4471-909 Maia.

Conselho científico/Advisory Board: Adriano Vasco Rodrigues (CEAUP), Alexander Keese (U. Genève/CEAUP), Ana Maria Brito (FLUP), Augusto Nascimento (FLUL), Collette Dubois (U. Aix-en-Provence), Dmitri Bondarenko (Instituto de Estudos Africanos – Moscovo), Eduardo Costa Dias (CEA-ISCTE), Eduardo Medeiros (U. Évora), Emmanuel Tchoum Tchoua (U. Douala), Fernando Afonso (Unilab/CEAUP), Jean Gormo (U. Maroua/CEAUP), Joana Pereira Leite (CESA-ISEG), João Garcia (FLUP), José Carlos Venâncio (U. Beira Interior), Malyn Newitt (King's College), Manuel Rodrigues de Areia (U. Coimbra), Manzambi V. Fernandes (Faculdade de Letras e Ciências Sociais de Luanda/CEAUP), Martin Rupiya (UNISA-Pretória), Michel Cahen (IEP–U. Bordéus IV), Mohammed Nadir (CEAUP), Nizar Tadjiti (U. Tetouan/CEAUP), Paul Nugent (U. Edimburgo), Paulo de Carvalho (Faculdade de Letras e Ciências Sociais de Luanda), Philip Havik (IHMT) e Suzanne Daveau (U. Lisboa).

Conselho editorial/Editorial Board: Amina Aty, Anabela Gonzalez Reis, Carla Delgado, Celina Silva, Flora Oliveira, Francisco Topa, Jorge Ribeiro, Jorge Teixeira, Maciel Santos, Mourad Aty, Nur Rabah Latif, Rui da Silva e T. P. Wilkinson.

Venda online: <http://www.africanos.eu/ceaup/loja.php>

Advertência: Proibida a reprodução total ou parcial do conteúdo desta publicação (na versão em papel ou eletrónica) sem autorização prévia por escrito do CEAUP.

Africana Studia é uma revista publicada com arbitragem científica.

Africana Studia é uma revista da rede Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies (AEGIS).

Capa: «Main avec trois petites figures», Egypte, Gilf el-Kebir, Wadi Sura, 1933, Elisabeth Charlotte Pauli, aquarelle sur papier, 49,5 x 24,5 cm, FBA-B 02023, © Frobenius Institut.

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

N.º 35 – 1.º semestre – 2021

Índice

Editorial	5
-----------------	---

África – Mitos de origem

Arquétipos culturais – perspetivas comparadas

Les grandes lignes d'un monde mythique insoupçonné. Des rythmes, de la temporalité et de la place du sujet dans l'art rupestre paléolithique	9
Jean-Michel Geneste	
Arts préhistoriques européens et africains. Typologie des modes d'être.....	29
Philippe Grosos	
Antériorité et richesse de la poterie africaine.	37
Michel Raimbault	
Arquétipos mitológicos universais: alguns exemplos na Mitologia Africana	53
Luís Lóia	
Comment le monde vaudou vint au monde? Un exemple haïtien	59
Philippe Charlier	

Projeções contemporâneas dos mitos

Mythologie africaine, mythologie européenne: la question de l'Égypte	67
Jean-Louis Georget e Richard Kuba	
Agostinho da Silva e a experiência do CEAO: Centro de Estudos Afro-Orientais. Na redescoberta das raízes africanas do Brasil: o triângulo lusófono.....	79
Renato Epifânio	
The Hands of the Blacks Racism and Myths of Origin.....	85
Francisco Topa	
Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias	95
Egídia Souto e Maria Celeste Natário	

Entrevista

- André Delpuech 107
Entretien réalisé par Egídia Souto et Jean-Louis Georget

África em debate – Poderes e identidades

- Oral Traditions and Human Development in Africa: Lessons from the Ibibio-Speaking People of Nigeria 117
Edidiong C. Ibanga
- O legado de Amílcar Cabral reproduzido em jovens líderes comunitários cabo-verdianos 131
Paulino Oliveira do Canto e Davidson Arrumo Gomes
- Mujer guineoecuatorial y política sexual en la novela colonial del franquismo . 145
Diana Arbaiza

Notas de leitura

- De quelques surprises tardives et de plusieurs passions avouables 167
René Pélissier
- Maguèye Kassé/ Ibrahima Silla/ Abdoulaye Diallo (Eds.), Abdoulaye Diallo, peintre de N’Gor 173
Maguèye Kassé
- Morier-Genoud (Eric). Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986 177
Michel Cahen

- Resumos** 187
- Legendas das ilustrações** 195

Les mythes des origines, points de rencontre entre philosophies européenne et africaine

Le présent numéro entre dans le cadre d'un projet de recherches portant sur les rapports entre ethnologie et préhistoire depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. La question de l'origine dans la relation entre Europe et Afrique s'est imposée comme problématique aux concepteurs du présent ouvrage, qui résulte d'une collaboration entre le Centre d'études africaines de l'université de Porto, l'Institut Frobenius de Francfort et l'université de La Sorbonne Nouvelle. Elle a donné lieu à une manifestation financée par le projet ANR-DFG Anthropos qui s'est tenue à l'université de Porto les 27 et 28 octobre 2020.

Il s'agit de savoir comment la question des mythes des origines a été restituée et mise en résonance dans les sociétés européennes et dans les sociétés africaines concomitamment à leur rencontre, avec les sociétés africaines, et ce depuis l'étude de la préhistoire jusqu'à celle de la confrontation des théories scientifiques des penseurs des deux continents. Dans ce dossier, ces questions sont analysées de manière transversale par rapport à l'Afrique dans onze textes qui tentent chacun à leur manière de faire un point sur la problématique évoquée.

Dans la première partie intitulée **Archétypes culturels – perspectives comparatives**, Jean-Michel Geneste expose un ensemble de réflexions sur un monde mythique insoupçonné en s'appuyant sur la place du sujet, de la technique et des rythmes dans l'élaboration et la transmission des récits et des mythes depuis les débuts de l'aventure. Philippe Grosos quant à lui s'essaye à penser au plan philosophique la mythologie comme forme narrative archaïque en partant d'une étude comparée de l'art paléolithique franco-cantabrique et de l'art néolithique africain, mettant en exergue en s'appuyant sur la comparaison deux manières d'être-au-monde. Michel Raimbault s'attache en archéologue à partir de ses expériences de terrain à décrire au cœur du Sahara au pays Dogon les particularités de la poterie et sa place éminente dans certains rituels et mythes africains, tandis que Luís Lóia résume à partir de différents archétypes mythologiques universels les répercussions dans les cultures d'Afrique et d'Afrique subsaharienne. Pour finir, Philippe Charlier, dans une approche généalogique du vaudou, essaye de lier mythes et cosmogonies en montrant les détours qu'ils ont pris en se mêlant intimement à Haïti pour revenir en Afrique et s'ancrer également dans le monde grec antique.

Dans une deuxième partie centrée sur les **Projections contemporaines des mythes**, Jean-Louis Georget et Richard Kuba signifient la manière dont l'Égypte qui était devenue objet de l'appropriation de l'histoire européenne est retournée à l'Afrique à travers la construction d'une histoire autochtone du continent. Puis Renato Epifânio s'inspire de l'expérience d'Agostinho da Silva pour mieux souligner son rôle primordial dans la redécouverte des racines africaines du Brésil. Francisco Topa expose pour sa part quelques conceptions des différentes visions qui prévalent à l'interprétation de la couleur de la peau noire en se référant au livre *As mãos dos pretos* de Luís Bernardo Honwana. Quant à Egídia Souto et Celeste Natário, elles prennent pour focus l'imaginaire issu des mythes des origines et les modalités selon lesquelles Mia Couto étaye ses hypothèses philosophiques universelles pour saisir l'Afrique.

Suit l'entretien avec André Delpuech, directeur du musée et l'Homme et préhistorien, qui décrit la manière dont la question de la mythologie s'inscrit dans l'évolution du paysage muséal et s'actualise en se réécrivant dans la contemporanéité du monde.

Ces dix contributions significatives sont autant d'apports pour enrichir et ouvrir la réflexion sur la manière dont ethnologues, philosophes et préhistoriens communiquent entre eux pour aboutir à une approche croisée sur la question des origines en Europe et en Afrique, qui renvoie à une civilisation universelle.

Jean-Louis Georget*
Richard Kuba**
Egídia Souto***

* **Université de la Sorbonne Nouvelle** (CEREG- ED 625) et EHESS (Centre Georg Simmel-UMR 8131 CNRS-EHESS), Institut Frobenius (Université Goethe de Francfort-sur-le-Main).

** **Institut Frobenius** (Université Goethe de Francfort-sur-le-Main).

*** **Université de la Sorbonne Nouvelle** (CREPAL), (CEAUP), Instituto de Filosofia, (Université de Porto) et Institut Frobenius (Université Goethe de Francfort-sur-le-Main).

Arquétipos culturais – perspectivas comparadas





Les grandes lignes d'un monde mythique insoupçonné¹. Des rythmes, de la temporalité et de la place du sujet dans l'art rupestre paléolithique

Jean-Michel Geneste*

pp. 9-27


De l'art rupestre ancien: les grottes Chauvet – Pont d'Arc et Lascaux

En Europe occidentale l'art pariétal prend son essor au sein de populations d'*Homo sapiens* qui sont porteuses des cultures spécifiques de chasseurs cueilleurs développées dans cette aire géographique et cet environnement glaciaire de l'hémisphère nord.

On en perçoit la première émergence à l'Aurignacien, la culture du Paléolithique supérieur la plus largement étendue dans le temps et dans cet espace. Le phénomène s'embrace tout au long du Paléolithique récent entre 40 000 et 12 000 ans environ. Ses monuments les plus exceptionnels sont les sites d'Altamira, les Cavernes des Trois Frères, Niaux (Breuil, 1952), Lascaux (Aujoulat, 2004; Geneste, 2015b), Chauvet-Pont d'Arc (Clottes, 2001; Geneste, 2005, 2015a), Cosquer (Clottes *et al.*, 2005) ou Cussac (Aujoulat *et al.*, 2001). Dans ces lieux, l'art rupestre témoigne des préoccupations d'*Homo sapiens* moderne et d'une très ancienne pensée mythique.

Les œuvres de la grotte Chauvet-Pont d'Arc il y a 36 000 ans, et de Lascaux il y a 23 000 ans, ne sont ni des jalons sur la voie d'un possible développement linéaire de l'art pariétal préhistorique ni des objets archéologiques comparables. A l'instar d'œuvres majeures de l'esprit, de monuments et de grands sites sacrés, ce sont des lieux artistiques singuliers, tels des sanctuaires (Breuil et Lantier, 1951; Breuil, 1952; Geneste, 2015a et b) qui sont enchâssés dans le milieu naturel à l'écart des espaces de vie et qui ont enregistré les traces fossilisées d'une pensée échelonnée sur une durée vertigineuse.

Dès son émergence au début de l'Aurignacien, qui se développe en Europe occidentale il y a plus de 40 000 ans, l'art préhistorique est déjà non seulement abouti mais exubérant de dynamisme et de créativité. Ses expressions sont le fruit de l'imaginaire d'artistes qui étaient dans le même temps des chasseurs et accouchaient du premier «art» qui soit. Dans l'obscurité et le silence c'est l'art des cavernes profondes qui résonne avec l'imaginaire

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a1>

* Université de Bordeaux.

¹ Note infrapaginale (*) – Expression directement inspirée d'Annette Laming-Empeira qui, dans la conclusion de *La signification de l'art rupestre paléolithique*, résumait l'apport de son étude en quelques phrases fortes: «Nous voyons à travers cet art se dessiner les grandes lignes d'un monde insoupçonné, monde mythique déjà riche de traditions, qui furent sans doute précédées d'autres traditions perdues à jamais.» (Laming-Empeira, 1962: 294).



Ilustração 01 – Grotte Chauvet – Les images animales sont expressives et dynamiques, isolées ou en compositions. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

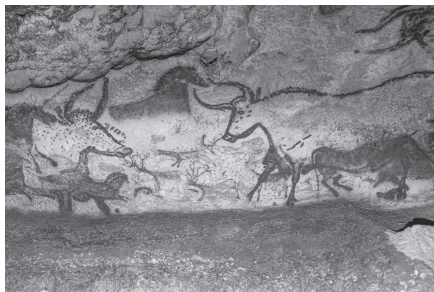


Ilustração 02 – Grotte de Lascaux – Dans Lascaux, les Ongulés: cheval, aurochs et bison dominant les autres espèces représentées. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture



Ilustração 03 – Grotte Chauvet- Rhinocéros affrontés du Panneau des Chevaux. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

tout en exprimant et se référant à des mythes. A la lumière de la surface à travers une multitude d'objets c'est l'art du quotidien et du présent, qui accompagne les hommes dans l'action.

A Chauvet comme à Lascaux, les seuls animaux figurés, en dehors des animaux imaginaires ou composites, ne correspondent qu'à un nombre limité d'espèces et ne représentent qu'une sélection de l'environnement vivant des humains (Ilustração 01, Ilustração 02, Ilustração 03). Ces thèmes animaliers, peu nombreux dans tout l'art paléolithique, opèrent comme des symboles en représentant exclusivement des vivants humains et non humains et des signes abstraits dans l'obscurité de la grotte. Pendant toute la durée du Paléolithique supérieur soit 25 000 ans environ, on voit évoluer les bestiaires figurés au gré des variations climatiques et culturelles.

Créer la vie sur des parois vierges

À une période où les chasseurs-pêcheurs-cueilleurs ont largement franchi le cap de la pensée symbolique, les artistes paléolithiques choisissent de préférence les parois des grottes pour créer et communiquer avec des symboles animaux et des signes abstraits. Ils s'abrogent la capacité de créer des images mythographiques magistrales avec des moyens

simples. Créer l'animal en le faisant bouger avec la lumière de luminaires mobiles doit être l'équivalent de créer la vie (Geneste *et al.*, 2003; Lewis-Williams, 2013). Ces principes sont d'autant plus réalistes que les animaux auxquels la lumière artificielle donne vie sont les acteurs et les véhicules de récits mythiques; ils sont dans le même temps ceux dont la vie nourrit les humains. La composition des panneaux ornés dans les grottes, et les thèmes récurrents des objets d'art mobilier indiquent par leurs similarités dans des sites et des régions différents des communautés de pensée et par conséquence la marque des traditions orales et des contacts entre groupes, probablement aussi le partage de mythes communs (Godelier, 2007; Lévi-Strauss, 1958, 1962, 1985). L'anthropologie sociale a formalisé la connaissance de différents modes de représentation du monde dont les principes propres aux sociétés de chasseurs cueilleurs du Paléolithique. Leurs conceptions ne séparent pas en catégories distinctes les vivants et les non-vivants ni parmi les vivants l'humain et l'animal (Descola, 2006, 2010).

1. Des rythmes, de la temporalité et de la place du sujet dans l'art rupestre ancien

Les œuvres pariétales paléolithiques, par bien des aspects de leur conception imaginaire et de leur réalisation technique témoignent d'une esthétique fort complexe relevant de toutes les capacités mentales et spirituelles mais aussi physiologiques des artistes. A ce titre elles témoignent de comportements imprégnés des propriétés sensitivomotrices du travail du corps et surtout de la main humaine. Elles sont l'aboutissement d'une intégration spatio-temporelle qui nous conduit aujourd'hui à en extraire logiquement des éléments clés pour l'interprétation de ces premières productions artistiques.

Leur perception chez l'homme provient des mêmes organes de perception que chez d'autres mammifères donc d'une même machinerie animale. La singularité est au niveau de son système nerveux central unique qui transforme les sensations en symboles (Leroi-Gourhan, 1965b: 95). Une large partie de la création symbolique figurative qui s'exprime dans l'art rupestre est profondément marquée par l'ensemble du comportement et de la culture ethnique des individus qui en sont à l'origine. Parmi les facteurs qui influencent la sensibilité expressive d'une part et la production matérielle esthétique d'autre part, ce qui revient aux rythmes a été largement souligné (Godelier, *op. cit.*, Lévi-Strauss, *op. cit.*). «Les rythmes sont créateurs de l'espace et du temps, du moins pour le sujet, espace et temps n'existent que dans la mesure où ils sont matérialisés dans une enveloppe rythmique. Les rythmes sont aussi créateurs de formes.» (Leroi-Gourhan, 1965b: 135). Les rythmes sous leurs diverses formes naturelles et humanisées ont marqué toute l'aventure humaine au point d'être un dénominateur commun aux expressions spécifiquement humaines de l'imagination (langage, musique, chant, littérature orale, arts plastiques) et aux productions techniques manuelles en ce qui concerne les sociétés de chasseurs collecteurs et artistes paléolithiques.

Toute approche prenant en compte les rythmes et la temporalité du vivant dans le processus mythographique et topographique de l'art rupestre est susceptible de dégager des éléments intervenant dans la conception du récit figuré dont la plastique s'organise le long des parois et non pas une signification des structures formelles représentées dont le sens nous est trop lointain. Il s'agit d'avancer dans la connaissance des pratiques artistiques de cette époque et de ces sociétés; celles-ci peuvent nous aider à décrypter des intentions initiales des artistes. Ces approches attentives au vécu des anciens acteurs sont particulièrement riches de sens (Lorblanchet, 1995, 2010).

2. Les rythmes naturels

Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs paléolithiques les rythmes naturels du monde physique et de la biologie sont à l'origine de la perception et des notions de temps.

Les humains sont dès leur arrivée au monde marqués par des rythmes fondamentaux auxquels sont soumis leurs organismes et qui vont imprégner leurs modes d'être et leurs activités. Les rythmes naturels cycliques tels ceux des saisons marquent de leur immuabilité le déroulement et la durée des vies humaines. Le rythme nyctéméral est le premier des grands rythmes naturels à influencer la vie des humains puisqu'il est étroitement lié aux périodes de veille et de sommeil qui correspondent respectivement à un jour et une nuit pour les espèces diurnes que sont les humains.

L'usage du feu et de la lumière artificielle qui humanisent l'espace sauvage sont donc rythmés par l'alternance du jour et de la nuit. La maîtrise du feu étant très ancienne, celle de la production de lumière par combustion ne lui est pas exactement synchronique. Au Paléolithique la production de lumière pouvait se faire à partir de foyers fixes ou très peu mobiles alimentés par des matières végétales et animales (Théry-Parisot et Thiébaud, 2013) et ce n'est qu'au Paléolithique récent que se développe l'éclairage mobile avec l'usage de la torche à Chauvet vers 36 000 ans, puis de la lampe à graisse à Lascaux vers 23 000 ans.

C'est dans le monde diurne que ces rythmes d'alternance de jour et de nuit et de cycle d'illumination solaire semblent marquer le plus profondément l'implantation des sites d'art rupestre. L'art rupestre à la lumière du jour dépend de la lumière solaire et surtout de la projection de l'ombre des traits et volumes. Dans les sites de plein air du Portugal (Foz Côa) et d'Espagne (Siega Verde) des panneaux gravés ne sont ainsi bien visibles qu'à certaines heures du jour pendant lesquelles la direction des rayons solaires est tangentielle au plan de la paroi. Ce phénomène rend les œuvres bien mieux perceptibles à certains moments de la journée.

Dans le milieu naturel, le cycle annuel des saisons avec leurs caractéristiques climatiques et leurs phénomènes biologiques (migrations, mises bas, accouplements...) rythment profondément la vie des animaux et des humains. Les événements naturels qui déterminent la subsistance alimentaire des groupes humains ou qui conditionnent climatiquement leur survie (gel, neige, sécheresse, inondations) sont l'objet d'enregistrements attentifs et d'anticipation logique sinon rituelle ou religieuse; ils rythment la vie sociale des groupes et des individus.

Les anciens systèmes de notation qui apparaissent sur des pièces en os au début du Paléolithique récent, dès l'Aurignacien, ont été rapportés à l'enregistrement des phases lunaires. Ils attestent de l'importance des rythmes astraux et saisonniers dans la vie des peuples chasseurs paléolithiques (Marshack, 1991, d'Errico, 1994). Les enregistrements de rythmes temporels sur ces probables calendriers lunaires traduisent une humanisation du monde sauvage, une avancée dans la maîtrise du temps et une anticipation d'événements à venir.

3. Les rythmes artificiels, modalité d'humanisation du monde sauvage

Les rythmes de la technique ont scandé le monde paléolithique

Les premiers gestes d'action sur la nature, premières formes d'humanisation du monde de la part des anciennes humanités ont été ceux de la production d'artefacts lithiques (silex, obsidienne...) et osseux (os, bois de cervidé, ivoire, dent...) obtenus

par percussion sur des volumes naturels de ces matériaux. Ces rythmes fondamentaux sont ceux de la transformation de la matière et de la production alimentaire. À côté de ces rythmes opératoires techniques dont la nature et la complexité ont longuement évolué en accompagnant toujours le temps vécu, Leroi-Gourhan distingue les rythmes de l'imagination qui ne se caractérisent par aucune production matérielle utilitaire mais expriment une créativité de valeurs et de formes propres au monde humanisé et qui le distinguent du milieu naturel. «La musique, la danse, le théâtre, les situations sociales vécues et mimées appartiennent à l'imagination c'est-à-dire à la projection sur la réalité d'une lumière qui éclaire humainement le déroulement platement zoologique des situations humaines... elles sont la propriété intime du langage dans la mesure où il s'oppose à la technicité manuelle. Le rythme technique n'a pas d'imagination, il n'humanise pas des comportements mais de la matière brute». (Leroi-Gourhan, 1965b: 136).

Rythmes et réseaux sociaux

Les calendriers lunaires, ces surfaces d'inscription de la mémoire, par les comportements qu'ils impliquent mettent en évidence à quel point les rythmes de l'espace et du temps faisaient l'objet d'une observation singulière. Les déplacements de matériaux et de biens symboliques tels que la parure apparaissent aussi au même moment; ils expriment une humanisation de l'espace et du temps. Celle de l'espace se fait jour dans les déplacements de matières premières dès le moustérien il y a plus de 150 000 ans avec une organisation économique du déplacement des matières premières lithiques. L'existence d'un maillage de réseaux sociaux dans l'espace correspond à l'établissement de territoires structurés par des rythmes spatio-temporels conditionnant alors la vie des groupes (Castel *et al.*, 2005, Delvigne *et al.*, 2014). Les traditions artistiques et culturelles sont marquées par les rythmes et la nature des relations sociales entre groupes inscrivent des rythmes dans l'espace (Castel *et al.*, *op cit.*, Bégouën *et al.*, 2009: 385-391). Déplacements économiques et nomadisme de subsistance sous-tendent la diffusion étendue des formes de certains motifs de l'art rupestre comme les statuettes féminines au gravettien dans tout l'espace eurasiatique. Pour les mêmes raisons, le chameau est figuré dans les grottes de l'Oural, à Choulgan Tash, mais il est absent de celles de Cantabrie et des Pyrénées alors que le cheval y est figuré selon des critères formels identiques à ceux du sud-ouest de l'Europe (Scelinskij et Sirokov, 1999).

4. Recherche de rythmes et temporalités dans la composition matérielle des compositions mythologiques

Les notions de temps et de durée en archéologie

En archéologie les chronologies des occupations animales et humaines dans les sites sont des constructions faites à partir de différentes estimations et calculs instrumentés du temps. Les notions de temps employées pour le Paléolithique sont le plus souvent abstraites et ce sens qu'elles sont sans rapport avec le vécu du vivant. Le vivant ne connaît que la durée du vieillissement, non le temps, notion extérieure, artificielle et moderne. Le plus signifiant réside cependant dans les diverses échelles de temps accessibles. En général pour les périodes telles que le Paléolithique récent les datations absolues les plus fréquemment disponibles sont celles obtenues en datant os, charbons, coquilles, bois, etc.

par le carbone 14, ce qui positionne ces objets dans un temps long (en millénaires avec une précision de quelques siècles). Ce temps long est favorable à l'étude de l'évolution des techniques et des traditions artistiques, cependant son épaisseur, souvent d'ordre géologique ou multimillénaire, reste d'une granularité trop grossière pour accéder au temps vécu et au temps social (Petit *et al.*, 2018).

On peut accéder par ailleurs à un temps très court, celui des actes humains à travers les remontages archéologiques de pièces techniques à l'intérieur des sites. On reconstitue ainsi le déroulement d'une séquence comportementale ou gestuelle et accédant à la temporalité d'un acte.

Ces expressions temporelles, au demeurant utiles, restent avec seulement ce temps long et ce temps très court, inadaptées à la perception du vécu humain au niveau socio-économique. Il faut pour cela pouvoir suivre les groupes dans leur vie et leurs activités au long de cycles annuels et disposer d'information sur la saisonnalité par exemple. La reconstitution des cycles de nomadisme dans les sociétés de chasseurs paléolithiques dépend ainsi de la connaissance des saisons de chasse et de celles des autres activités et déplacements dans les territoires. Les analyses lithologiques et techno économiques de matériaux et les remontages d'ensembles d'objets apparentés par leurs matières premières permettent de suivre leur déplacement et leur transformation entre les sites (Delvigne *et al.*, *op. cit.*). C'est l'étude des saisons d'abattage des mammifères (renne, cerf, bison, cheval) et de capture des poissons qui est de loin la plus utilisée pour identifier la saisonnalité de la chasse (Petit *et al.*, 2018; Fontana *et al.*, 2018a, 2018b). Les rythmes issus de la temporalité de ces activités constituent des points de repère fondamentaux pour la vie matérielle et spirituelle, il importe de pouvoir les prendre en compte dans les approches documentées de l'art rupestre. La mobilité résidentielle dans les territoires a contraint les groupes à des déplacements et changements environnementaux dont les répercussions se sont traduites dans les modes de pensée, les croyances et les comportements artistiques et la pensée esthétique. C'est la tâche de l'archéologue de pouvoir les retrouver et les exprimer (Monney, 2012).

La connaissance de la saisonnalité de la production d'art rupestre est une approche qu'il serait utile de pouvoir développer. L'ethnographie nous a permis de percevoir, dans des contextes actualistes, que l'art rupestre peut dépendre de facteurs temporels, rituels, sociaux, économiques et religieux qui sont susceptibles de varier selon les groupes, les traditions et les modes de subsistance. Une méthode récemment développée d'identification du temps court saisonnier permet de récupérer des données à partir des encroûtements carbonatés déposés sur les parois rocheuses des sites occupés. Au sein des concrétions déposées sous l'action de l'humidité sur les parois sont emprisonnés des films de suie issus des fumées des foyers. Cette méthode, la fuliginochronologie, permet d'inscrire dans les phases d'occupation situées dans le temps long, des séquences d'occupations courtes annuelles et saisonnières. L'accès au temps court de la saisonnalité est donc possible avec cette méthode qui, si elle est appliquée aux clastes issus des parois enfumées des grottes ornées, mettrait en évidence les successions saisonnières au cours desquelles les sites ont été occupés (Vandeveldt *et al.*, 2017, 2020). Le fonctionnement des sites d'art rupestre, abris et grottes ornées doit être pensé comme rythmé par des comportements inscrits dans les régularités naturelles saisonnières, climatiques, sociales et culturelles et probablement aussi mythologiques.

Temporalité dans les mises en scène de l'animal

Concernant la recherche de temporalité dans les mises en scène de l'animal, le cas de la grotte Chauvet est éclairant. Cette vaste cavité a été occupée au Paléolithique récent à l'Aurignacien et au Gravettien par des ours et des groupes humains (Clottes, 2001; Geneste, 2005; Philippe et Fosse, 2003; Fosse et Philippe, 2005). L'abondance de restes osseux d'ursidés dans la grotte indique qu'ils ont fréquenté la cavité avant l'arrivée des humains et qu'ils l'ont fréquentée en hiver ce qui est attesté par la présence d'ossements de très jeunes individus et de fœtus. Les ours ont été figurés et certains ossements ont été mis en scène (Ilustração 04). On peut formuler, sur la base des observations actuellement disponibles, une hypothèse de travail qui est l'occupation alternée de la grotte par les ours en hiver et les humains exclusivement à la belle saison quand les ours sont à l'extérieur. La fréquentation du site obéirait ainsi à une rythmicité saisonnière avec une possibilité d'incursions fréquentes en été mais exclues pendant la période d'hibernation des ours.

À Lascaux il est possible d'accéder au temps de fonctionnement et de visite de la grotte qui s'étale sur des générations sinon quelques millénaires. La superposition de phases successives d'élaboration de l'ornementation des parois du site est nettement perceptible et c'est Norbert Aujoulat qui a mis en évidence les séquences de réalisation des compositions de la Salle des taureaux et du Diverticule axial. Dans le même temps il a développé l'hypothèse que les différentes formes (robes et comportements) sous lesquelles les espèces telles que le bœuf, le bison et le cheval mais aussi le cerf sont figurées exprimeraient des temporalités correspondant aux saisons de l'année (Aujoulat, 2004). Dans plusieurs compositions qui ont été reprises et thématiquement modifiées, on voit la superposition récurrente de grands bovidés noirs sur des chevaux et des bovidés rouges plus petits (Ilustração 05). Toutes ces modifications et superpositions participent d'une compréhension culturelle et d'un respect pour des œuvres anciennes qui ne sont ni altérées ni détruites mais complétées et modifiées tout en conservant la composition initiale parfaitement visible. Elles ne peuvent donc que s'inscrire dans une durée assez longue qui voit des motifs symboliques en remplacer d'autres (Geneste *et al.*, 2003; Geneste, 2015b).

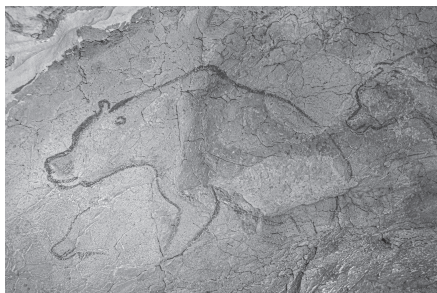


Ilustração 04 – Grotte Chauvet – Diverticule des ours. Exemple d'œuvre située à l'écart du cheminement, dans un étroit diverticule au sein d'un chaos de blocs; elle aurait pu être ainsi intentionnellement dissimulée au premier regard. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.



Ilustração 05 – Dans Lascaux on peut observer en plusieurs endroits la superposition récurrente d'un grand bovidé noir, un aurochs en l'occurrence, sur des bovidés ou des chevaux plus petits et de teinte rouge ou ocre. Ici paroi gauche du Diverticule axial. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

Ambiances sonores et rythmes dans les grottes

Les rythmes sonores des instruments de musique, du chant et de la danse, des arts vivants d'une manière générale sont depuis les temps originaires présents chez toutes les sociétés humaines. La diversité des traces matérielles et des objets parvenus jusqu'à nous sont largement suffisants pour entrevoir un univers d'une grande richesse sonore. Les instruments de musique élaborés à partir d'os d'oiseau pour les flûtes, mais aussi en d'autres matières osseuses pour les sifflets et les rhombes ou bien encore en coquilles marines ne sont pas rares au Paléolithique récent y compris en grotte. Pour André Leroi-Gourhan cette documentation peu abondante était cependant formelle pour lui permettre d'affirmer: «...entre le 35^e et le 20^e millénaires l'homme avait sûrement déjà maîtrisé la figuration du rythme.» (Leroi-Gourhan, 1965b: 217).

La matérialisation de traces d'activités, bien plus fréquentes et élaborées qu'il n'y paraissait, est aujourd'hui mise en évidence dans le monde souterrain quand les conditions conjuguées de la conservation et de la recherche le permettent (Delannoy *et al.*, 2013; Jaubert *et al.*, 2016). Les activités d'aménagement et de transformation matérielle du milieu souterrain humanisent cet espace; elles sont anciennes et antérieures à l'arrivée de sapiens. Il est toujours délicat d'identifier leur lien direct avec l'art pariétal avoisinant ou parfois juxtaposé.

Les grottes ont des ambiances sonores spécifiques (silence, bruits des égouttements d'eau, cours d'eau souterrains, impacts des gouttes d'eau...) et ces espaces réagissent aux sonorités de la présence et des interventions humaines. Le piétinement, la danse, la musique et le chant investissent étrangement l'univers silencieux des cavités. Les longues concrétions et les draperies de calcite ont été anciennement utilisées comme lithophones naturels. Elles ont nourri la recherche de sonorités minérales inédites.

La fréquence des empreintes de pieds et de piétinement observées sur le sol des grottes pourrait correspondre à des traces de cheminement mais aussi de danses et d'expressions corporelles. Un des meilleurs exemples de ce type d'activités réside sans nul doute dans la Galerie des Bisons d'Argile et la Salle des Talons au fond du Tuc d'Audoubert. Une multitude d'empreintes de mains, de doigts, de pieds, de talons et d'objets techniques est imprimée dans l'argile très plastique (Bégouën *et al.*, 2009: 274-3005). La pratique de la danse et de ses corollaires, musique et chant, est ainsi évidente dans les espaces voisins des sculptures des Bisons d'Argile.

Les éléments rocheux et cristallins de l'univers souterrain ont parfois des qualités de réverbération et d'écho qui n'ont pas laissé les occupants paléolithiques indifférents. La concertation et la singularité de l'ornementation pariétale dans des zones d'échos ont été vite observées et font désormais l'objet de recherches spécifiques dans les sites d'art rupestre souterrains.

Les activités techniques, symboliques, les expressions corporelles, sonores, musicales et orales, mais aussi la voix et la parole jouaient un rôle primordial en relation avec l'art rupestre en milieu souterrain. Chant, danse et parole se sont évanouis en laissant très peu de traces matérielles. Le travail de recomposition implique une mobilisation très large à la recherche des éléments disparus d'un tout dont seule la composante archéologique iconique (images, assemblages mythographiques) nous est parvenue (Leroi-Gourhan, 1965 a et b). Il convient dans de telles démarches de convoquer la méthode d'une approche phénoménologique pour restituer le rôle et les positions respectives de l'image, de la parole et de la voix dans le fonctionnement du mythe et le sens des images (Blumemberg, 2005, Derrida 1967, 2014).

Les points analysés attirent l'attention sur les temporalités objectivement documentées, et implicitement sur la place représentationnelle du sujet actant dans le dispositif graphique rupestre. On est ainsi rapidement conduit à rechercher et interroger les liens possibles entre les rythmes du langage, la transmission du discours mythique oral et ceux du langage mythographique ou encore l'usage de certains outils sémantiques dans le processus de la figuration mythographique et de l'appropriation anthropomorphique du monde qu'il recouvre.

Il s'agit en d'autres termes de rechercher dans les expressions graphiques rupestres des éléments témoignant directement de la dimension vivante du sujet actant. Éléments que la transmission mythographique a intégrés et parfois transformés au point qu'ils s'autonomisent sous forme de symboles graphiques abstraits ou figuratifs. Une fois identifiées ces éléments formels sont susceptibles de nourrir deux objectifs: les modalités de la composition sur les parois et leur inscription dans le temps. Si la plupart des études d'art rupestre tendent à atteindre le premier objectif il est plus rare que les rythmes y soient analysés.

La temporalité inscrite dans les compositions dépend de la prise en compte de paramètres sensiblement distincts de ceux de l'analyse formelle des œuvres et des signes graphiques et plastiques. La sémiotique de la temporalité doit rechercher des rythmes, des regroupements spatialisés donc temporalisés dans l'espace investi par ces manifestations qui demeurent d'abord techniques donc matérielles, heureusement pour l'archéologue. Cependant une large part de la mise en évidence de rythmes réside dans les modalités d'occupation et d'investissement de l'espace naturel, dans ce qui s'avère correspondre à un processus d'humanisation de l'espace sauvage (Delannoy *et al.*, 2013). Les informations sur la temporalité et l'inscription dans le temps des dispositifs rupestres font cruellement défaut. Cette temporalité est souvent une abstraction qui se situe hors de la durée de vie humaine; elle serait cependant utile pour une meilleure compréhension phénoménologique des modalités de réalisation de l'art rupestre et de transmission des valeurs des dispositifs mythographiques dans le temps. L'étude de cette temporalité concerne donc aussi le temps de la réception par les destinataires.

Aménager l'espace pariétal pour créer des rythmes: cadrage, angle de vue et hors champ

Cadrage

Si les parois propices aux activités graphiques sont disponibles en grand nombre dans des cavités spacieuses et libres de concrétions (Chauvet, Niaux, Rouffignac, Cussac et Lascaux par exemple) ce n'est pas le cas partout. Dans des grottes dont le sol est hérissé de stalagmites on peut distinguer parfaitement les aménagements qui ont été réalisés pour dégager des surfaces pariétales et en libérer l'accès et la visibilité.

A Cognac est connu un magnifique exemple du bris de stalagmites pour dégager le champ visuel et graphique (Lorblanchet, 2010). C'est particulièrement perceptible pour la grande fresque de la salle terminale où la visibilité de l'ensemble du panneau monumental a nécessité la fracture de nombreuses stalagmites sur une surface encore bien visible aujourd'hui.

A Font de Gaume, les parois n'étant pas régulières, les volumes de la paroi ont été mis à profit pour disposer les formes parfois imposantes de figures animales ainsi que cela a été remarqué dès le début des études pour les grands bisons, mammoths et rennes de la galerie principale avant et niveau du carrefour (Capitan *et al.*, 1910). Dans la galerie latérale,

surtout en paroi droite mais aussi à gauche, des concavités de la paroi situées à hauteur de regard et plus bas ont été dégagées en brisant systématiquement des draperies de petites stalagmitiques qui les obturaient. Ces aménagements visaient à obtenir des champs graphiques dans des zones où il n'en existait pas d'aisément accessibles à une hauteur raisonnable. La notion de rythme est alors compréhensible puisque c'est probablement un besoin de ce type qui a justifié l'accès à plusieurs concavités en partie masquées.

A Chauvet la distribution de l'art rupestre est scandée dans un espace très vaste, l'espacement entre les ensembles est nettement perceptible, la subtilité de réalisation et la complexité de composition des panneaux ornés est impressionnante. La plupart de ces ensembles se dégagent du paysage souterrain de la vaste grotte car ils sont choisis pour des caractères singuliers qui constituent souvent une saillance topographique ou géomorphologique. D'autre part lorsque la texture de la roche le permet ils sont isolés de la teinte ambiante ocrée de la paroi par un cadrage technique. Le raclage de l'argile superficielle dégage alors une surface claire particulièrement visible dans l'obscurité (Ilustração 06). Cette néosurface est destinée à devenir le champ graphique qui sera investi par des formes dessinées avec du pigment noir ou rouge. Les œuvres des Salles du fond ne sont donc pas toujours directement placées sur la paroi brute mais sur une partie transformée de la paroi qui attire le regard naturellement par sa plus grande luminosité (Fritz et Tosello, 2000; Tosello et Fritz, 2005).

Angle de vue

La composition d'un ensemble graphique sur une paroi naturelle répond à une série de choix qui positionnent et orientent les entités formelles figuratives et les formes abstraites dans l'espace du champ graphique.

L'angle de vue, ou point de vue porté sur un ensemble rupestre, influence la réception visuelle au niveau de la perception physique factuelle mais aussi artistique et spirituelle des formes représentées. A Lascaux, une figure intentionnellement positionnée au-dessus du niveau du regard est celle de la «vache sautant» sur la paroi droite du Diverticule Axial (Breuil, 1952; Aujoulat, 2004; Geneste *et al.*, 200; Geneste, 2015b). Il s'agit d'une représentation d'aurochs anamorphosée parce que vue en contre-plongée. Elle a été positionnée en hauteur, dans la partie la plus haute graphiquement disponible de la galerie, pour être vue correctement sous cet angle. La vue en contre-plongée, selon la conception contemporaine, est une technique qui a tendance à accroître l'importance du sujet dans le plan surtout s'il contient d'autres figures. Dans le cas de la «vache sautant» de Lascaux: l'artiste a imaginé un point de vue artificiel et inhabituel, ce qui d'un point de vue sémiotique qualifie le choix singulier d'un artiste paléolithique dans le traitement du sujet (Ilustração 07). Il est seulement question ici de rappeler que du point de vue des arts plastiques, dès le Paléolithique récent on est en présence de choix de points de vue qui induisent la façon de voir, ressentir et comprendre le sens d'une image ou d'un assemblage mythographique.

Prendre en compte ce qui n'est pas représenté, ce qui est spatialement hors champ

En réfléchissant à la place du sujet dans la représentation rupestre paléolithique toujours si bien positionnée, proportionnée, orientée et subtilement spatialisée dans les formes et les volumes de la paroi, on en vient logiquement à rechercher les interactions possibles et probables entre les formes figurées et les formes qui suggèrent, celles qui en appellent d'autres mais aussi plus largement à insérer le discours des formes graphiques dans un

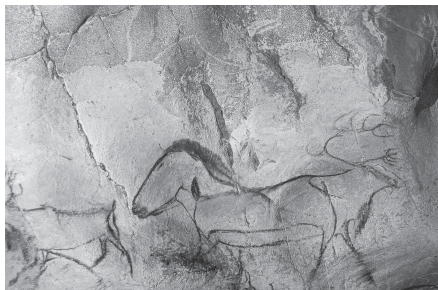


Ilustração 06 – Grotte Chauvet, panneau des Rennes. Exemple de cadrage d'une composition sur une surface préparée par raclage du film argileux superficiel. On distingue nettement en partie haute les limites de la fenêtre plus claire ainsi dégagée sur la paroi. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

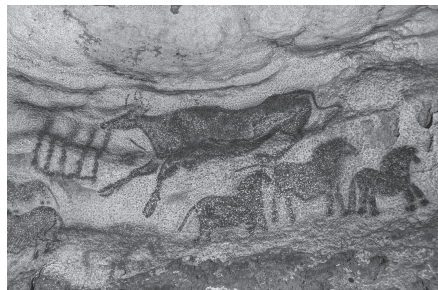


Ilustração 07 – Diverticule axial paroi droite panneau de la «vache sautant». Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

réceptacle plus large. Ce dernier est aussi bien celui de la culture collective de l'artiste, le sujet actant, celui de son imaginaire individuel, celui du spectateur ou encore celui du discours oral d'un récit de base, ou d'un mythe enveloppant l'œuvre pariétale.

Ce phénomène impose à tout observateur concerné et engagé la nécessité de ne plus se satisfaire devant l'œuvre pariétale de ce qui est matériellement inscrit dans le champ graphique, mais de rechercher l'apport de ce qui est sous-entendu ou signifié dans l'espace hors champ. Celui-ci désigne alors tout l'espace alentour, l'espace signifiant de la grotte en tant qu'espace souterrain sacré. C'est l'espace situé en dehors du monde solaire des vivants de la surface. L'hors-champ pariétal implique d'abord l'espace inter-iconique au sein des compositions; celui-ci est le plus aisément accessible à l'analyse iconographique et ensuite l'espace de toute la cavité en tant que structure d'accueil d'un dispositif iconographique plus large, plus complexe, souvent polyphasé et issu de temporalités multiples.

L'introduction de la notion de hors champ dans l'étude d'un dispositif rupestre permet d'attribuer une place inaliénable dans le processus interprétatif à l'ensemble du contexte et des préalables nécessaires à toute action technique. Ainsi défini il s'agit d'une modalité du «milieu associé» (Simondon, 1989). Les arts rupestres et les arts premiers se démarquent, en partie au moins, des arts graphiques contemporains par la fonction nécessaire et signifiante du hors champ.

A titre d'illustration considérons le dispositif pariétal de l'immense Salle du fond de la grotte Chauvet (Clottes, 2001). Le champ graphique le plus visuellement monumental est positionné en partie basse de la salle sur deux parois en vis-à-vis; le plus imposant sinon le seul immédiatement visible étant celui de la paroi gauche. Il se développe sur un ensemble d'unités surfaciques qui accueillent autant de compositions aux thématiques distinctes; lions, rhinocéros, bisons et lions etc. Le pendant dit «de la vénus» supporte un dessin noir tracé au fusain. Cette figure anthropomorphe est composée du triangle pubien appartenant au bas d'un corps féminin imbriqué dans celui d'un bison en position verticale et d'un lion. Or elle n'est pas dans le champ de vision du spectateur lorsque celui-ci regarde l'étendue de la fresque. Cette représentation est alors dans le dos de l'observateur et s'il veut la regarder il doit orienter son regard vers le pendant et perdre alors de vue la fresque. Autant dire que tout a été fait pour que cette thématique humaine composite soit dans



Ilustração 08 – Dans la Salle du Fond de la grotte Chauvet, faisant face à la fresque principale, sur un pendant rocheux, les attributs d'un corps féminin sont associés dans une même composition aux éléments d'un bison et à ceux d'un félin. Copyright Rup'Art productions / Ministère de la culture.



Ilustração 09 – Grotte de Lascaux – Dans le Puits à l'écart de la zone ostensiblement ornée, une figuration humaine emprunte à l'animal: anthropomorphe à tête d'oiseau, mains et pieds animaux. Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

un hors champ de la fresque. C'est un hors champ illustré, nullement une évocation. La seule représentation anthropomorphe ou «humaine» de la grotte associant un bison et un félin a donc intentionnellement été installée en dehors de l'espace graphique de la fresque. Cependant elle s'y réfère par une continuité physique, formelle et technique (Ilustração 08). A Lascaux, dans un contexte de 13 000 ans postérieur à celui de Chauvet, la représentation anthropomorphe installée dans l'espace dissimulé du Puits peut être considérée, telle qu'à Chauvet pour le pendant de la Salle du fond, comme étant un hors champ. La scène célèbre comporte un anthropomorphe faisant face à un bison blessé par une lance et perdant ses entrailles (Ilustração 09); ils sont entourés d'objets techniques ou de signes abstraits (Aujoulat, 2004; Bataille, 1980; Geneste *et al.*, 2003; Geneste, 2015b). Compte tenu de leur accès malaisé et de leur disposition dans un puits de 6 mètres de profondeur aux parois subverticales, le panneau ainsi que deux autres figures, un cheval en protomé et un rhinocéros, ils sont donc bien hors champ si on souhaite les interpréter en relation avec les autres compositions du dispositif. Il est alors important de considérer que dans ces deux cas, à Chauvet et à Lascaux, ce sont des figurations anthropomorphes qui sont placées hors-champ. Autrement dit, parmi les rares représentations du sujet dans l'art paléolithique, certaines et non des moindres sont en position de hors champ.

D'un point de vue synthétique, dans la grotte Chauvet, la rythmicité des œuvres sur les parois est perçue comme étant de progression lente du fait de la longueur et de la diversité géomorphologique des galeries et du paysage souterrain. Les œuvres isolées et les compositions sont progressivement de plus en plus rapprochées, elles deviennent quantitativement plus denses et qualitativement plus complexes de l'entrée vers le fond. Lors de la découverte libre de la cavité et de son contenu artistique rupestre on perçoit une tension entre l'espacement des œuvres sur des surfaces disponibles le long des galeries et une certaine forme d'organisation, un rythme autrement dit qui s'impose peu à peu et s'accroît vers la fin de la cavité à partir de la Salle du Crâne. Cette tension génère une complicité globale avec l'ensemble de ce dispositif pariétal, une intimité qui ne peut provenir que de l'accumulation d'une multitude de signaux qui ne résident pas seulement dans le contenu formel des compositions dont le sens nous échappe mais dans une ambiance et des rythmes perçus au cours de la recherche et de la détection des œuvres

linéairement disposées le long des parois. Cette tension nous impose physiologiquement et intellectuellement une temporalité rythmique dont il est difficile de se détacher.

5. Place du sujet dans le dispositif pariétal

Les figures animales sont en règle générale complètes si elles ne sont pas toutes détaillées. Leur contour est identifiable et la forme est anatomiquement fidèle aux animaux et à leurs attitudes. Les déformations dues au style qui les affecte toujours et qui varie au cours de la longue durée du Paléolithique récent ne sont problématiques que dans de rares cas, ainsi à La Baume Latrone les formes des espèces s'éloignent fortement des standards paléolithiques habituels (Azéma, 2013). Une partie d'entre elles est cependant figurée incomplète, les fragments utilisés qui font l'objet de choix réguliers sont devenus des références formelles: protomé de bouquetin et de cheval, crinière du Cheval, contour du dos du mammoth en sont quelques cas.

Les figures humaines à l'inverse peuvent se répartir en trois catégories: incomplètes, ambiguës et chimériques. À côté des parties de corps humains isolées, mains et zones anatomiques sexuelles, il existe des silhouettes d'allure humaine, fantomatiques et bipèdes et enfin des créatures anthropomorphes composites empruntant des caractères à l'animal et à l'humain. Parmi les raisons de la fragmentation et réassociation d'éléments qui composent les figures anthropomorphes il convient de rappeler le rôle prééminent de la pratique métonymique dans le langage et dans les expressions orales et symboliques figurées des arts traditionnels en général. La métonymie est d'un usage spontané dans les traditions orales et dans l'art rupestre en général et paléolithique en particulier; son usage ancien est donc généralisé. La métonymie est fréquente dans les arts graphiques et plastiques et d'un usage bien plus simple, spontané que dans les expressions orales et littéraires car le langage visuel possède la propriété d'amalgamer et de créer de nouvelles formes et figures imaginaires que n'a pas le langage. Créer, à partir de fragments de formes animales et humaines, des êtres composites est une tendance qui se développe anciennement et qui est au début du Paléolithique récent plus fréquente que la figuration d'humains complets. Ce point n'a pas échappé à Leroi-Gourhan qui a souligné au début des années soixante: «Ce qui a le plus échappé, c'est qu'il s'agissait d'assemblages symboliques à éléments juxtaposés; que les éléments figurés, les animaux comme les êtres humains, étaient faits de l'assemblage d'éléments anatomiques caractéristiques dont l'intégration a exigé des millénaires de polissage inconscient et de menues trouvailles individuelles» (Leroi-Gourhan, 1965b: 248). Nous rejoignons ainsi le point de vue de Philippe Grosos qui considère que les représentations humaines et anthropomorphes du Paléolithique récent sont la plupart du temps métonymiques (Grosos, 2021).

Les triangles pubiens sont fréquents et anciens dans l'art rupestre. Leur disposition à des endroits singuliers et stratégiques de l'espace souterrain, par rapport aux rythmes du déroulement linéaire et spatial du dispositif pariétal et à la nature des mythogrammes associés ou avoisinants a été longuement soulignée. Leur puissante signification marque les emplacements où ils sont implantés et nous percevons aujourd'hui encore qu'ils ont rythmé fondamentalement les récits originaux qui se déroulaient sur les parois. «Les vulves et les phallus figurés par les Paléolithiques placent l'art dans son origine, le corps qui engendre le sens et le futur» (Vialou, 1996).

La figuration de la main elle aussi apparaît tôt dans l'art pariétal paléolithique. Son utilisation a été très largement étudiée dans les sites où la main est fréquemment représentée ainsi qu'à Gargas dans les Pyrénées (Leroi-Gourhan, 1965a). Les techniques de réalisation sont multiples et nous en évoquerons ici quatre qui ouvrent sur des considérations



Ilustração 10 – Grotte Chauvet, Salle des Panneaux rouges.
Mains négatives associées à un contour de mammouth.
Copyright J.-M. Geneste / Ministère de la culture.

phénoménologiques. La gravure a permis la réalisation d'une diversité de formes de mains représentées avec les doigts figurés écartés ou presque parallèles. La aérographie de la main appliquée sur la paroi produit des mains «négatives» dans une auréole de peinture colorée selon le pigment utilisé; la partie de la main dont le négatif est recherché est en général limitée au poignet mais peut s'étendre à l'avant-bras. Des mains négatives ont pu être reprises et complétées par la gravure ainsi que dans la grotte de Roucadour (Lorblanchet, 1995, 2010). L'application sur la paroi de mains dont la paume est enduite de peinture est à l'origine des mains négatives et des points-aumes tels que ceux de Chauvet (Baffier et Feruglio, 1998; Clottes, 2001) et de la grotte aux Points d'Aiguèze en Ardèche (Monney, 2018, 2019). Le motif de la main en art pariétal est à la source de très nombreuses études et réflexions qui ont envisagé des significations esthétiques, rituelles, initiatiques, divinatoires, religieuses et thérapeutiques (Cohen, 2014). Les multiples représentations de mains associées à des figures animales rappellent avant tout l'importance de cet organe chez l'homme et son importance sémiotique dans les cultures et les arts traditionnels. Max Raphael soulignait que la main pouvait dans l'art paléolithique indiquer les puissances spécifiques et complémentaires de l'humain qui était à la fois, aussi bien créateur de formes animales sur les parois rocheuses avec son équipement technique d'artefacts que prédateur de vie animale en tant que chasseur (Raphael, 1945). La main reste dans de nombreuses cultures de la période historique une marque de passage, un signe d'appropriation; elle insuffle un dynamisme vital et exprime un souffle, synonyme polysémique de vie humaine. Qu'elle soit adjointe, superposée ou intégrée à des silhouettes animales comme sur cette esquisse charbonneuse de mammouth dans la grotte Chauvet, elle donne sens et forme un mythogramme, dès l'Aurignacien, il y a près de 40 000 ans. De là à situer la main comme signe d'une négociation entre la société et la nature ou entre des symboles associés à des groupes animaux et humains en termes de don et de contre-don, la voie est ouverte et a été maintes fois évoquée sans nul doute avec justesse. «Le maniement des symboles par groupes équivalents ou par paires complémentaires correspond à tout le jeu de composition qu'on puisse déceler dans l'art paléolithique.» (Leroi-Gourhan, 1965b: 251). La main est à l'évidence un élément très ancien d'un registre lexical de formes propres à la période de l'Aurignacien et du Gravettien (Ilustração 10).

La main humaine, métonymie du sujet et du travail créatif

Le travail pariétal de la matière minérale de la paroi rocheuse des grottes et des abris comporte une composante technique au-delà de la création mythographique de formes naturelles et imaginaires. Comme pour la production technique, la production artistique est déterminée par la matière et c'est celle-ci qui mérite d'être considérée en détail avec profit. Les éléments techniques prennent sens dans une production et plus encore dans une création artistique. Tous évoquent le travail fait avec la main et par sa présence, qu'elle soit figurée ou non, «... on remonte aux fonctions dynamiques des mains, loin, profondément, dans l'inconscient de l'énergie humaine, avant les refoulements de la raison prudente» (Bachelard, 1948: 30).

C'est ici que la distinction d'un travail de la matière par une modalité technique instrumentale ou, à l'opposé, corporelle peut prendre tout son sens. Tout comme dans les arts plastiques contemporains, la technique et l'instrumentation sont éclairantes. Depuis le travail d'André Leroi-Gourhan nous avons intégré que «c'est la matière qui conditionne la technique» (Leroi-Gourhan, 1964: 18). La même forme tracée avec un crayon naturel d'ocre rouge se distingue techniquement de celle faite avec un charbon de bois. Cette conscience technique spontanée que possèdent les artistes passés et actuels leur confère une sensibilité qui leur permet d'interpréter ou classifier différentes sortes de réalisation a priori similaires. Ainsi tout point rouge pouvait au Paléolithique recevoir un sens différent selon qu'il était possible de distinguer s'il était réalisé avec un pinceau, une empreinte de paume enduite de peinture ou le souffle d'un individu projetant de la couleur. Tous ces gestes et comportement techniques parfaitement lisibles aujourd'hui encore ont pu constituer un langage traduisant des intentions alors signifiantes pour les membres des groupes et des sociétés. Le sujet actant pourrait être signifié à partir d'un fragment de corps humain représenté, d'une trace corporelle ou d'un acte technique particulièrement représentatif ou impliquant de façon formelle mains, doigts, souffle pour les réalisations faites pas aérographie.

6. Le sujet et ses temporalités sont omniprésents dans l'art rupestre

Avec l'art pariétal nous ne sommes pas en présence d'une description réaliste du monde. Il n'a jamais eu pour objectif de reproduire l'apparence du réel; même s'il s'en inspire pour être compréhensible, il prend souvent ses distances et puise dans l'imaginaire (Groenen, 2007). Il exprime donc une dynamique ainsi que des valeurs de vie, constituant le premier art qui s'appuie en permanence sur un rapport symbolique au réel. Les auteurs paléolithiques usaient des images animales, des signes abstraits et des rares éléments métonymiques du corps humains dans des compositions essentiellement mythographiques. Les «mythogrammes» associent ainsi, selon André Leroi-Gourhan, des représentations figurées, des symboles, et des marques rythmées. Elles inscrivent le mythe sur les parois dans des déroulements spatiaux de type plutôt linéaire, sans pour autant nous en livrer le contenu narratif (Leroi-Gourhan, 1964, 1965 b et c).

La recherche des multiples temporalités et rythmes contenus dans les assemblages graphiques pariétaux pose la question de la place figurée du sujet. La figure humaine est rare, dans la plupart des cas seulement anthropomorphe et le plus souvent composée de fragments par coalescence de formes visuelles animales et humaines. Elle occupe néanmoins une large place à travers la représentation segmentaire du corps humain: mains de différents types et techniques, triangles pubiens et ovales vulvaires, phallus etc. Puisque le principe de l'évocation visuelle métonymique est si fréquent dans les ensembles mythographiques pariétaux, il convient de concevoir de possibles évocations métonymiques du sujet dans

des ponctuations réalisées par exemple avec la paume de la main, le bout des doigts ou le souffle au cours d'une aérographie. Le corps de l'artiste qui grave, sculpte, dessine, peint et se bat avec la matière et la forme de la paroi est omniprésent. «Le peintre apporte son corps» écrit Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1960, 1969). Par les traces et la signification pratique et symbolique de ses actes techniques et créatifs, à travers les innombrables fragments et compositions dans lesquelles il est impliqué, on peut affirmer que le sujet, si peu représenté, est néanmoins agent participant. Tout le dispositif figuratif est ordonné avec l'omniprésence symbolique humaine. La relative absence visuelle du sujet réel dans l'art représentatif est une présence négative qui fait sens et provoque l'interrogation.

Les réflexions conduites ici autour de la temporalité et de la place du sujet à travers ses représentations métonymiques rejoignent une modalité d'être au monde que Philippe Grosos qualifie de participative «... celui qui se représente n'éprouve pas la nécessité de se représenter dans sa singularité pour se savoir engagé parce qu'il représente. Il fait ainsi corps avec lui; il en participe» (Grosos, 2020: 215). Ce mode d'être se différencie à ses yeux de celui d'une phase ultérieure qu'il nomme «présentielle» et se généralise à partir des changements environnementaux et socio-économiques post paléolithiques (Grosos, *op. cit.*: 38-40). Cette étape postérieure avait été envisagée par Leroi-Gourhan comme étant différente et conceptuellement distincte du système figuratif paléolithique: «.... on y voit intervenir des personnages agissants, des scènes de guerre, de cueillette, de famille, des ensembles composés de caractère mythographique mais chargés d'un contenu narratif identifiable» (Leroi-Gourhan, *op. cit.*: 243).

Dans tout l'art rupestre paléolithique il est possible de déduire de la reconstitution mentale des réalisations artistiques et de leurs critères de production, une multitude de fenêtres permettant de découvrir sans équivoque la marque du sujet. Bien que le corps humain ne soit pas ou très peu représenté et qu'il ne soit représenté que par des formes incomplètement humaines, le sujet s'avère cependant omniprésent par ses actes et ses créations matérielles ainsi que par leurs dimensions spirituelles (Lewis-Williams, *op. cit.*) mais aussi intellectuelles verbales (Leroi-Gourhan, *op. cit.*: 251).

Pour répondre à l'objectif visé au début de ce texte les temporalités et les rythmes de cette création artistique ancienne portent en eux l'engagement et la présence du sujet et ce, indépendamment de sa figurabilité.

Références bibliographiques

- Aujoulat, Norbert (2004), *Lascaux. Le geste, l'espace et le temps*, Paris: Éditions du Seuil.
- Aujoulat, Norbert, Geneste J.-M., Archanbeau C., Delluc M., Duday H., Gambier D. (2001), La grotte ornée de Cussac (Dordogne). Observations liminaires, *Paléo*, 13, pp. 9-18.
- Azéma, Marc (2013), La grotte Chauvet-Pont d'Arc et la Baume-Latrone: les plus anciens récits graphiques, in Azéma, M. (dir.), *Arts rupestres: des récits millénaires*, n.º 358 de la revue *Les Dossiers d'archéologie*, pp. 6-13.
- Bachelard, Gaston (1948), *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: José Corti.
- Baffier, Dominique, Feruglio, V. (1998), Premières observations sur deux nappes de ponctuations de la grotte Chauvet (Vallon-Pont-d'Arc, France) – First observations on two panels of dots in the Chauvet cave (Vallon-Pont-d'Arc, Ardèche, France), *Inora*, 21, pp. 1-4.
- Bataille, Georges (1980), *La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève: Skira.
- Bégouën, Robert, Fritz, C., Clottes, J., Pastoors, A., Faist F. (2009), *Le Sanctuaire secret des bisons: il y a 14 000 ans, dans la caverne du Tuc d'Audoubert*, Paris: Somogy/Montesquieu-Avantès: Association Louis-Bégouën.
- Blumemberg, Hans (2005), *La raison du mythe*. Paris: Gallimard.

- Breuil, Henri, Lantier, R. (1951), *Les Hommes de la Pierre ancienne (paléolithique et mesolithique)*, Paris: Payot, coll. «Bibliothèque Scientifique».
- Breuil, Henri (1952), *Quatre cents siècles d'art pariétal: les cavernes ornées de l'âge du renne*, Montignac: Centre d'études et de documentation préhistoriques.
- Capitan, Louis, Breuil, H., Peyrony, D. (1910), *La Caverne de Font-de-Gaume aux Eyzies (Dordogne)*, Monaco: impr. Vve A. Chêne.
- Castel J.-C., Chadelle, J. P., Geneste J.-M. (2005), Nouvelle approche des territoires solutréens du sud-ouest de la France, in Jaubert J., Barbaza, M. (dir.), *Territoires, déplacements, mobilités, échanges durant la Préhistoire: terres et hommes du Sud*, 126e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (Toulouse, 2001), Paris: CTHS, coll. Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques, pp. 279-294.
- Clottes, Jean (dir.) (2001), *La Grotte Chauvet. L'art des origines*, Paris: Éd. du Seuil, coll. «Arts rupestres».
- Clottes, Jean, Courtin, J., Vanrell, L. (2005), *Cosquer redécouvert*, Paris: Ed du Seuil.
- Cohen, Claudine (2014), Symbolique de la main dans l'art pariétal paléolithique, *Communications à l'Académie des Beaux-Arts*, 7 mars 2012, 2014, pp. 61-75.
- Delannoy, Jean-Jacques, David, B, Geneste, J.-M., Katherine, M., Barker, B., Whear, R. L., Gunn, R. G. (2013), The social construction of caves and rockshelters: Chauvet cave (France) and Nawarla Gabarnmang (Australia), *Antiquity*, 87, 335, pp. 12-29.
- Delvigne, Vincent, Fernandes, P., Piboule, M., Lafarge, A., Geneste, J.-M., Moncel, M.-H., Raynal, J.-P. (2014), Ressources en silex au Paléolithique supérieur dans le Massif central: réseaux locaux et approvisionnements lointains revisités, in Otte M., Le Brun-Ricalens F. (dir.), *Modes de contacts et de déplacements au Paléolithique eurasiatique. Modes of contact and mobility during the Eurasian Palaeolithic*, actes du colloque international de la commission 8 de l'UISPP (université de Liège, 2012), Liège: université de Liège/Luxembourg: CNRA-MNHA, coll. «Éraul», 140 / coll. «Archéologiques», 5, pp. 403-435.
- Descola, Philippe (ed.) (2010), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris: Somogy, Éditions d'art et Musée du Quai Branly.
- (2006), La fabrique des images. *Anthropologie et Sociétés*, 30 (2), pp. 167-182.
- Derrida, Jacques, (2014), *Trace et archive, image et art*, Paris: INA Éditions.
- (1967), *La voix et le phénomène*. Paris: Presses universitaires de France, Coll. «Quadrige».
- D'Errico, Francesco (1994), *L'art gravé azilien: de la technique à la signification*. Supplément à «Gallia préhistoire» (in French). Paris: CNRS éditions.
- Fontana, Laure, Aubry, T., Chauvière, F.-X., Digan, M., Mangado Llach, Javier, Petit, C., Teurquety, G. (2018a), Système économique et mobilité des chasseurs-collecteurs du massif central au paléolithique supérieur: un état de la question. In O. Troubat (éd.): *Préhistoire de la France centrale*. Actes du colloque inter-régional de Montluçon (2016), Montluçon: Cercle Archéologique de Montluçon et de sa région, Études archéologiques, 18, pp. 103-120.
- Fontana, Laure, Chauvière, F.-X. (2018b), Economie et nomadisme au Pléniglaciaire supérieur et au Tardiglaciaire en Europe de l'ouest: le système Renne. In F. Djindjian (dir.): *La préhistoire de la France*. Paris, Hermann Editeurs, coll. Histoire et archéologie, pp. 141-148.
- Fosse, Philippe, Philippe, M. (2005), La faune de la grotte Chauvet: paléobiologie et anthropozoologie, in Geneste, Jean-Michel (dir.), *La Grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires dans la grotte Chauvet, Journées SPF, Lyon, 11-12 octobre 2003, BSPF*, 102, 1, pp. 89-102.
- Fritz Carole, Tosello G. (2000), Observations techniques sur le Panneau des Chevaux de la grotte Chauvet (Ardèche): l'exemple des Rhinocéros affrontés. Observations on the techniques in the Horse panel at the Chauvet cave: example of the rhinoceroses confronting each other, *Inora*, 26, pp. 23-30.
- Geneste, Jean-Michel, Hordé T., Tanet, C. (2003). *Lascaux, une œuvre de mémoire*, Périgueux: Fanlac.

- Geneste, Jean-Michel (2015a), La grotte Chauvet-Pont d'Arc. In Grimpret M. dir, *Les sanctuaires du monde*, Paris: Robert Laffont, coll. «Bouquins».
- (2015b), La grotte de Lascaux. In Grimpret M. dir, *Les sanctuaires du monde*, Paris: Robert Laffont, coll. «Bouquins».
- (2012), La grotte Chauvet-Pont d'Arc, 1994-2012: une rétrospective anthropologique, in Delannoy J.-J., Jaillet, S., Sadier, B. (dir.), *Karsts, paysages et Préhistoire: journées 2012 de l'Association française de karstologie dans le Sud-Ardèche*, Le Bourget-du-Lac: Laboratoire Edytem, coll. «Edytem», 13, pp. 13-20.
- Godelier, Maurice (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris: Albin Michel, coll. «Bibliothèque Idées».
- Groenen, Marc (2007), «Réalisme et réalité: la notion de mimésis à l'épreuve de l'art des grottes», in: Lenain, T. & Lories, D. (dir.), *Mimésis. Approches actuelles*, Bruxelles: La Lettre volée, pp. 129-155.
- Grosos, Philippe (2021), Participation et présence. Réflexions à propos de l'art paléo-et néolithique. In *André Leroi-Gourhan et l'esthétique. Art et anthropologie*, Bruxelles: La Part de l'œil, Numéro 35-36, 2021-2022, pp. 264-289.
- (2020), *Lucidité de l'art. Animaux et environnements dans l'art depuis le Paléolithique supérieur*, Paris: Éditions du Cerf.
- Jaubert, Jacques, Verheyden, S., Genty, D., Soulier, M., Cheng H., Blamart, D., Burllet, C., Camus, H., Delaby, S., Deldicque, D., Lawrence Edwards, R., Ferrier, C., Lacrampe-Cuyaubère, F., Lévêque, F., Maksud, F., Mora, P., Muth, X., Régnier, E., Rouzaud, J.-N., Santos, F. (2016), Early Neandertal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France, *Nature*, n.º 534, pp. 111-114.
- Laming-Emperaire, Annette (1962), *La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthodes et applications*, Paris: Picard.
- Leroi-Gourhan, André (1965a), Les mains de Gargas. Pour une étude d'ensemble, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 1967, tome XIV, pp. 107-122.
- (1965b), *Le Geste et la Parole*, vol. 2, *La Mémoire et les Rythmes*, Paris: Albin Michel, coll. «Sciences d'aujourd'hui».
- (1965c), *Préhistoire de l'art occidental*, Paris: Éd. d'art Lucien Mazenod, coll. «L'art et les grandes civilisations».
- (1964), *Le Geste et la Parole*, vol. 1, *Technique et langage*, Paris: Albin Michel, coll. «Sciences d'aujourd'hui».
- Lévi-Strauss, Claude (1985), *La potière jalouse*, Paris: Plon.
- (1962), *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- (1958), *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Lewis-Williams, David (2003), *L'Esprit dans la grotte: la conscience et les origines de l'art*, Monaco: Éd. du Rocher.
- Lorblanchet, Michel (2010), *Art pariétal: grottes ornées du Quercy*, Rodez: Éd. du Rouergue.
- (1995), *Les Grottes ornées de la préhistoire: nouveaux regards*, Paris: Errance.
- Marshack, Alexander (1991), *The roots of civilization. The cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*, New York: Moyer Bell Limited.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969), *La prose du monde*, Paris: Gallimard.
- (1960), *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- Monney, Julien (dir.) (2019), *La grotte aux Points d'Aiguèze: petite soeur de la grotte Chauvet (2)*, *Karstologia*, n.º 73.
- (dir.) (2018), *La grotte aux Points d'Aiguèze: petite soeur de la grotte Chauvet (1)*, *Karstologia*, n.º 72.

- (2012), *Et si d'un paysage l'on contait passé. Tissu de sens et grottes ornées le long des gorges de l'Ardèche*, in Delannoy, J.-J., Jaillet, S., Sadier, B. (dir.), *Karsts, paysages et Préhistoire: journées 2012 de l'Association française de karstologie dans le Sud-Ardèche*, Le Bourget-du-Lac: Laboratoire Edytem, coll. «Edytem», 13, pp. 21-42.
- Petit, Christophe, Brochier, J. É., Curie, J., Desachy, B., Fontana, L., Slimak, L., Vandavelde, S. (2018), *À la recherche du temps court: l'approche micro-chronologique en archéologie*. In: Andrieu, C., Houdart, S. (Eds.), *La Composition Du Temps. Prédications, Événements, Narrations Historiques, Colloques de La Maison Archéologie et Ethnologie, René-Ginouvès*. Paris: Éditions de Boccard, pp. 19-38.
- Michel, Philippe, Fosse, P. (2003), La faune de la grotte Chauvet (Vallon-Pont d'Arc, Ardèche): présentation préliminaire paléontologique et taphonomique, *PALEO*, n.º 15, 2003, pp. 123-140
- Raphael, Max (1945), «La Magie de la Main» in *Prehistoric Cave Paintings*, Bollingen Series IV.
- Scelinskij, Vjaceslav, E., Sirokov, Vladimir, N. (1999), *Höhlenmalerei im Ural*. Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart.
- Simondon, Gilbert (1989), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, coll. «L'invention philosophique».
- Théry-Parisot, Isabelle, Thiébault, S. (2005), *Le pin (Pinus sylvestris): préférence d'un taxon ou contrainte de l'environnement? Étude des charbons de bois de la Grotte Chauvet*, in Geneste Jean-Michel (dir.), *La Grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires dans la grotte Chauvet, Journées SPF, Lyon, 11-12 octobre 2003, BSPF*, 102, 1, pp. 69-75.
- Tosello, Gilles, Fritz, C. (2005), «Les dessins noirs de la grotte Chauvet-Pont d'Arc: essai sur leur originalité dans le site et leur place dans l'art aurignacien», in Geneste Jean-Michel (dir.), *La Grotte Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc: un bilan des recherches pluridisciplinaires dans la grotte Chauvet, Journées SPF, Lyon, 11-12 octobre 2003, BSPF*, 102, 1, pp. 159-171.
- Vandavelde, Ségolène, Brochier, J. É., Petit, C., Slimak, L., (2017), *Establishment of occupation chronicles in Grotte Mandrin using sooted concretions: rethinking the Middle to Upper Paleolithic transition. Journal of Human Evolution*, 112, pp. 70-78.
- Vandavelde, Ségolène, Genty, D., Brochier, J.É., Petit, C., Slimak, L., (2020), *Des concrétions fuligineuses en contextes archéologiques: quel potentiel informatif? Géomorphologie: relief, processus, environnement*, 26(4), pp. 241-254.
- Vialou, Denis (1996), *Au coeur de la Préhistoire*. Chasseurs et artistes, Paris: Gallimard, coll. «Découvertes».



Arts préhistoriques européens et africains. Typologie des modes d'être

Philippe Grosos*


pp. 29-35

De bien des façons la mise en regard de l'évolution culturelle respective des continents africain et européen est riche d'enseignements pour qui entend élaborer une anthropologie philosophique. Surtout si celle-ci, comme c'est ici mon ambition, souhaite intégrer en elle les apports de ce qu'on nomme encore trop naïvement, la «préhistoire». Et si tel est alors le cas, c'est déjà que l'accent mis sur chacun de ces continents n'est pas le même selon qu'on s'y intéresse en paléanthropologue ou en préhistorien.

Ainsi, les paléanthropologues soutiennent depuis plusieurs décennies déjà l'idée d'une origine africaine des taxons d'homininés. Le *Sahelanthropus tchadensis* est par exemple, à ce jour, le plus vieux type d'homininé connu; il date environ de 7 millions d'années. Quant à la première culture matérielle de l'humanité pour le moment documentée, et qu'on a cru, jusqu'à une période récente, pouvoir rapporter à l'Oldowayen, en la situant en Tanzanie et en la datant d'environ 2,5 millions d'années (Bayle *et al.*, 2014: 77), il semble aujourd'hui qu'il soit possible de la rapporter au Lomekwian, en la localisant dans le Turkana occidental, au Kenya, à une période remontant à de 3,3 millions d'années (Harmand *et al.*, 2015: 310-315). Plus encore, cette extraordinaire ancienneté africaine ne vaut pas que pour les lointains cousins de notre processus évolutif buissonnant. L'*Homo sapiens sapiens* que nous sommes a lui aussi une origine africaine, et qui plus est, fort ancienne (du moins à échelle générationnelle). Ainsi, en 2017, l'équipe du paléanthropologue Jean-Jacques Hublin a rendu public la découverte de restes fossiles d'*Homo sapiens archaïque*. Ils ont pu être datés, par thermoluminescence, d'environ 315 000 ans, faisant ainsi reculer de plus de 100 000 ans l'estimation précédente de l'ancienneté des *sapiens* (Hublin *et al.*, 2017: 289-292).

D'un point de vue paléanthropologique, l'Afrique est donc le continent de tous les intérêts: c'est là que peut être cherché quelque chose comme les origines des hominés, et de l'*Homo* singulier que nous sommes.

Que l'Afrique soit également un continent riche d'enseignements du point de vue de la préhistoire, cela est également certain. Toutefois il faut bien remarquer que cette discipline est quant à elle née conjointement en France et en Angleterre au milieu du XIX^e siècle. Et plus encore, si tel est le cas, c'est que c'est en Europe de l'Ouest que fut d'abord posée la délicate question de la «haute antiquité» de l'*homo sapiens*, question qui a amené à la découverte de fossiles corroborant son ancienneté, puis, de façon décisive, à la révélation

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a2>

* Université de Poitiers.

d'une production artistique mettant en valeur la richesse jusqu'alors insoupçonnée de ses productions culturelles.

Si le premier homme est africain, le premier art, entendu comme capacité à élaborer une production symbolique, l'est également. Le bloc de pierre, coloré et gravé, retrouvé dans la grotte de Blombos, en Afrique du Sud, et daté d'environ 75 000 ans en témoigne.

Toutefois, il est remarquable que le premier art *figuratif*, quant à lui, ne se retrouve pas sur le vaste continent africain. Il semble bien, en l'état actuel des connaissances, avoir été produit d'une part en Indonésie, d'autre part en Europe de l'Ouest. Le site indonésien de Sulawesi et celui d'El Castillo, en Espagne, tous deux datés d'environ 40 000 BP, eux aussi en témoignent. Or 40 000 ans BP est la date présumée de l'arrivée d'*homo sapiens sapiens* sur le continent ouest-européen, et c'est également le début de ce que les préhistoriens nomment le Paléolithique récent.

Entre paléoanthropologie et préhistoire, l'étrange chiasme auquel sont soumis les apports à la fois anthropologiques et culturels de l'Afrique et de l'Europe peut donc se formuler à partir de deux propositions simples. D'une part, c'est en Afrique que se trouve l'origine du genre *Homo*, y compris celle d'*Homo sapiens sapiens*, lequel a ensuite migré en Europe ainsi que sur l'ensemble des autres continents. Mais, d'autre part, c'est en Europe que se trouve une des origines de l'art *figuratif*. Celui-ci est ainsi apparu dès le début du Paléolithique récent, lors du pléistocène. Quant à l'art figuratif préhistorique qu'il est possible de rencontrer sur le continent africain, à l'instar de celui qu'on rencontre au Sahara central ou en Afrique australe, il est bien le résultat de cultures apparues de façon plus tardive, lors de l'holocène, et donc après 10 000 ans BP, essentiellement d'ailleurs au sein de populations soit agro-pastorale, soit en voie de néolithisation ou confrontée à elle. Il ne semble donc pas être le résultat d'une influence européenne.

Or s'il est certain, pour employer une formule hégélienne, que l'ensemble des peuples concernés, que ce soit en Europe ou en Afrique, lors du Paléolithique récent ou lors du Néolithique, ont déposé dans ces productions artistiques leur Esprit, en sorte que celles-ci témoignent de la puissance culturelle de leurs croyances, cosmologies et mythologies, il est de fait tout aussi évident que nul n'est aujourd'hui en mesure d'avoir accès avec certitude à leurs significations. Si nous savons bien que s'énonce là une riche pensée symbolique, nul ne peut dire de quoi le symbole est le symbole. Les codes culturels qui auraient permis de les interpréter avec sérieux sont perdus, et ne peuvent être retrouvés. Aussi peut-on bien vouloir régulièrement proposer telles ou telles interprétations (en termes notamment de culture totémique, chamanique ou de cosmologie sexuée), aucune ne s'impose avec certitude et, pis encore, toutes convergent dans l'idée d'une assez grande confusion tant elles se contredisent les unes les autres.

Aussi, pour ne pas avoir à ne rien dire de ces riches productions artistiques et culturelles, comme des mythes d'origine que probablement elles ont pu véhiculer, il convient, une fois un tel constat formulé, que nous changions de paradigme d'interprétation. Le problème, me semble-t-il, ne consiste pas à chercher une inaccessible *signification* de cet art, mais à s'intéresser à sa puissance formelle *expressive*. Car, comme j'ai cru pouvoir le montrer dans des études antérieures (Grosos, 2017 et 2020), ce qui par cette puissance expressive est mis en évidence, ce sont des modes d'être au monde. Aussi l'idée est-elle ici de proposer une typologie de ces modes d'être tels que les cultures européennes du Paléolithique récent nous ont déjà permis de l'envisager, et de la compléter en tenant compte de ce que nous apprend l'art développé par les cultures issues du continent africain, au début de l'holocène.

Partons d'abord de la distinction initiale qu'à partir de l'étude comparée de l'art du Paléolithique récent européen puis de celui issu du tournant de la néolithisation, je pense

avoir pu mettre en évidence. Elle concerne la différence entre un mode d'être au monde de type *participatif* et un mode d'être au monde de type *présentiel*.

Cette distinction repose sur l'étude préalable de l'art figuratif du Paléolithique récent. Or celui qui s'y rapporte doit pouvoir être à même d'établir un double constat. D'une part, pendant toute la période qui fut la sienne, soit presque 28 000 ans, de 40 000 à 12 000 ans BP, la diversité animale n'a pas constitué un motif de représentation parmi d'autres, mais, jusqu'en une précision qu'il est souvent tentant de nommer *naturaliste*, tant est grand son soin du détail et de la représentation, il a constitué un motif dominant, privilégié, parfois exclusif de figuration. Exclusif au point de représenter les animaux, carnivores ou herbivores, grands prédateurs ou animaux pour l'homme inoffensifs, sinon hors contexte, du moins comme privés d'horizon et de ciel. D'autre part, et malgré une conscience de sa différence d'avec les animaux qu'il ne pouvait pas ne pas avoir, dans la mesure où lui seul en reproduisait l'image sur les parois des grottes, l'humain n'a pas eu besoin de se représenter distinctivement. Il laissait certes l'empreinte, le plus souvent négative, de ses mains sur les parois des grottes; il y dessinait, peignait ou gravait des vulves et quelques phallus, et bien sûr, mais dans un ordre non figuratif, de nombreux signes. Toutefois n'allait-il guère au-delà. Du moins est-ce là la façon dont nous comprenons l'abysse écart qui oppose, d'une part, la précision quasi-naturaliste de ses représentations d'animaux et, d'autre part, les formes la plupart du temps fantomatiques de ses anthropomorphes. C'est cet art-là que je nomme la manifestation d'un mode d'être au monde de type *participatif*, souhaitant de la sorte exprimer le fait que l'humain s'est manifestement satisfait d'être un vivant parmi les vivants. S'il n'a pas eu besoin de se représenter distinctivement, lui qui pourtant représentait sur les parois de ses grottes les autres vivants, c'est qu'en les figurant il se figurait lui-même ainsi suffisamment.

Or tout autre est le mode d'être de représentation qui va progressivement s'imposer sur le continent européen avec le Néolithique, au point de devenir absolument dominant lors des périodes protohistoriques, puis historiques. Ce qui change alors ce n'est pas seulement que l'humain va être explicitement figuré, même si, lors du Néolithique, il le sera souvent à partir d'un schématisme auquel la représentation elle-même des animaux n'échappera pas. Plus essentiel encore est le fait que ce soit bien lui qui soit devenu le motif dominant de la représentation, motif autour duquel tournent désormais tous les autres vivants en lui étant soumis. Dans l'ordre animalier, la domestication, un des critères majeurs de la néolithisation, devient ainsi une représentation dominante. Ce n'est plus l'auroch qui est figuré; c'est l'explicite scène de chasse en laquelle les archers sont mis en valeur puis, quelques siècles plus tard, la berbère et son troupeau. C'est là ce que je nomme la représentation d'un mode *présentiel* d'être au monde.

Un des intérêts qu'il y a à le mettre en évidence tient au fait qu'il nous permet alors de repérer les moments paradoxaux d'anticipation qu'il a pu connaître lors du Paléolithique récent. Dans cet art qui est celui de chasseurs-cueilleurs nomades ou semi-nomades, il est en effet des productions artistiques qui semblent anticiper un tel mode présentiel, celui en lequel l'attention est principalement accordée à l'humain lui-même. Tel est le cas de quelques rares statuettes féminines d'époque gravettienne, et particulièrement de celle de la «Vénus de Brassempouy», ou de façon bien plus troublante encore, de celui des 110 portraits humains retrouvés parmi les quelques 2000 plaquettes gravées du site magdalénien de La Marche, dans la Vienne (en France). D'eux, on pourrait dire qu'ils sont comme des indices avant-coureurs d'un mode d'être au monde de type présentiel, avec cette différence essentielle qu'ils ne marquent aucune discontinuité qui soit décisive. Ils ne durent pas, ne font pas école. De rares statuettes, autour de 23 000 ans BP, sont constituées de têtes féminines; quelques plaquettes gravées vont jusqu'à mettre en

évidence des visages humains autour de 14 000 ans BP. Mais, faute de suite immédiate, cela n'instaure en rien une époque nouvelle. Et si tel est le cas c'est que de telles œuvres ne placent jamais l'humain en position de domination à l'égard du vivant animal. Je propose dès lors de nommer *proto-présentiel* ce à quoi renvoient de telles représentations. Le concept de *proto-présentiel*, on l'aura compris, est donc destiné à penser une phase anticipatrice d'un mode d'être présentiel au monde, lors même qu'elle surgit au sein d'une civilisation de type *participative*, et qu'elle ne la transforme pas pour autant.

Or, à procéder de la sorte, le plus ancien art figuratif africain apparaît quant à lui sous un tout autre jour. L'exemple de l'art du Sahara central, celui des plateaux du Tassili-n-Ajjer, de la Tadrat-Akakus, du Messak ou du Fezzan, entre le sud-est de l'Algérie et le sud-ouest de la Libye actuelle, est sur ce point des plus instructifs. Malgré une difficulté manifeste de datation et les polémiques que celle-ci a pu générer, même ceux qui, parmi les spécialistes, pensent cet art comme très ancien, ne le font remonter qu'à l'extrême fin du pléistocène. L'archéologue et préhistorienne Malika Hachid soutient ainsi que ses productions les plus anciennes «pourraient avoir été réalisées vers la fin du 12^e/début du 11^e millénaire cal BP», là où, selon Jean-Loïc Le Quellec, celles-ci relèveraient plutôt des V^e et IV^e millénaires (Le Quellec, 1998: 514; Hachid, 2016: 98). Or si une datation extrêmement ancienne est malgré tout problématique, c'est que cet art ne montre pas seulement des animaux sauvages. Il figure également des animaux clairement domestiqués, tels des bovins portant des colliers, ou plus explicitement encore quelques scènes de traite. Il est donc probable que cet art soit contemporain des premières phases de néolithisation, ou de peu antérieur à celles-ci. En cela, et selon la typologie que je suggère, il apparaît expressif d'un mode d'être au monde de type présentiel. C'est là d'ailleurs ce que confirment les nombreuses représentations d'humains qu'il propose, lesquelles sont véritablement incompatibles avec un mode d'être de type participatif, tel qu'il caractérise quant à lui le Paléolithique récent européen.

Toutefois, de même que l'art participatif du Paléolithique récent intègre en lui ces moments avant-coureurs du mode présentiel que je nomme *proto-présentiels*, de même il me semble qu'il est possible de déceler, au sein de l'art présentiel car néolithique du Sahara central, l'expression d'une forme archaïque de rapport aux animaux. Celle-ci se remarque dès lors qu'on porte attention aux représentations de ces étranges anthropomorphes qui sont composés d'un corps humain et d'une tête d'animal, le plus souvent d'ailleurs de lycan (Van Albada, 2000). Or bien que ces figurations ne soient pas sans évoquer de lointaines œuvres d'époques aurignaciennes, tel le célèbre *Löwenmensch* retrouvé dans le Bade-Wurtemberg en 1939, elles en diffèrent fondamentalement. Cet homme-lion daté d'environ 40 000 ans BP appartient en effet à une culture en laquelle l'humain ne se représente pas comme tel. Il est en cela caractéristique d'un mode d'être au monde de type participatif. Les hommes-chiens du Messak, quant à eux, surgissent au sein d'une culture agro-pastorale en cours de néolithisation et en cela profondément expressive d'un mode d'être au monde de type présentiel. Ils ne sont donc pas les héritiers d'une longue tradition qui nous rapporterait à des figurations paléolithiques; et dès lors ils ne peuvent être dérivés d'un mode d'être au monde de type participatif. Surgissant au sein d'un mode présentiel, ils montrent des êtres mi-humains mi-animaux. En cela je propose de nommer *post-participative* la façon dont ces œuvres se montrent.

Si les concepts de *proto-présentiel* et de *post-participatif* sont donc tous deux destinés à penser les phases dynamiques de transition entre le Paléolithique et le Néolithique, ils ne doivent pour autant nullement être confondus. En effet, la phase *post-participative* désigne quant à elle à la façon dont, au sein d'un mode d'être de type présentiel, une représentation artistique nous rapporte à un mode participatif qu'elle n'a pas connu. Disons-le encore autrement: l'art présentiel met l'humain au centre de ses représentations; mais en lui, un

moment post-participatif le montre mi-homme mi-chien, dans une archaïque provenance animale. Et sans qu'il me soit possible de le développer dans le cadre limité de cette présentation, il me semble que ce qui est dit ici des hommes-chiens du Messak libyen pourrait l'être, sans induire d'aucune façon une confusion des cultures, des hommes-antilopes représentés par les San vivant dans les montagnes du Drakensberg, en Afrique australe. Eux aussi ont pu montrer, au sein d'une culture connaissant la domestication et représentant volontiers les chasseurs en activités, des anthropomorphes en même temps que des humains. Leur culture, globalement présente – tant l'humain s'y figure clairement et ainsi se distingue des animaux –, connaît elle aussi un fond post-participatif, c'est-à-dire évoquant une indistinction homme-animal dont nous n'avons nulle raison de penser qu'elle ait pu la vivre, ne l'ayant jamais exclusivement figurée.

À l'inverse, il est clair que les arts paléolithiques sont dans un tout autre cas de figure. Eux montrent des modes d'être de type participatif en y intégrant ponctuellement des phases proto-présentielles de figuration de l'humain, c'est-à-dire d'explicites distanciations de l'humain vis-à-vis de la diversité animale.

Que faire dès lors d'une telle typologie? En mettant en rapport la formation des cultures humaines avec des modes d'être au monde – le *participatif*, le *présentiel* – et, en eux, des moments ou antipathiques ou régressifs – le *proto-présentiel* et le *post-participatif* –, il me semble que nous pouvons mieux comprendre, non la *signification*, mais la *fonction* des mythes portés par les cultures traditionnelles qui ont très longtemps relevées de la seule dimension de l'oralité.

Dans l'entretien qu'il eut avec Didier Eribon, à la question de savoir ce qu'est un mythe, Claude Lévi-Strauss a pu répondre ceci: «Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde: une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts» (Lévi-Strauss *et al.*, 1998: 193). Dire cela, c'est insérer le temps de l'énonciation, celui en lequel hommes et animaux sont désormais distincts, dans un mode présentiel différent du mode participatif auquel se rapporte le temps du mythe. Aussi est-ce de fait *attribuer* au récit mythique la charge d'assumer une fonction post-participative: *il dit ce qu'il en a été de ce qui n'est plus*. Or un tel propos ne peut-il s'étendre à la fonction même qu'assume tout mythe des origines, à savoir une pensée de l'indistinction?

Si tel est le cas, cela éclaire également d'un jour nouveau l'usage sensiblement différent que les cultures africaines et européennes ont pu faire des mythes, et particulièrement des mythes d'origine. L'exemple des hommes-chiens dans l'art du Messak libyen et probablement également celui des hommes-antilopes dans l'art San d'Afrique australe nous le laissent entendre: dans les figurations produites par les premiers arts figuratifs africains, ceux du début de la néolithisation, se sont très probablement exprimés des mythes dont la fonction était de mettre en évidence non pas tant une indistinction entre l'homme et l'animal qu'à l'inverse une forme archaïque de leur distinction naissante. Et probablement n'est-il pas illégitime de penser, notamment au regard de leur datation, que les cultes égyptiens des divinités à corps humain et à tête d'animal – Horus, le dieu à tête de faucon, Sobek et sa tête de crocodile, Anubis avec sa tête de canidé et Sekhmet avec sa tête de lionne – relèvent d'une même logique. Il est ainsi frappant que les plus anciennes représentations d'Horus datent du quatrième millénaire (Menu, 1998: 75); c'est-à-dire à une époque où l'art du Sahara central touche probablement à sa fin du fait de la désertification des lieux.

On mesure dès lors l'écart qui sépare ces mythologies africaines contemporaines des débuts de la néolithisation de celles qui se sont exprimées en l'art pariétal du Paléolithique récent européen. Là où celles-ci sont expressives d'un temps où l'*indistinction* règne dans

la mesure où aucune distinction n'est encore représentée, n'étant manifestement jamais le motif d'une expression nécessaire, celles-là sont à l'inverse fondées sur un mode d'être post-participatif, et relèvent ainsi d'une forme archaïque d'expression de la *distinction naissante* entre humains et animaux. Or c'est une telle distinction que l'ensemble du processus de néolithisation ne va faire que prolonger et affirmer. Il est ainsi remarquable que les mythologies issues des cultures tardives de l'Antiquité, du moins au regard de la néolithisation, telles celle de la Grèce antique, n'ont plus ce souci de séparation de l'humain et de l'animal. Celle-ci est déjà entérinée et ne se pose plus comme problème. Les dieux de l'Olympe, ceux dont Homère nous parle, ont des formes exclusivement humaines. Ce sont des dieux relevant d'un mode d'être de type exclusivement présentiel. Or c'est là un point essentiel à comprendre, tant cela signe la fin des mythologies propres à ce qu'on nomme ordinairement *préhistoire*, à savoir le Paléo- et le Néolithique. On le voit bien dans la naissance même de ce qui, en Grèce, va prendre le nom de *philosophie* et qui n'a pas d'équivalent dans la culture africaine traditionnelle. Avec la philosophie, ce qui se joue dès Platon, c'est l'émergence d'un type de rationalité qui, ne se suffisant plus de la narration, veut désormais démontrer; qui veut être démonstratif et non plus seulement monstatif. C'est pourquoi les mythes que Platon convoque ne concerne plus le rapport aux animaux; ils ne concernent que la naissance et la mort des humains; et encore, comme ce philosophe le dira lui-même explicitement dans le *Phédon* (77e), le seul usage qu'il reste possible d'en faire est celui qui leur accorde le rôle d'une «incantation». On est même loin ici de Homère. Désormais les mythes n'ont plus pour fonction que de rassurer, par un langage adéquat, ce qui reste d'enfant en nous. Quant à Aristote, une génération après son maître, il ne leur confèrera aucune place dans sa pensée, laquelle sera alors entièrement soumise à une exigence d'argumentation démonstrative.

Ce qui s'énonce ici, et que je m'efforce de penser en termes de modes d'être au monde, c'est la naissance d'un écart culturel entre les civilisations de l'écriture et celles de l'oralité, écart qui va ne faire que croître.

On peut dire des civilisations de l'écriture qu'elles sont les héritières, déjà lointaines, de celles qui, nées d'un mode participatif, s'en sont progressivement détachées avant de s'enraciner dans un mode présentiel. Le langage qu'elles ont développé est celui, essentiellement démonstratif, de l'affirmation de la présence et de la domination.

Quant aux civilisations de l'oralité, elles me semblent s'enraciner dans la résurgence de phases post-participatives au sein d'un mode présentiel désormais dominant. C'est pourquoi elles se sont pensées, et pour celles qui perdurent se pensent encore, davantage en termes de continuité que de rupture par rapport à l'ensemble du vivant. Cela se marque dans le fait que leur mode expressif culturel est celui du récit, de l'exposition, de la *monstration* plus que de la démonstration. C'est-à-dire de ce qu'on appelle traditionnellement le *mythe*, plus que de la *philosophie*.

Références bibliographiques

- Bayle, Priscilla, Delagnes, Anne (org.). (2014), *Les ancêtres de l'Homme*, Bordeaux: éditions Confluences.
- Grosos, Philippe (2020), *Lucidité de l'art. Animaux et environnement dans l'art depuis le Paléolithique supérieur*, Paris: éditions du Cerf.
- (2017), *Signe et forme. Philosophie de l'art et art paléolithique*, Paris: éditions du Cerf.
- Hachid, Malika (2016), Chronostratigraphie, bandes pariétales de couleur sombre et claire des parois du Tassili-n-Ajjer, in, *Art rupestre d'Afrique*, M. Gutierrez, Manuel, Honoré, Emmanuelle (orgs.), Paris: L'Harmattan.

- Harmand, Sonia *et al.* (2015), *3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya*, *Nature* 521, pp. 310-315.
- Hublin, Jean-Jacques *et al.* (2017), *New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens*, *Nature* 546, pp. 289-292.
- Le Quellec, Jean-Loïc (1998), *Art rupestre et préhistoire du Sahara*, Paris: Payot.
- Lévi-Strauss, Claude, Eribon, Didier (1988), *De près et de loin*, Paris: Odile Jacob.
- Menu, Bernadette (1998), *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, tome II, Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire.
- Platon (1983), *Phédon*, trad. Léon Robin, Paris: Belles-Lettres.
- Van Albada, Axel, Van Albada, Anne-Michelle (2000), *La Montagne des Hommes-Chiens. Art rupestre du Messak libyen*, Paris: Seuil.



Antériorité et richesse de la poterie africaine ☐

Michel Raimbault*

pp. 37-51

L'invention de la poterie à usage domestique est l'un des grands moments dans l'histoire technique de l'humanité, elle se place après le travail de la pierre taillée qui perdure sur deux/trois millions d'années et avant l'invention de la métallurgie et le travail du verre. Elle est considérée comme généralement liée à «la révolution néolithique». La poterie se développe dans des groupes déjà en voie de sédentarisation, voire largement sédentarisés, où l'agriculture n'est pas encore forcément présente. On la fait remonter de plus en plus loin dans le temps, en Chine du Sud dès 18 000 ans, au Japon dans la culture de Jomon, il

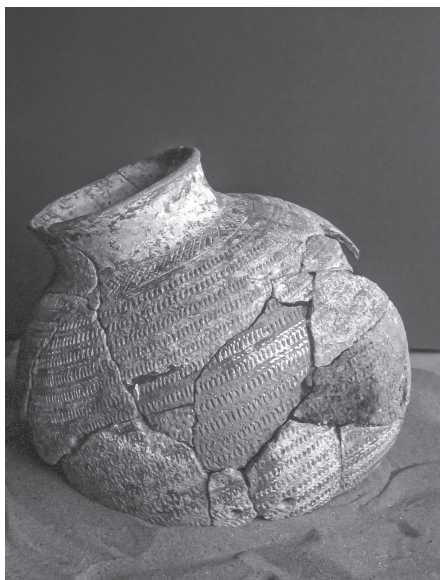


Ilustração 01 – MK 36, Erg Jmeya, Sahara malien: poterie sphéroïde à col, à riche décor couvrant au peigne, par impression pivotante. Le site est daté du début du 4^e millénaire avant nos jours. Cliché D. Commelin.



Ilustração 02 – Kobadi, Sahel malien: les quatre sondages réalisés en 1995 sur une médiane perpendiculaire à l'allongement du gisement. Cliché M. Raimbault.

☐ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a3>

* Rattaché au laboratoire méditerranéen de préhistoire Europe Afrique (LAMPEA) – UMR 7269, Aix-en-Provence.

y a 14 000 ans. Cette invention autour du feu et de l'argile va bouleverser profondément le quotidien des peuples (Demoule, 2019: 47).

Pour l'archéologue, elle devient un document privilégié, un témoin exceptionnel par les informations qu'elle apporte, économiques, sociales, religieuses. Elle apparaît d'ailleurs dans de nombreux mythes créateurs. Nous nous limiterons exclusivement à l'Afrique que nous connaissons mieux par notre parcours, surtout l'Afrique de l'Ouest, et plus particulièrement le Mali qui fut notre «terrain» pendant une vingtaine d'années. Notre communication se veut une réflexion sur la poterie africaine, son émergence dans le «Sahara vert», son lien avec une protoagriculture, son antériorité par rapport à l'Europe et son étonnante vitalité, sa richesse encore aujourd'hui, démystifiant du coup certains stéréotypes et préjugés tenaces concernant le continent africain.

Les débuts de la poterie en Afrique

En Afrique, dans la partie sud du Sahara, la poterie est particulièrement précoce, en avance par rapport au Proche-Orient et à l'Europe.

Dans les années 1980 et 1990, on retenait les sites de Tagalagal dans l'Aïr et de l'Adrar Bous dans le Ténéré au Niger (Roset, 1982: 565) comme ayant fourni les plus anciennes poteries connues avec des dates autour de 10 000 avant nos jours (B.P.). A Temet, sur un autre site de l'Aïr, daté du même âge qu'à Tagalagal, était trouvé un peigne de potier.

Ces résultats portaient sur une céramique domestique déjà élaborée, associée à une industrie lithique abondante sur lames et lamelles, comportant une proportion importante de microlithes.

Ces gisements étaient à situer dans un contexte climatique très favorable à l'époque. De nombreux lacs occupaient alors les dépressions du Sahara méridional, depuis 12 000 – 11 000 ans avant nos jours, après une période d'hyperaridité généralisée. C'était la mise

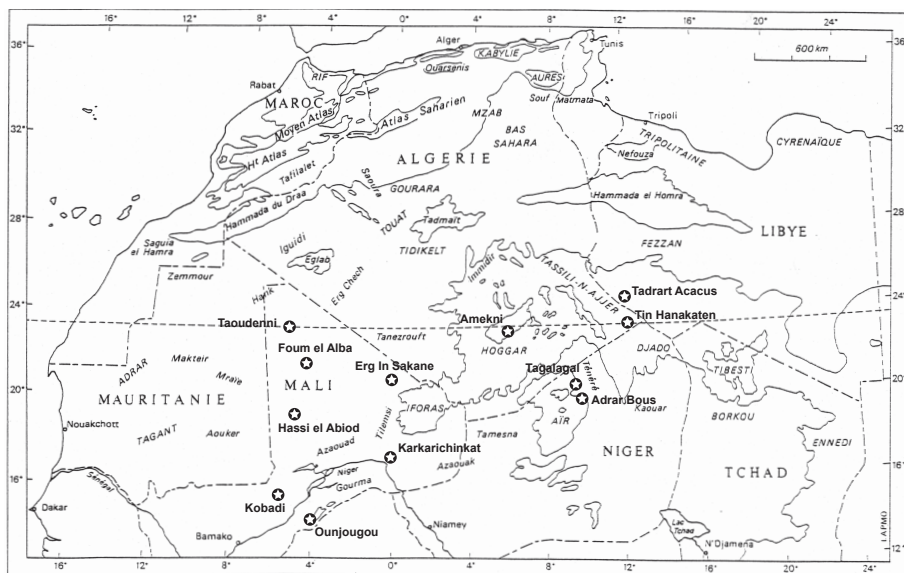


Ilustração 03 – Carte de situation des principaux gisements archéologiques mentionnés pour la période néolithique en Afrique de l'ouest saharienne.

en place du «Sahara vert» avec la remontée progressive de la mousson depuis le Golfe de Guinée.

On notait des résultats radiométriques (14C) à peine plus récents, dans les 9000 ans avant nos jours, pour des poteries prélevées dans le Hoggar sur le site d'Amekni ou encore sur le site Launey (G. Camps, J.-P. Maître), dans le Tassili N'Ajjer à Tin Hanakaten (fouille G. Aumassip, M. Tauveron), dans le Tadrart Acacus en Libye occidentale à Ti-n-Torha (B. Barich) et à Takarkori (fouilles récentes de l'Université La Sapienza de Rome), et encore plus à l'est pour des sites de Nubie en Haute-Egypte (Nabta Playa) (F. Wendorf) et de la région de Khartoum au Soudan (le fameux Mésolithique à poterie de Khartoum cher à A.-J. Arkell).

Nous avons là un vieux foyer d'invention, de production de la poterie au cœur et à l'est du Sahara, en particulier au pied des massifs centraux et des cours d'eau qui rayonnaient autour et près de la vallée du Nil, considérés comme les premières zones occupées avec la mise en place du «Sahara vert». L'environnement saharien redevenait progressivement attractif pour les groupes humains. On y trouvait de l'eau, des lacs, une végétation luxuriante, de vastes étendues couvertes de graminées et d'arbustes, c'était la remontée des savanes sahéliennes, avec une faune variée. C'était le retour des hommes, en particulier autour des lacs et des points d'eau, sans que nous ayons une idée précise sur l'importance de ce repeuplement (Petit-Maire, 2012: 70; Petit-Maire *et al.*, 1983: 413).

Le corpus céramique y était encore peu diversifié avec principalement des formes sphériques ou sub-cylindriques décorées d'impressions au peigne ou de lignes ondules pointillées («wavy line»), ou encore de petits bols en calotte.

Plus récemment, les fouilles menées à Ounjougou, entre 2003 et 2006, sur le plateau de Bandiagara au pays dogon au Mali par l'équipe d'E. Huysecom de l'Université de Genève révélaient des tessons de poterie encore plus vieux de 1000 ans. Les datations remontent à 11 500 avant nos jours, ce qui en ferait l'une des poteries les plus anciennes du monde, en tout cas la plus ancienne en Afrique (Huysecom *et al.*, 2009: 905; Huysecom, 2012: 88). Il s'agit de trois tessons relativement minces. La seule forme restituable est un bol hémisphérique à bord simple. L'un des tessons montre un décor à la roulette.

La poterie est associée à Ounjougou à une industrie lithique en quartz caractérisée par la présence de petites pointes bifaciales.

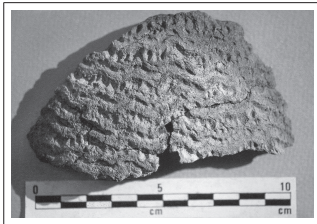
E. Huysecom émet alors l'hypothèse d'un foyer d'invention de la poterie dans l'actuelle zone sahélo-soudanaise et d'une exportation légèrement postérieure vers le Sahara central: l'Air, le Hoggar, le Tassili.

Sur ce même site d'Ounjougou, l'utilisation de matériel de mouture en pierre est attestée dès 10 000 avant nos jours par la découverte d'une meule et d'un broyeur.

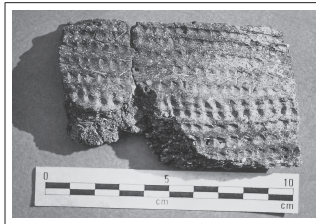
Toutes ces données archéologiques appuient l'antériorité de l'Afrique pour l'apparition de la poterie, avant le Proche-Orient et l'Europe. Au Proche-Orient, elle apparaît vers 9000/8500 ans avant l'actuel (au Levant et en Syrie occidentale, en Iran occidental, en Anatolie), un peu plus tard en Europe méditerranéenne, centrale et occidentale vers 7000 avant nos jours: c'est la culture à céramique linéaire du Rubané pour le centre de l'Europe et le Bassin parisien, le Cardial pour le Midi de la France (Aurenche et Kozłowski, 2015: 180; D'Anna et Garcia, 2011: 104).

La poterie dans le Sahara malien

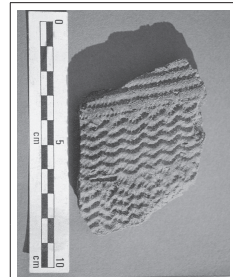
Dans le Sahara malien, où nous avons travaillé dans les années 1980, la poterie apparaît avec un décalage de 2000 ans, dès 7000 ans avant nos jours à Teghaza (faciès d'Oum el Assel) et dans le secteur d'Hassi-el-Abiod, au nord-ouest d'Araouane, sur des sites



MT 2: motif en «dotted wavy line»



MK 37: motif en «nid d'abeille» par impression pivotante



MK 42: – motif en «dotted wavy line» – motif en «wavy line» par impression roulée



MK 36: décor par impression pivotante d'un peigne court à deux dents spatulées



MK 37: motif en flammes par impression pivotante d'un ardillon de silure

Ilustração 04 – Exemplos de tessons neolíticos do Sahara malien à décor imprimé. Clichés D. Commelin.

d'habitat de plein air installés à proximité de formations lacustres holocènes, alimentées en partie, pour les dépressions les plus méridionales, par les crues du fleuve Niger alors plus puissant. (Commelin, 1984; Bedaux, Rimbault, 1993: 273). Les datations sont réalisées sur le dégraissant végétal volontairement introduit dans la pâte des poteries, sur des charbons ou sur des fragments osseux prélevés dans les sondages ou encore sur les mollusques prélevés dans les dépôts lacustres voisins.

Nous avons identifié six faciès régionaux dans ce contexte de lacs et de cours d'eau, d'origines diverses, certains mieux cernés que d'autres, avec un outillage lithique différent et une poterie distincte, qui vont durer inégalement jusqu'à la fin de l'épisode humide vers 4000 avant nos jours (Rimbault, 1994: 318). La poterie se diversifie et présente une assez grande variété au niveau des dégraissants, de la morphométrie et surtout des décors, majoritairement imprimés. L'analyse de ces terres cuites donne l'impression d'une occupation permanente ou du moins prolongée des sites. L'utilisation de récipients en céramique, matériau relativement fragile, est d'ailleurs peu compatible avec le nomadisme. L'apparition de la céramique est fondamentalement liée à une modification des habitudes alimentaires et de l'économie.

Poterie, Préagriculture et Agriculture

Les premières poteries et leur lien avec une protoagriculture

Cette apparition et ce développement de la poterie dans le Sahara et dans le Sahel plus au sud n'est pas liée à la naissance de l'agriculture. Pour ces sites africains, on n'a pas encore à ces dates anciennes de traces attestées d'agriculture, mais pourtant ces sociétés sont

déjà productrices de céramiques. On les associe à une exploitation intensive de graminées sauvages demandant des préparations presque identiques à celles des produits issus de l'agriculture. Il faut les cuire pour que l'amidon qu'elles contiennent soit assimilable par l'organisme. Il faut aussi les conserver dans des endroits secs et à l'abri des rongeurs.

Cela nous amène à reconsidérer la notion européenne de Néolithique qui veut que le Néolithique désigne des sociétés sédentaires dont l'économie est fondée sur un système de production des biens vivriers, la production de nourriture, des sociétés qui sont dotées en même temps de l'agriculture et de la domestication animale et de la poterie. Ce «schéma univoque» n'existe pas en Afrique (Cauliez *et al.*, 2018: 471). Les sociétés africaines entrent dans le Néolithique avec ces cueillettes sélectives et intensives liées au développement de vastes plaines herbeuses dans le Sahara. Cette stratégie de collecte de plantes sauvages a été qualifiée de protoagriculture. Le processus de néolithisation était en cours, il va durer ici, dans le Sahara, plusieurs millénaires (Roset, 2000: 263).

La présence de meules et de broyeurs ou de pilons sur la plupart des sites n'est pas non plus contradictoire. Les meules ont servi à la préparation en produits consommables de ces graminées et plantes herbacées sauvages cueillies pour leurs graines (surtout la famille des «Panicoidées») qui devaient jouer un rôle essentiel dans l'alimentation. Les meules ont pu bien sûr avoir d'autres usages: ocre, viande, cuir...

Le mil sauvage est la plante qui revient le plus souvent dans les sites d'occupation fouillés dans le Sahara central à Ti-n-Torha dans le Tadrart Acacus. Dans la vallée du Nil et au Sahara oriental, à Nabta Playa par exemple, c'est plutôt le sorgho sauvage. Comme autres graminées sauvages qui ont pu faire l'objet de cueillette à des fins alimentaires, il y a le fonio. La chasse continuait de jouer un rôle important dans ces paysages où la vie animale était intense. On peut encore parler de groupes de chasseurs-cueilleurs (Holl, 2010: 49).



Ilustração 05 – MK 22, Fom el Alba, Sahara malien: concentration de meules de broyage au nord du gisement. Cliché M. Raimbault.

L'assèchement du Sahara et la naissance de l'agriculture et de l'élevage

A partir du 5^e millénaire avant le présent, c'est l'assèchement progressif du Sahara, le retour de l'aridité. Pour les groupes humains du Sahara malien commence un repli vers le sud, vers la Zone lacustre au cœur du Mali ou vers les dhars de Mauritanie. Les sites de surface du Sahara malien correspondent parfois à ce stade d'abandon, avec meules et poteries laissées sur place.

On suit assez bien le glissement de ces faciès, de ces groupes vers le Sud, en particulier le repli du faciès de Hassi-el-Abiod de 500 km vers le sud, bien identifié à Kobadi, un important gisement de rivage lacustre, en bordure de l'actuel delta intérieur du fleuve Niger, où nous avons mené plusieurs campagnes de fouilles (Raimbault, 1996: 135; Raimbault et Commelin, 2001-2002: 107). Le site s'étend sur près de 500 m de long sur une trentaine de large. Il comporte énormément de vestiges fauniques, en grande partie de poissons mais aussi de grands mammifères et d'artefacts (outillage lithique, osseux, meules, une abondante céramique souvent décorée dont plusieurs pots entiers). Il inclut en même temps des dizaines de sépultures directement dans l'amas de restes fauniques. Les datations confirment une occupation aux 4^e et 3^e millénaire avant nos jours.



Ilustração 06 – Le gisement lacustre de Kobadi dans le Sahel malien, Néolithique récent: 3400 – 2400 BP. Une industrie céramique très abondante et une grande variété de décors. Clichés M. Raimbault.

La poterie particulièrement abondante y a fait l'objet d'articles de notre part et d'une thèse de doctorat en 2007 par Annabelle Gallin dans laquelle elle définit les différents styles céramiques de Kobadi: 4 styles ornementaux, grâce à une méthodologie innovante, combinant approche technologique et grammaire des décors. Elle confirme des liens avec le Sahara mais encore avec la partie orientale de la boucle du fleuve, donc des contacts, des déplacements nord-sud mais aussi d'est en ouest, entre le Niger occidental (Kirkisoy) et le Méma. Toutes ces productions de poteries répondent nécessairement à des besoins culinaires, de préparation et de stockage, qui semblent se multiplier vu la quantité de tessons, ou encore à des rites funéraires, puisque plusieurs sépultures de Kobadi sont associées à des poteries (Gallin, 2011: 69).

En fait, l'agriculture et l'élevage se développent dans le Sahara méridional et dans le Sahel (lors du repli des faciès sahariens vers le Sahel) au cours de cette période qui voit la mise en place d'un climat plus sec, la réduction drastique de l'emprise des savanes arborées, l'assèchement des bassins lacustres et des rivières. Les témoignages d'agriculture sont tardifs dans le Sahara méridional et au Sahel (Ballouche, 2002: 379).

L'agriculture du millet perlé (le mil à chandelles) ou petit mil (*Pennisetum glaucum*) apparaît à peu près au même moment dans le Tilemsi au Mali, vers 1900-1300 BC, dans les dhars Tichiit, Oualata, Néma en Mauritanie, et, plus tard, dans le nord-est du Nigéria et dans le bassin du lac Tchad (Cauliez *et al.*, 2018: 483). Nous n'avons pas pu l'identifier précisément à Kobadi.

La poterie peut être justement un vecteur de cette diffusion de l'agriculture par l'étude des empreintes d'épillets de mil utilisé comme dégraissant dans la pâte ou dans les impressions de roulettes décoratives sur les parois des pots (Manning *et al.*, 2011: 312; Dupuy, 2017: 23). L'observation des empreintes d'épillets, sous fort grossissement et en utilisant des techniques d'imagerie particulières, permet de dire si nous avons affaire à des espèces domestiques ou sauvages.

La domestication animale apparaît après l'invention de la poterie, probablement au cours du 6e millénaire avant notre ère pour l'Égypte méridionale avant de gagner les massifs centraux, comme en témoignent les nombreuses représentations rupestres de style bovidien. L'élevage du bœuf est adopté le premier devant les caprinés. Des chercheurs interprètent son développement dans les milieux de savane ouverte plus au sud comme une réponse à l'aridité croissante. Le bétail devient un complément. A Kobadi dans le Sahel, il est présent autour du 4e millénaire avant l'actuel, même fourchette à Karkarichinkat dans le Tilemsi (Raimbault *et al.*, 1987: 226). Certaines poteries hémisphériques ont pu alors servir à recueillir le lait au même titre que certains récipients en bois ou en calebasse (Dupuy, 2014: 19).

La diversité et la richesse de la poterie africaine

De la Protohistoire à l'Histoire

La poterie, du fait même de ses propriétés physiques (cuite l'argile devient une matière dure, relativement solide, non soluble par réhumidification) et de conservation devient un marqueur essentiel de l'archéologie africaine, un matériau résistant aux atteintes du temps, mais néanmoins fragile (les poteries se cassent au choc).

Sur les sites néolithiques maliens et africains en général, elle prend une place de plus en plus importante au fur et à mesure que l'on avance dans le temps. Les céramiques, nous l'avons vu, deviennent de bons marqueurs chrono-culturels. Le cas est encore plus flagrant pour les sites protohistoriques et historiques qui voient la mise en place de formations pré-étatiques et étatiques, solidement organisées, comme l'empire de Ghana, l'empire du Mali, l'empire songhaï dans la bande soudano-sahélienne, où les tessons céramiques l'emportent largement parmi les vestiges archéologiques. La poterie devient le document le plus abondant et le mieux conservé sur les gisements. Les *toqué* du Macina, le site de Djenné-Djeno fouillé dans les années 1970 et 1980, les tells de la Zone lacustre au Mali, entre Léré et Tombouctou, étudiés dans le cadre des missions archéologiques de l'Institut des Sciences humaines de Bamako dans les années 1980, offrent des dimensions remarquables, évoquant de gros bourgs voire des villes dans un contexte climatique bien meilleur que l'actuel. Certaines buttes ont une aire à la base de plusieurs hectares et une hauteur largement supérieure à 10 m. Elles sont avant tout des amoncellements de tessons



Butte de Toubal, Zone lacustre, Mali: trous de pillage



Butte de Poutchwal, Méma, Mali. Fouille Haaland



Poteries de la Zone lacustre, Mali

Ilustração 07 – La poterie, un témoin privilégié du passé protohistorique et historique au Mali, en particulier dans la Zone lacustre. Clichés M. Raimbault.

de céramique montrant la part prise par celle-ci dans le mobilier quotidien, qui s'ajoutent à des reliquats de murs en briques crues, à des niveaux d'occupation et plus rarement à des structures en pierre, s'étalant principalement pour la Région des Lacs du III^e au XI^e siècle inclus de notre ère (Bedaux *et al.*, 1978; McIntosh & McIntosh, 1980; Raimbault et Sanogo, 1991).

Ces sites anthropiques sont de véritables buttes de terre où se mêlent sédiments, «banco» et céramique. La poterie est présente partout, en surface et en stratigraphie: elle offre un éventail extraordinaire de types et prend une part importante dans la reconstitution de la vie sociale et économique, ou encore religieuse. Les formes se diversifient pour les préparations culinaires, les cuissons, la consommation, le stockage de l'eau, le transport, les braséros, les sièges, les pieds de lit, les gargouilles, le mobilier funéraire, le culte. Sur des buttes du delta intérieur du Niger, les occupants étaient enterrés dans de grandes jarres (Bedaux *et al.*, 1978: 167). Les décors aussi se multiplient avec des décors imprimés roulés, incisés, de la peinture et des engobes. Les archéologues y distinguent parfois des sous-groupes pouvant correspondre à des populations différentes ou à une évolution des modes d'occupations. Il arrive d'y recueillir des fragments de statuettes en terre cuite, plus rarement des statuettes complètes, considérées comme des objets d'un culte domestique, comme à Djenné-Djeno, où six statuettes agenouillées furent mises au jour *in situ*. Ces pièces ont fait longtemps l'objet de pillages systématiques, à l'origine de réseaux et d'un véritable trafic lié au marché de l'art africain vers l'Europe et les Etats-Unis et de publications à vocation commerciale et promotionnelle (Sauvagnargues, 2004-2005: 7).

Inventivité de l'Afrique

Dans la plupart des pays africains, la poterie a fait preuve d'une grande inventivité, parfois jusqu'à nos jours, sans parler des sculptures en terre cuite de Nok, d'Ifé ou de Djenné. La plasticité de l'argile additionnée d'eau a largement été exploitée, essentiellement par les femmes, les principales maîtresses de la terre, souvent épouses de forgerons, et sans véritablement connaître le tour actionné au pied, longtemps resté inconnu en Afrique subsaharienne. On lui donne des formes et des décorations de plus en plus élaborées. Elles ne sont pas que des ustensiles ménagers, destinés à l'usage quotidien, mais peuvent être aussi les réceptacles de forces spirituelles, de pouvoirs magiques, ou encore détenir des valeurs symboliques, d'où les soins qui leur sont portés, comme pour les poteries d'apparat réservées aux chefferies et souverains. A ce titre, elles peuvent prendre une véritable valeur artistique. Elles font preuve parfois d'une étonnante modernité chez les Akan au Ghana, les Igbo au Nigéria, les Mangbetu, les Zande en République démocratique du Congo, les Tutsi au Burundi ou Rwanda, reflet de l'incomparable richesse des cultures africaines (Morin et Wastiau, 2010)¹.



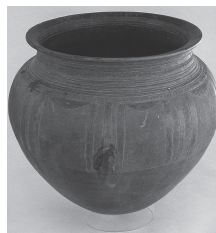
Karaboro, Burkina Faso



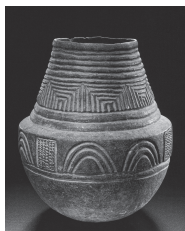
Zarma, Niger



Somono, Mali



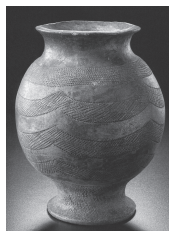
Gwari, Nigéria



Songye, R.D.Congo



Tradition peul, Mali



Adjoumba, Gabon



Kurumba, Burkina Faso

Ilustração 08 - La poterie traditionnelle africaine: une grande inventivité.

D'autres se distinguent par un décor extravagant, l'exubérance des motifs en relief ou en creux. Certaines poteries sacrées ou rituelles se dotent d'appendices figuratifs, sont anthropomorphes ou zoomorphes, d'autres se couvrent de protubérances, de pustules. Elles se réfèrent à des divinités, à des forces, aux ancêtres, à des valeurs claniques, elles pouvaient être encore des récipients de guérison. Ces pots pour protéger, neutraliser les mauvais esprits, étaient placés dans des enclos rituels ou cases sacrées ou encore près

¹ Pour les poteries des ethnies Songye (R.D.C.), Adjoumba (Gabon), Kurumba (Burkina), Mangbetu (R.D.C.) et Mambila (Cameroun, Nigéria), se référer au catalogue Falgayrettes-Leveau, Christiane dir., (1997), Réceptacles; Paris, Editions Dapper, p. 45, p. 88, p. 90, p. 149, p. 293, p. 296, p. 297.

d'autels isolés, par exemple chez les populations du nord-est du Nigéria ou encore en République démocratique du Congo (Falgayrettes-Leveau *et al.*, 1997). Tout dénote une très grande créativité doublée d'une parfaite maîtrise technique et les artistes du début du siècle dernier ne s'y sont pas trompés et ont reconnu aux œuvres africaines leur statut entier d'œuvres d'art.

La poterie occupe encore une place significative dans de nombreux villages, malgré la concurrence du plastique et du métal. Elle est souvent présente dans les vestibules, dans l'entrée des cases, fichée dans le sol, dans les cuisines, dans les cours des concessions, dans les cases sacrées. Elle est bien présente dans les marchés traditionnels quotidiens ou hebdomadaires, comme à Ségou au Mali, Banfora, Bobo au Burkina Faso, où la pièce est confrontée au public, va être palpée, retournée, frappée pour en saisir l'essence et la fonctionnalité (Virot, 2005: 362).

Les études sur la poterie africaine et l'ethnoarchéologie

La fabrication des poteries résulte d'une véritable chaîne opératoire, et les tessons en gardent les stigmates des différentes étapes. Les observer, les analyser permet d'approcher les modes de fabrication. C'est le travail de l'archéologue.

Il se penchera sur la détermination des sources de matières premières, tant des argiles que des dégraissants. L'archéologue veillera encore à leur étude morphologique, à la prise des dimensions, des profils, à établir une typologie des formes, à l'identification de «styles», et plus largement de groupes culturels. Il renseignera sur leurs usages et sur certaines pratiques alimentaires ou autres.

Lorsque les conditions de conservation sont favorables, la poterie peut garder les traces de certains ingrédients. Ils ont pu imprégner la pâte ou tout simplement «attacher» sur le fond ou les parois du pot, constituant ainsi un «caramel» alimentaire dont l'analyse permet de reconstituer certaines recettes. On arrive à préciser la nature des bouillies sur des tessons de poteries, comme ce fut le cas sur le site de Takarkori dans le Tadrart Acacus en Libye (Dupuy, 2014: 24).

L'Afrique détient encore de nombreux ateliers de poteries traditionnelles, surtout en Afrique noire. Des villages se sont spécialisés dans un grand nombre de pays.

Pour les modes de façonnage, les poteries africaines actuelles fournissent des observations précieuses. C'est l'objectif de l'ethnoarchéologie, une stratégie expérimentale d'analyse des vestiges archéologiques, reposant sur l'analyse des faits vivants, sur les «matériaux dans les cultures vivantes», parfois contestée, ayant ses limites en particulier pour les interprétations fonctionnelles (Gallay *et al.*, 1996: 12).

Il y a eu le gros travail de l'équipe du Département d'anthropologie et d'écologie de l'Université de Genève au Mali sous la direction d'A. Gallay, puis de E. Huysecom, sur la Boucle du Niger et le Pays dogon, en collaboration étroite avec l'Institut des Sciences humaines de Bamako et le Musée national du Mali (Gallay, 2012). Ils ont mené des enquêtes dans une centaine de villages où ils ont travaillé avec plus de 300 potières. Il y a là une énorme documentation ethnographique permettant de définir des traditions céramiques dans des villages-ateliers, d'appréhender des contacts, des mouvements de populations, de porter un regard nouveau sur les poteries archéologiques, sur les mécanismes de production, de diffusion et de consommation de la céramique. On part de la culture matérielle des sociétés traditionnelles encore vivantes. L'ethnoarchéologie donne des pistes à l'archéologue pour mieux approcher la céramique africaine, voire mieux interpréter ses découvertes, sachant que la plupart des céramiques traditionnelles ignorent le tour comme pour le Néolithique, mais elles associent souvent plusieurs

techniques comme le moulage et le colombin contrairement à l'Europe où les techniques traditionnelles sont nettement différenciées (tournage, estampage, moulage...).

A notre niveau, nous nous sommes intéressé à la céramique traditionnelle bambara au Mali, en particulier aux ateliers de potières de Kalabougou, à une dizaine de km à l'ouest de Ségou (Raimbault, 1980). Nous y avons étudié les gestes des femmes et les séquences de montage, sans doute inchangés depuis des siècles, leur enchaînement. La potière monte son ouvrage sans l'aide d'un tour par moulage sur le fond hémisphérique d'une poterie spéciale, par tamponnage, ou avec des «boudins» de terre qu'elle agglomère les uns aux autres par le travail des mains et de l'eau. La décoration se fait à l'aide de cordelettes torsadées, de roulettes, de molettes, ou encore avec un engobe de couleur rouge brun, à base d'hématite. La cuisson est menée à feu ouvert chaque fin de semaine, sur un lit de branchages et sous une meule de paille. Elle dure 30 à 40 mn, atteignant une température de 600 à 800 degrés. Peuvent suivre des opérations d'enfumage ou de trempage pour modifier les teintes et/ou leur donner un aspect luisant.

Depuis des générations, il y a chez les potières africaines une relation «charnelle et instinctive constante» dans la mise en forme de sa poterie. Le corps est toujours en mouvement. C'est la même attitude chez les potières mossi du Burkina ou encore au Niger, au Cameroun, au Togo (Bolougan) et au Nigéria (Tatiko) (Virot, 2005: 142).

Cette connaissance technique de la fabrication est un plus incontestable. Les procédés manuels de ces potières éclaircissent bien des problèmes posés par la poterie ancienne, que ce soit dans l'interprétation des techniques de montage et de décor ou dans celle des teintes des parois. L'Afrique est un véritable laboratoire de savoir-faire qui permet de mieux appréhender les vestiges céramiques.

Certaines opérations de façonnage ou d'impressions se retrouvent sur des poteries de sites situés entre le 5^e et le 12^e siècle, voire plus loin dans le temps sur des gisements néolithiques. Les études ethnoarchéologiques fournissent des «référentiels expérimentaux» qui ont un apport indéniable dans les études, les analyses technologiques (Gosselain, 2011: 106). Le groupe de travail CeraAfIm, avec sa plateforme collaborative en ligne, s'inscrivait dans cette perspective, en regroupant des céramologues africanistes qui «mettent en commun leurs recherches sur les motifs des céramiques imprimées africaines».

La place de la poterie dans certains mythes et rituels africains

En Afrique, la poterie apparaît dans de nombreux mythes créateurs. Déjà, dans l'Égypte pharaonique, une version cosmogonique fait intervenir Khnoum, le dieu potier, qui crée l'homme ou l'œuf originel à partir de l'argile. Une autre fait intervenir Ptah, dieu des artisans, qui crée l'univers par la parole et le modelage.

Chez les Dogons, par exemple, selon la version de *Dieu d'eau* enseignée par Ogotemméli à Marcel Griaule, Amma, le dieu suprême habitant les régions célestes, est un potier. Il créa les étoiles en jetant des boulettes de terre dans le ciel. Il créa le soleil et la lune en modelant deux poteries blanches, une cerclée d'une spirale de cuivre rouge, l'autre de cuivre blanc. D'un autre morceau de glaise, qu'il serra dans sa main, il forma la Terre qui est une femme... (Griaule, 1966: 15). Plus loin, parlant de la potière, il dit: «En pétrissant la glaise, la femme imite le travail de Dieu lorsqu'il a modelé la terre et le couple. Elle crée un être et le pot rond est une tête posée sur la natte, une tête ou une matrice».

On retrouve des cosmogonies à peu près identiques chez les Jukun et les Yorubas au Nigéria, ou chez les Mafa et les Bafa du Cameroun (Gosselain, 2002: 205). Chez les Yorubas, la déesse de la poterie, Iya Mapo, est aussi la déesse de la fertilité. Elle vit dans une fente d'argile dans la montagne, comparée à un vagin (Barley, 1994: 53).

La reconnaissance de l'activité de la poterie comme acte créateur symbolique, a été rapportée encore pour le peuple Fô au Dahomey (Bénin): «Le geste de la potière rappelle en effet celui des divinités créatrices et revêt le caractère éminemment féminin de la fécondité de la terre» (Savary, 1976: 86).

Chez les Dinka animistes du Sud Soudan, la création du premier homme et de la première femme est le fait du dieu Nhialic. Si c'est avec de l'argile qu'il les modèle, leur croissance s'élabore dans un pot dans lequel ils sont enfermés. Ces deux premiers êtres sont notamment les premiers cultivateurs de mil.

Ces mythologies font référence au travail, à l'adresse des potières qui apprivoisent la terre, la transcendent en douceur. Ce sont les mains humides des potières qui donnent ces galbes, ces courbes, pérennisés par la chaleur des flammes, même si les hommes se sont parfois réservées certaines productions comme dans le domaine rituel (Barley, 2010: 21).

La poterie tenait une place dans l'ensemble du cycle de la vie africaine: le mariage exigeait que l'on cuise de nouveaux pots, la mort, que l'on en brise d'anciens, comme si le pot était personnifié, comme s'il avait une âme (Barley, 2010: 20). Le bris de pots apparaissait aussi dans certains rites de passage. C'était encore la confection particulière de vases lors de la naissance d'un nouveau-né, de jumeaux, souvent vénérés en Afrique. Dans la chambre, la femme gardait précieusement les poteries, y cachait ses effets personnels. Donc des pratiques à caractère culturel ou rituel symboliques.

Quelques prescriptions pèsent encore sur les potières, que l'on retrouve aussi bien chez les potières du Mali, du Niger ou du Sud-Cameroun bien identifiées par O. Gosselain. C'est l'interdiction d'avoir des relations sexuelles la veille du prélèvement d'argile, ou de se rendre sur les sites d'extraction et de fabrication en période de menstruation ou de grossesse. Le non-respect de ces interdits entraînerait des accidents au séchage et à la cuisson ou encore mettrait en danger la personne qui briserait les interdits en question.

Le vase est parfois pensé comme «un substitut de matrice utérine», possédant tous les deux des propriétés similaires qui consistent à contenir, faire croître, transformer, donner naissance. Cette analogie entre l'utérus et le vase expliquerait l'interdiction faite aux hommes d'assister à la cuisson des vases, sous peine de perdre leur virilité (Gosselain, 2002: 202).

Notons que chez les peuples de la zone sub-saharienne de l'Afrique et même au-delà, il est systématique que les potières nomment les parties du vase en fonction des parties du corps, comme les mots «col», «oreille», «lèvre», «têton», «panse»... (Gosselain, 2002: 205). Tout un vocabulaire qui consiste à assimiler le pot à une personne, à lui en accorder des qualités semblables.

En tant que femmes de forgerons, les potières ont souvent un rôle à jouer dans les domaines sociaux et rituels. Leur présence est requise lors des rites de passage.

Conclusions

La poterie occupe une place primordiale dans la culture matérielle du continent africain. Nous l'avons largement appréciée au cours de notre parcours africaniste. Elle y est apparue tôt comparativement au Proche-Orient et à l'Europe, sans être pour autant associée à l'invention de l'agriculture. Elle est le témoin d'une protoagriculture précoce au moment du «Sahara vert». En tant que matériau résistant aux atteintes de temps, elle devient un formidable outil de la connaissance archéologique, en prenant une ampleur exceptionnelle dans la plupart des populations subsahariennes. Elle a donné lieu à une grande inventivité au cours du premier millénaire de notre ère, tant dans la production de récipients utilitaires que d'ustensiles cérémoniels ou rituels, manifeste dans la myriade

de sites de buttes des états sahéliens, et au-delà dans une grande partie du continent, voire jusqu'aux périodes récentes. Aussi, la poterie a-t-elle largement contribué à la reconstitution de cultures perdues, de pans entiers de la riche Histoire de l'Afrique. Elle est encore très présente aujourd'hui, dans certains villages spécialisés. Elle fut et reste très souvent l'affaire des femmes sans oublier quelques groupes de potiers qui ont pu intervenir pour certains types de pots. Avec peu de moyens, elles ont su sublimer l'argile, magnifier la matière, faisant de cet art longtemps négligé, considéré comme secondaire, un art original aujourd'hui reconnu dans les galeries et musées d'art africain. Il suffit de feuilleter les nombreux ouvrages et publications sur le sujet pour être émerveillé par cette variété extraordinaire voire troublante de la poterie traditionnelle africaine, et ses qualités plastiques incontestables. (Pot à double col Zande)². L'approche ethnoarchéologique permet d'en saisir toutes les composantes, tant dans les savoir-faire techniques mais s'attache aussi à ses aspects symboliques et à ses significations sociales. La poterie est encore profondément ancrée dans les cosmogonies et croyances africaines. Nous avons essayé de la remettre à sa juste valeur, de lui redonner du sens, loin des préjugés tenaces comme le «primitivisme» qui continuent d'être véhiculés à l'égard de l'Afrique.

Reconnaissance

Nous sommes profondément reconnaissants à Mme Commelin, Mr Virot, Mr Gallay et Mme Van Dyke de nous avoir autorisé la diffusion en accès libre des images pour cette publication.

Références bibliographiques

- Aurenche, Olivier et Kozłowski, Stefan K. (2015), *La naissance du Néolithique au Proche-Orient*, Paris, C.N.R.S. Eds, 418 p. Collect. Biblis.
- Ballouche, Aziz (2002), *Histoire des paysages végétaux et mémoire des sociétés dans les savanes ouest-africaines*, *Historiens et géographes*, 381, pp. 379-388.
- Barley, Nigel (2010), La poterie africaine ou le feu de l'imagination, in Morin, Floriane et Wastiau, Boris (eds.), *Terres cuites africaines. Un héritage millénaire. Les collections du musée Barbier-Mueller*. Genève: Musée Barbier-Mueller et Paris: Somogy Editions d'Art.
- (1994), *Smaching pots. Works of clay from Africa*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 168 p.
- Bedaux, Rogier M. A., Constandse-Westermann, Trinette Stéphanie, Hacquebord, Louwrens, Lange A. G. & Van der Waals, Diderik J. (1978), *Recherches archéologiques dans le Delta intérieur du Niger (Mali)*, *Palaeohistoria*, XX, pp. 9-220.
- Bedaux, Rogier et Raimbault, Michel (1993), Les grandes provinces de la céramique au Mali, in, *Valées du Niger*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux.
- Cauliez, Jessie, Dachy, Tiphaine et Guthertz, Xavier (2018), La Préhistoire récente du Sahara, in, Fauvel François-Xavier (dir.), *L'Afrique ancienne, De l'Acacus au Zimbabwe*, Paris: Belin.
- Commelin, Dominique (1984), *La céramique néolithique dans le Bassin de Taoudenni (Sahara malien)*, Thèse de Doctorat de 3ème Cycle, Université Aix-Marseille II, Faculté des Sciences de Luminy, 254 p.
- D'Anna, André et Garcia, Dominique (2011), La céramique pré- et protohistorique, in D'Anna, Desbat, Garcia, Schmitt, Verhaeghe, *La céramique, La poterie du Néolithique aux Temps modernes*, Editions Errances. Collect. «Archéologiques».

² Pot à double col Zande, se référer au catalogue (Morin et Wastiau, 2010), *Terres cuites africaines. Un héritage millénaire. Les collections du musée Barbier-Mueller*. Genève, Musée Barbier-Mueller et Paris, Somogy Éditions d'Art, p. 317).

- Demoule, Jean-Paul (2019), *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'Histoire*. Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 316 p.
- Dupuy, Christian (2017), *La domestication du mil et ses implications sociétales*, *Le Saharien*, n.º 220, pp. 16-39.
- (2014), Des céréales et du lait au Sahara et au Sahel, de l'épipaléolithique à l'âge des métaux, in Chastanet Monique, Chouin Gérard, De Lima Dora & Guindeuil Thomas (eds.), *Manger et boire en Afrique avant le XXe siècle. Cuisines, échanges, constructions sociales*. Paris, *Afriques, Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 5, 36 p.
- Falgayrettes-Leveau, Christiane dir, Bassani, Ezio, Bastin, Marie-Louise, Bouloré, Vincent, Cornet, Joseph Aurélien, Cissé, Youssouf Tata, Gibson, Michael, Neyt, François, Notué, Jean-Paul, Vassalio, Florence (1997), *Réceptacles*, Paris, Editions Dapper, 343 p.
- Gallay, Alain, Huysecom, Eric, Mayor, Anne, de Ceuninck, Grégoire (1996), *Hier et aujourd'hui, des poteries et des femmes. Céramiques traditionnelles du Mali*. Université de Genève, Département d'anthropologie et d'écologie, 142 p.
- Gallay, Alain (2012), *Potières du Sahel. A la découverte des traditions céramiques de la Boucle du Niger (Mali)*, Infolio éditions, 373 p.
- Gallin, Annabelle (2011), *Les styles céramiques de Kobadi. Analyse comparative et implications chrono-culturelles au Néolithique récent du Sahel malien*, Reports in African Archaeology, 319 p. (reprise de la Thèse de doctorat, Université de Provence, Aix-Marseille I, soutenue en 2007).
- Gosselain, Olivier P. (2011), A quoi bon l'ethnoarchéologie? in Boissinot, Philippe (direct.), *L'archéologie comme discipline?* Paris, Seuil, Le genre humain.
- (2002), *Poteries du Cameroun méridional. Styles techniques et rapports à l'identité*. Paris, CRA 26, Ed. CNRS, 256 p.
- Griaule, Marcel (1966), *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 222 p.
- Holl, Augustin F. C. (2010), L'apparition de l'agriculture en Afrique, in Demoule Jean-Paul (dir.), *La révolution néolithique dans le monde*, Paris: Editions CNRS.
- Huysecom, Eric (2012), *Un Néolithique «très» ancien en Afrique de l'Ouest*, *Dossier Pour la Science*, n.º 76, juillet-septembre 2012, pp. 86-91.
- Huysecom, Eric, Rasse, Michel, Lespez, Laurent et al. (2009), *The Emergence of Pottery in Africa during the 10th Millenium cal BC: New Evidence from Ounjougou (Mali)*, *Antiquity*, 83 (322), pp. 905-17.
- McIntosh, Susan Keech & McIntosh, Roderick J. (1980), *Prehistoric investigations in the region of Jenne, Mali: a study in the development of urbanism in the Sahel*. Oxford, Cambridge monographs in African Archaeology 2, Bar International Series 89, 541 p.
- Manning, Katie, Pelling, Ruth, Higham, Tom, Schwenniger, Jean-Luc & Fuller, Dorian Q. (2011), *4500-Year old domesticated pearl millet (Pennisetum glaucum) from the Tilemsi Valley, Mali: new insights into an alternative cereal domestication pathway*, *Journal of Archaeological Science*, 38, pp. 312-322.
- Morin, Floriane et Wastiau, Boris (eds.), (2010), *Terres cuites africaines. Un héritage millénaire. Les collections du musée Barbier-Mueller*. Genève, Musée Barbier-Mueller et Paris, Somogy Editions d'Art. 470 p.
- Petit-Maire, Nicole (2012), *Sahara: les grands changements climatiques naturels*, Paris, Errance, 191 p.
- Petit-Maire, Nicole et Riser, Jean (eds.), (1983), *Sahara ou Sahel? Quaternaire récent du Bassin de Taoudenni (Mali)*, Marseille, Imprimerie Lamy, 473 p.
- Raimbault, Michel (1996), L'impact de la dégradation climatique holocène sur les Néolithiques du Sahara malien et les données du faciès sahélien de Kobadi, *Préhistoire Anthropologie Méditerranéennes*, 5, pp. 135-146.
- (1994), *Sahara malien: environnement, populations et industries préhistoriques*, Université de Provence, Aix-Marseille I, thèse d'Etat, 3 vol., 1095 p.

- (1980), *La poterie traditionnelle au service de l'archéologie: les ateliers de Kalabougou (cercle de Ségou, Mali)*, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, T. 42, sér. B, n.º 3, pp. 441- 474.
- Raimbault, Michel, Guérin, Claude, & Faure, Martine (1987), *Les vertébrés du gisement néolithique de Kobadi (Mali)*, *Archaeozoologia* 1 (2), pp. 219-237.
- Raimbault, Michel et Sanogo, Kléna (org.), (1991), *Recherches archéologiques au Mali. Prospections et inventaire, fouilles et études analytiques en Zone lacustre*, Paris, Karthala – ACCT, 567 p.
- Raimbault, Michel et Commelin, Dominique (2001-2002), La poterie du site néolithique de Kobadi dans le Sahel malien, *Préhistoire Anthropologie Méditerranéennes*, 10-11, pp. 107-116.
- Roset, Jean-Pierre (2000), Céramique et néolithisation en Afrique saharienne, in Guilaine Jean (dir.), *Premiers paysans du Monde. Naissance des Agricultures*, Paris, Errance.
- (1982), *Tagalagal: un site à céramiques au Xe millénaire avant notre ère dans l'Aïr (Niger)*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126-3, pp. 565-570.
- Savary, Claude (1976), *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey: tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*. Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres, 753 p.
- Sauvagnargues, Fabrice (2004-2005), *Les terres cuites du delta intérieur du Niger: de l'esthétisme à l'histoire de l'art, Afrique: Archéologie, Arts*, 3, pp. 7-18.
- Virost, Camille (2005), *La poterie africaine: Les techniques céramiques en Afrique noire*, Banon, Edit. Argile, 383 p.



Arquétipos mitológicos universais: alguns exemplos na Mitologia Africana


Luis Lóia*

pp. 53-58

Introdução

Os estudos etnológicos, antropológicos, filosóficos e filológicos, em conjunto com os contributos de variantes das Ciências da Religião ou ciências das religiões, têm vindo a identificar, sobretudo a partir do primeiro quartel do século XX, um conjunto mitos e de ritos que, em circunstâncias e contextos particulares, parecem desafiar a história e a fixação de diferentes culturas, colocando em causa o enquadramento espaço-temporal em que floresceram e se continuaram a manifestar. Mitos de queda ou de descida ao «mundo dos mortos»; mitos de ascensão ou subida ao «mundo dos deuses», são apenas dois exemplos de como uma mesma estrutura, que aqui se designa por arquetípica, se repercute em diferentes civilizações e culturas localizadas que os ritualiza – partindo do pressuposto de que o rito é o mito em ato – a seu modo específico –, mas que projetam a mesma necessidade de conferir sentido ao mundo e às relações entre o Homem, a Natureza e o Divino (Verger, 2012: 15)

A partir do afirmado, constataremos como estes arquétipos se manifestam em algumas culturas africanas, sem prejuízo dos preconceitos hermenêuticos que possam revelar as interpretações europeias contemporâneas acerca dos mesmos, dando, para isso, particular atenção aos seus ritos. Naturalmente, dada a vastidão, a diversidade e a riqueza das etnias africanas, cingiremos o nosso estudo a alguns exemplos do Norte de África e a outros da África subsariana. Tivemos em consideração que África abriga uma enorme variedade de culturas e que os seus povos falam mais de mil línguas, muitas das quais foram pouco registadas ou estudadas (Willis, 2007: 263). No entanto, pretendemos demonstrar que as mitologias africanas partilham os mesmos arquétipos mitológicos de outras civilizações. É importante realçar que, na nossa conceção aqui apresentada, a linguagem da mitologia não tem tradução, por isso tem de ser entendida sem mediação. A mitologia não é uma linguagem em que a realidade se exprimiu outrora e que agora se exprime noutra linguagem, mas sim uma realidade que quer exprimir-se sem mediação da linguagem, porque, em verdade, a mitologia é mitologia do desumano, ou seja, de uma natureza que não conhece o homem e onde o homem não se reconhece. Lá, na mitologia, a expressividade é o rito e, na sua unidade simbólica com o mito estão, então, deus, homem e mundo, como co-implicados, vivificados, expressados e significados. Deste modo, a mitologia

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a4>

* Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos – Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

não é simplesmente uma «biografia dos deuses» e muito menos apenas alegoria; ela é, sobretudo, tautegoria, isto é, o dizer da mesmidade e não a afirmação ou atribuição de significados a um relato. Assim, o mito significa e não é significado – compreendê-lo é considerar essa mesmidade simbólica de deuses, homens e mundo, na vida que vivem e que é dramaticamente apresentada e não re-presentada (Lóia, 2016: 203).

Neste sentido, mito é ontofania, cosmofania e antropofania, é manifestação do Ser, do Cosmos e do Homem.

Teogonias e Cosmogonias

O sentido inicial da criação é o aparecimento da separação e da pluralidade no lugar da unicidade e da indiferenciação. Tipicamente, o primeiro estágio é a forma mais elementar de distinção. O arquétipo cosmogónico sugere que deve ocorrer algum tipo de ação que inicia um processo de mudança e desenvolvimento que permite a passagem de um *Kaos* pré-existente a um *Kosmos*. Aqui, a ideia é comum às narrativas míticas do Médio Oriente, do Mediterrâneo e também, por exemplo, dos povos Khoisan do sul da África. O processo cosmogónico parte de um vazio ou vácuo total ou, alternativamente, como uma vastidão ilimitada de água, um ermo indiferenciado envolto em escuridão, contendo a potencialidade de todo o devir cósmico.

Na mitologia grega, celebrada na *Teogonia* de Hesíodo e em *Aves*, de Aristófanes, encontra-se o seguinte relato cosmogónico: no princípio, o Tempo infinito (*Chrónos*) gerou o ovo cósmico, ovo argênteo, do qual surgiu *Phanes* (“o que mostra”, “o que faz aparecer”), também denominado *Protógonos* (“o primeiro nascido”), depois *Eros*, *Métis* e *Erikepaios*, divindade bissexuada, a qual traz em si os gérmens de todas as entidades divinas e cósmicas e de todos os homens; em suma, de tudo quanto existe (Cf. *Apud*. Sousa, 2000: 55). Assistimos à mesma estrutura arquetípica mitológica disseminada por toda a África. Por exemplo, na cosmogonia do povo Bambara, do grupo étnico Mandés, que se espalha pela África Ocidental e Central, o ovo cósmico emitiu uma voz que então produziu o seu próprio duplo de sexo oposto, assim trazendo à existência os gémeos primordiais e pais divinos do mundo. Também para o povo Dogom, do atual Mali, uma vibração desencadeada por Amma, o Deus criador, rompeu os limites do ovo cósmico e libertou as divindades opostas da ordem e do caos (Willis, 2007: 266).

Significa que a passagem do *Kaos* ao *Kosmos* recolhe similitudes em todo o mundo ancestral. Podemos, assim, afirmar que se verificam as mesmas características de uma religião cosmobiológica primitiva em todo o mundo e que, tendo origem na Mesopotâmia, e que esta alastrou para Oriente e Ocidente, mas também encontra paralelos em África.

Vejamos, então, algumas afinidades destes mitos arquétipos começando do princípio, do mais remoto, até ao mais próximo. As primeiras comunidades sedentárias e agrárias que se conhecem aparecem na primeira metade do 5.º milénio a. C., em Jarno, Hassuna, e Halaf, na zona de “entre-os-rios”, ou seja, da Mesopotâmia (Sousa, 2000: 162). Tais primeiras comunidades sedentárias e agrárias revelam, pelo estudo das jazidas aí encontradas e datadas, um significativo culto dos mortos que não se podia encontrar em comunidades nómadas de caçadores e recolectores. Daí que não seja de estranhar que as formas de religiosidade que se perpetuaram por via oral e em registos arqueológicos evidenciem cultos às divindades femininas associadas à fertilidade, à vida e à regeneração agrária; no fundo, à Deusa Mãe que vem a ser Inanna, anterior, mas depois Inanna-Isthar, sumero-acádia (Sousa, 1973: 26).

De facto, verifica-se que em Ur (que) se praticava o culto da Lua, um deus masculino chamado Nanna, o “pai dos deuses”. A deusa da fertilidade seria Innana, mais tarde chamada

Ishtar pelos Semitas ou “homens de cabeça negra” – expressão interpretada como uma referência aos povos, provavelmente, provenientes do Oriente ou de África e que conhecemos como sumérios. Ishtar era, para os sumérios, a divindade da fecundação, da fertilidade e, sumariamente, o mito de Inanna-Ishtar diz-nos que Inanna desce ao mundo dos mortos, passando por todas as provações, despojando-se de todos os envolventes, para ocupar o trono de sua irmã, rainha do mundo subterrâneo, como modo de resgatar o seu amado do mundo dos mortos.

Se considerarmos a civilização do Egito – cuja primeira dinastia presidida pelo Rei ou Deus Menes, segundo a cronologia comumente aceite, teve início por volta de 3300 a. C. –, vemos que esta incorpora tradições de carácter mitológico anteriores a Menes e, segundo elas, deuses, e não reis, regiam os destinos do vale do Nilo, onde se venerava um deus totémico em forma de falcão, adotado como um deus tutelar. Mas, por outro lado, também a Grande Deusa Mãe é integrada nos cultos tribais, como origem de tudo quando existe – é uma deusa da fecundidade: deusa da terra, simbolizada na serpente; deusa do céu, adorada como ave; da vegetação, representada pela “árvore da vida”; e deusa do amor e da morte.

Nos mitos da África Saariana, do sul da Argélia a Tombuctu, o primeiro objeto criado no universo, a primeira criação de Deus, teria sido uma vasta serpente, Minia, de cujo corpo foram feitos todo o mundo e toda a vida. Para os povos Khoisan – o nome *Khoisan* combina os virtualmente extintos khois, ou “hotentotes”, aos sans, ou “bosquímanos” – em particular na crença dos Acãs do Gana e da Costa do Marfim, a Deusa Mãe Niame, também identificada com a lua ou com uma enorme serpente, geralmente associada ao arco-íris, é a origem de todo o universo (Willis, 2007: 277). Essa criatura sobrenatural, associada à água ou ao arco-íris ou a ambos, em mitos da criação tão diversos quanto os da Austrália, Índia, Sudeste Asiático, Mesopotâmia, Egito, África, Escandinávia e Américas, simboliza o caos primitivo que também é fonte de toda a energia e materialidade. A serpente cósmica pode ser vista como a base da vida criada (como na Ásia, na Austrália e em África) ou a preservadora da criação (para o povo Fom da África Ocidental, a serpente cósmica tem a tarefa eterna de manter o mundo inteiro).

A afinidade dos mitos africanos com os cultos cretenses pré-helénicos, minoicos e micénicos, é enorme. De entre os símbolos religiosos que encontramos e que a essa época remontam, temos o culto feminino nas figuras da deusa, que pode ser representada por pilares ou colunas; ainda de pombas, animais como serpentes ou animais subterrâneos, que indicam a ligação entre a grande deusa e a terra.

Pelo exposto, verificamos que é o mesmo o arquétipo mitológico que de entre-os-rios se alastra a todo o mundo, instaurando uma religião animista e cosmobiológica com características teogónicas e cosmogónicas muito semelhantes.

Catábases

Mas não é apenas em termos teogónicos e cosmogónicos que podemos identificar os mesmos arquétipos mitológicos em mitos de todos os mundos. Também os mitos escatológicos se instituem em torno das mesmas ideias e apresentam-se como catábases: uma divindade que morre e que, ao morrer, empreende a primeira viagem ao reino dos mortos e se transforma, ela própria, nesse reino (Lóia, 2019: 120 e ss).

As descidas aos infernos constituem o privilégio de alguns deuses, como Inanna-Ishtar, Isis e Osíris, ou semi-deuses como Hercules e Orfeu, mas também se identificam em outras tradições muito dispersas como na Indonésia, em África ou na América do Sul, o que permite constatar que é o mesmo o substrato dos diferentes elementos mítico-rituais, aos quais, transversalmente, não se punha o problema da alma e do corpo e que,

por isso, também não se afigurava problemática a possibilidade ou impossibilidade de, enquanto vivos, transporem os limites da vida e da morte.

Comparemos:

Inanna desce ao mundo dos mortos para resgatar o seu amado. Passando por todas as provações, despojando-se de todos os envolventes, procura ocupar o trono de sua irmã, rainha do mundo dos mortos. Fracassando os seus intentos, fica condenada a aí permanecer, exigindo-se que seja substituída por Dumuzíd, aquele que não chorou a sua morte, para que possa regressar ao mundo dos vivos. O paralelo com Perséfone e Deméter é por demais evidente, mas também o é com o próprio mito de Orfeu (Lóia, 2019: 120).

Em África, diz-nos o mito de Ísis e Osíris que, na época pré-histórica, cerca do ano 6000 a. C., governavam os reinos do Alto Egipto e do Baixo Egipto dois irmãos: Osíris e Seth, cujas consortes eram também irmãs, Ísis e Neftis. Seth tinha ciúmes de Osíris e rancor pela sua riqueza e, um dia, convidou o irmão e a esposa para um banquete. Com a desculpa de ver quem era capaz de entrar num ataúde, conseguiu que Osíris se deitasse lá dentro e, fechando a tampa, à traição, atirou-o ao Nilo. Ísis, que partira em busca do esposo, encontra-o e, em conjuros mágicos, consegue ressuscitá-lo. Osíris perdoa o irmão e este, para firmar a reconciliação, convida-o para um segundo banquete, mas desta vez, além de matar o irmão, divide o cadáver em pedaços e reparte-os pelos locais mais distantes. Ísis recolhe-os piedosamente e junta-os, mas não tem sucesso em trazê-lo de volta à vida, porque lhe falta uma parte engolida por um peixe. Passando a reinar no Além, senhor do submundo (reino dos mortos), Osíris recebe as almas e, àquelas que julga boas, ao pesá-las numa balança – aquelas cujo peso não ultrapassa o de uma pluma – atribui a imortalidade. Os mortos ressuscitados por ele, que já não padecem de fome nem sede, habitam num lugar paradisíaco e desfrutam de uma serenidade clássica.

Um terceiro exemplo, mais recente e difundido por todo o Mediterrâneo, é o mito de Orfeu: Orfeu é filho de Apolo e da Musa Calíope. Casou com Eurídice que viria a morrer por causa da mordedura de uma cobra. Desolado, Orfeu desceu ao reino dos mortos para recuperar a sua amada. Aí, perante o trono de Hades e Perséfone, cantou e tocou a sua lira, tendo-lhe sido dada Eurídice com a condição de não poder olhá-la antes de alcançar o mundo exterior. Junto aos portões do Hades, ainda antes de sair, Orfeu olhou Eurídice e perdeu-a para sempre. Regressado do mundo dos mortos, condenado a viver sem Eurídice, vagueou errante, dando mostras do seu imenso desgosto, até ser devorado pelos Titãs ou pelas Ninfas ou ainda pelas mulheres da Trácia, as Bacantes – dependendo da versão do mito –, que despedaçaram o seu corpo e o atiraram ao rio Hebro, vindo a dar à costa em Lesbos. As nove musas reuniram os despojos do seu corpo e enterraram-no no Monte Olimpo e, só aí, só assim, depois da morte, de uma segunda morte, se voltou a unir a Eurídice (Lóia, 2019: 122).

Um último exemplo: entre o povo ganda, da África Oriental, diz-se que Quintu, um estrangeiro migrante que fundou a dinastia real de Buganda, foi para o céu procurar uma esposa. O Deus Supremo deu a Quintu sua filha Nambi, mas advertiu-o para que voltasse rapidamente à terra com sua mulher. Senão, o irmão de Nambi, Walumbe, que significa Morte, os acompanharia. Quintu partiu com Nambi como fora indicado, mas, no caminho, ela percebeu que se tinha esquecido de levar grãos para alimentar as galinhas que haviam ganhado de presente do Deus Supremo. Quintu tentou em vão dissuadi-la de voltar, e quando Nambi se reuniu a Quintu depois de colher os grãos, foi seguida por seu irmão, a Morte, que passou a viver ao lado do casal. Desde essa época todas as pessoas na terra são mortais (Willis, 2007: 269).

Trata-se, também este, de uma catábese, uma descida ao reino dos mortos, ao mundo subterrâneo dos deuses, e um regresso, mas a característica a que nos referimos como

determinante é a do aspeto punitivo que resulta da ação de resgatar o amado do Reino dos Mortos e, dessa forma, desafiar ou desrespeitar os deuses. O que isto vem revelar é que há agora um julgamento pelas ações cometidas que resultam em recompensas ou punições. Além disso, em toda a mitologia, é comum conceber que o universo recém-criado consiste em duas partes — uma parte superior para os vivos, e um mundo subterrâneo, inferior, para os mortos. Outra ideia é a divisão do mundo em um mundo superior de deidades, uma região mediana para os humanos e um mundo subterrâneo de espíritos falecidos. Por exemplo, o povo Congo, do oeste do Zaire, crê que o universo tem duas regiões separadas por um oceano. A região superior, o mundo dos vivos, é como uma montanha. O mundo subterrâneo, dos mortos, é semelhante, mas voltado para baixo. Abaixo da terra preta, fica a barreira de água, a origem de toda a vida, que é vermelha, e abaixo dela fica o mundo subterrâneo, que é branco (Willis, 2007: 268).

Também inúmeras tradições descrevem a jornada da alma humana após a morte como uma descida ao mundo subterrâneo, o reino dos mortos. Em muitas partes da África, acredita-se que as almas dos que partiram passem um certo tempo nesse mundo subterrâneo antes de resolverem renascer no mundo superior da vida humana. Muito disseminadamente, supõe-se que as almas renascem no grupo familiar ou clã ao qual pertenciam. Em muitos sistemas míticos, alguma forma de rejuvenescimento seguia a estada da alma no reino dos mortos.

Na confluência de tais elementos, compreendemos como se pode conjugar uma teoria da imortalidade que pressupõe uma doutrina acerca do destino das almas. A Escatologia presente na mitologia tradicional ou mais ancestral visa integrar o humano e se constituir, ao mesmo tempo, como expressão religiosa de uma cosmogonia e a teogonia.

Eis, pois, que a própria estrutura do mito mais ancestral é uma catábase e esta estrutura é partilhada, quer pelos primeiros povos primitivos de caçadores, quer pelos povos primitivos de agricultores, isto é, quer ainda por aqueles mitos e ritos de ordem masculina, quer por aqueles de ordem feminina; quer por aqueles que se encontram na ancestralidade do Médio Oriente próximo e até do Oriente, ou por aqueles que se espalham por África, não só no Egito, mas também em todo o Mediterrâneo, a partir da Creta minoica e micénica e na Grécia.

Conclusão

Nas religiões antigas, mistéricas, cosmobiológicas, tudo se encontrava ligado. Nas religiões modernas, racionais, teístas, tudo carece de religação, pois tudo está desligado. Há, pois, a necessidade de disponibilidade do Homem para o passado; disponibilidade para receber um impulso que conduza, de novo, a uma religião religante, uma religião que, no passado, era religião da natureza que era natureza da religião, mas que, no presente, é uma religião separada que divide a natureza em natural e sobrenatural e que, por essa via, separa os homens dos deuses. Neste sentido, torna-se urgente uma hermenêutica mais exigente e exaustiva da mitologia africana. A sua compreensão será tão ou mais fecunda, dada a sua imensa diversidade e riqueza simbólica, do que o conhecimento da mitologia das grandes civilizações ancestrais. Os estudos etnológicos, antropológicos, sociológicos e filológicos têm a responsabilidade de promover esse regresso ao passado para que o nosso presente e futuro se tornem culturalmente mais ricos.

Referências bibliográficas

- Lóia, Luís (2019), «Senão Orfeu o Orfismo como ponte entre o Ocidente e o Oriente», in AA. VV., *Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes*, Porto, Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- (2016), «Divergências e Convergências entre Poesia, Teogonia e Filosofia, segundo Eudoro De Sousa», in AA. VV., *Filosofia e Poesia: Congresso Internacional de Língua Portuguesa*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Sousa, Eudoro (2000), *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio Dispersos*, Lisboa, IN-CM.
- (1973), *Dioniso em Creta*, São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- Verger, Pierre (2012), *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, trad. Carlos Moura, 2.^a ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Willis, Roy (org.) (2007), *Mitologias*, trad. Thais Costa e Luiz Gonçalves, São Paulo, Publifolha.

Comment le monde vaudou vint au monde? Un exemple haïtien ☐

Philippe Charlier*

pp. 59-64

Introduction: le vaudou se niche dans les détails

En Haïti, ce morceau d'Afrique projeté en terre caraïbe par le drame de la traite négrière, plusieurs cosmogonies vaudou coexistent. Elles correspondent à ces regroupements de fonds légendaires résultant de différentes traditions issues des régions d'origine des esclaves, souvent mélangés au sein des plantations pour éviter toute velléité d'un soulèvement clanique: «Qu'ils aient été des génies protecteurs des clans ou des ancêtres divinisés, les *loas* (ou *lwas*) apparaissent en Haïti comme le transfert, dans l'ordre de l'imaginaire, des diverses ethnies africaines. Ils sont regroupés en familles appelées *nations* (en créole *nanchon*), lesquelles se répartissent en rites divers» (Hurbon, 1993: 70). Parmi ceux-ci, les rituels *rada*, *kongo* et *petro* sont les plus importants (Desquiron, 1990). Le premier, rite principal en Haïti, est clairement inspiré de la religion dahoméenne (vaudou du Bénin, Nigéria et Togo actuel correspondant aux populations *fon*, *ewe* et *yoruba*), même si on parle de *loas* de Guinée (*loa-Ginen*). Le deuxième se rattache à la tradition *bantou*, et s'identifie fréquemment par un sacrifice de chien et une grande exubérance. Le troisième, enfin, connu pour sa vigueur et sa... férocité (!), trouve son origine sur l'île de Saint-Domingue (on parle de *loas* créoles).

A ce fond légendaire et métaphysique d'Afrique sub-saharienne s'ajoutent les préceptes de base du christianisme inculqués de force sur le bateau le temps de la traversée (40 à 90 jours de mer), selon un usage établi dès le 16^{ème} siècle, ou dans la semaine suivant l'arrivée de l'autre côté de l'Atlantique, en stricte application de la juridiction du *Code Noir* (dès 1685). Notons d'ailleurs que le changement de nom et surtout l'application du baptême étaient des moments peu ou mal compris, certains se faisant baptiser jusqu'à une dizaine de fois, considérant qu'ils augmentaient ainsi leur puissance magique... et finissent par ouvrir la porte des nouveaux rituels vaudou: «L'esclave investit le culte des saints, les sacrements, les processions et toutes les grandes fêtes liturgiques; il en fait un dispositif protecteur des croyances africaines» (Hurbon, 1993: 35).

Au sein de chacun de ces courants, chaque prêtre (*houngan*, *bokor*) ou prêtresse (*mambo*) possède sa propre version des mythes, puisqu'aucun livre saint ou écrit accepté par l'ensemble de la communauté n'existe pas encore. Chaque officiant possède ainsi son propre carnet magique dans lequel il ou elle aura pris soin d'inscrire les prières, les recettes, les

☐ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a5>

* Département de la recherche et de l'enseignement, musée du quai Branly-Jacques Chirac, Paris, France. Laboratoire Anthropologie, Archéologie, Biologie (LAAB), Université Paris-Saclay (UVSQ), France et Fondation Anthropologie, Archéologie, Biologie (LAAB), Institut de France.

incantations, les contre-sorcelleries, les *vévé* atypiques, les procédés divinatoires,... tout ce savoir acquis par la bouche du maître au cours de leur apprentissage puis chaque jour au fil de leur propre expérience. Deux temples (*péristyles*) adjacents peuvent donc enseigner des préceptes radicalement différents sans que ceci ne pose pas, à la finalement grand problème... On accepte cette hétérogénéité, puisque ces détails qui varient d'un lieu à l'autre, d'une lignée à l'autre, sont la preuve de la vitalité du vaudou, de son foisonnement, de sa créativité hors norme. Il est d'ailleurs si vivace et actif qu'il continue, sur les deux berges de l'Atlantique, à s'enrichir quotidiennement de nouvelles divinités.

Au commencement était... un arbre

Les récits de la création n'échappent pas à cette règle buissonnante. Pour la présente recherche, nous avons recueilli la version rattachée au *péristyle* du *houngan* Erol Josué (établi à Martissant, près de Port-au-Prince), par ailleurs directeur du Bureau National d'Ethnologie. Voici son récit, dans la tradition *rada*, qu'ensuite nous confronterons à d'autres théogonies occidentales et africaines:

«Le monde a commencé avec un arbre (papa lisa badja), symbole de dieu tout puissant, à la fois homme et femme. Et c'est Lisa, sa partie masculine, qui a donné la vie avec l'aide de sa partie femelle (Mahu): ainsi a démarré la création du monde. A l'époque, il n'y avait que des cavernes, il faisait froid. C'est Lisa qui a donné le feu à Shango (le dieu du feu), qui a donné la connaissance du feu à Ogou, qui a partagé cette connaissance avec Ogou-Feray, qui a commencé à fabriquer le fer.

Dans la création, les humains arrivent en dernier. Tous les autres animaux ont été faits avant eux. Aux humains, Lisa a donné l'esprit et la connaissance, de façon hétérogène (certains ont plus reçu, d'autres moins).

Et à partir de ce feu d'Ogou et Ogou-Feray, les humains se sont mis à se battre contre les animaux sauvages, à partir de ce feu (et des peaux de bêtes), ils se sont mis à lutter contre le froid. Zacca, le dieu de l'agriculture, a enseigné les principes agraires aux humains avec l'aide des instruments d'Ogou-Feray. C'est seulement alors que les humains ont pu commencer à manger convenablement...»

De quelle création parle-t-on? Celle dont il est question ici est presque une création secondaire. Le monde existe déjà, ou au moins, ses fondamentaux élémentaires.

«Avant, c'est le serpent, c'est toute la création du monde chrétien. Pas le serpent avec la pomme de l'Église, mais celui de la vie, qui crée les mornes [collines] et les cavernes.»

A titre d'exemple, le rituel *kongo* présente d'importantes variations par rapport au récit *rada* précédent. Ainsi, l'humanité apparaît différemment: le roi Bazou et *mambo* Inan, équivalents de Lisa et Mahu, sont les parents de *wongols* (101 fils, au total) qui vont créer l'humanité en s'éparpillant à la surface du monde et seront à l'origine des nations.

Éléments de théogonie vaudou

Le monde vaudou est dans une perpétuelle remise à jour: pas de circulation d'un monde à l'autre, pas de fin du monde non plus (et, *a fortiori*, pas de récit eschatologique). Pas de jugement dernier ni de pesée des âmes. Après la mort, l'esprit des morts va sous l'eau pour être divinisé, purifié, avant d'être projeté dans une nouvelle vie. Les sensations de «déjà vu» qu'on peut ressentir de temps en temps correspondent ainsi à des brèches soudaines et fugaces dans ces existences du passé (les «restes de la mémoire de l'ancienne vie»)...

Un seul monde a été créé, il n'existe pas de mondes parallèles (ni d'organisation fractale des différents univers, comme chez la population Baoulé de Côte d'Ivoire) (Charlier, 2021). Le seul «monde parallèle», c'est celui des *loas*, avec lesquels les adeptes communiquent. S'y ajoute la croyance en des royaumes mystiques cachés dans l'eau (l'escorte de Hagoué – la sirène: *loa dlo*), au pied d'arbres sacrés, au cœur des mornes [montagnes], dans les profondeurs du sol (territoire des *guédévi*, les seigneurs de la terre, créatures issues de l'accouplement de baron Samedi et Grande Brigitte, ou encore de *mambo* Ayizan), dans les nuages (Cleremezine/Clairemeille qui symbolise la lune et les astres, représentée par l'image liturgique catholique de Sainte-Claire, portant sa lanterne symbole de lumière et de «guidance») et au milieu des étoiles: certains initiés, détenteurs de secrets, peuvent s'y rendre, mais il ne s'agit pas véritablement de mondes physiques.

D'où viennent les *loas*? Comment sont-ils apparus? Si certains liens «généalogiques» ou «familiaux» existent entre eux, beaucoup restent des apparitions ex-nihilo, nimbés d'une grande part d'inconnu. C'est pourquoi on les appelle *zanj* (anges), *diab* (diables) ou encore *mistè* (mystères), comme si cette appellation seule signifiait que chercher l'explication de leur origine ne revêt aucun sens, aucune finalité, aucun espoir. A moins que cette connaissance ne soit révélée qu'à un niveau supérieur d'initiation (hauts-grades des sociétés secrètes)?

Les dieux ne meurent pas. Mais quand un *loa* n'est pas servi (c'est-à-dire qu'il n'est pas adoré et qu'on ne lui pratique pas d'offrande), son pouvoir peut en être amoindri: il sera alors obligé d'aller chercher une autre famille pour ré-acquérir de la puissance, ou de se retourner contre ceux qui le délaissent pour vite «corriger le tir». Les *loas* n'ont pas de corps, ils ne sont pas physiques. Mais il peut arriver qu'on dise «ça fait des décennies que ce *loa* ne vient pas, qu'il ne se manifeste pas, qu'on ne lui a pas fait de cérémonie»; alors, son énergie est amoindrie ou frappée quelque part. Le *loa* attendra généralement le moment opportun ou la personne idéale pour descendre sur elle et la chevaucher afin de transmettre et perpétuer son savoir et son rituel. C'est parfois un saut de plusieurs générations jusqu'à ce véritable *kairos*.

«Procréation»

Yeweh est le dieu tout puissant, celui qu'on honore habituellement par des chants au début de toute cérémonie vaudou:

«Yeweh est arrivé avant la création (on parle de «procréation»): dans le vaudou, on croit qu'au tout début, les énergies étaient là, éparpillées par monts et par vaux, mais à un moment donné, elles se sont rassemblées pour devenir un être suprême: Yeweh. C'est lui qui va créer les quatre éléments (eau, air, terre, feu) pour aller sur le chemin de la mise en place de l'humanité. Ces énergies, on les appelle «les quatre-cent-un» (quatre cent énergies plus une): ce sont elles qui vont devenir les quatre éléments. Elles représentent le tout dans le un, et le un dans le tout. On le célèbre dans le chant suivant (Beauvoir, 2008):

Gran mesi [grand merci]
Manman yewe [maman Yeweh]
Gran mesi [grand merci]
Papa yewe [papa Yeweh]
Alékilé noula é [à l'heure qui l'est, on existe]

En rassemblant toutes ces forces ensemble, Yeweh a créé l'énergie, l'intelligence, la connaissance. Seulement après vont apparaître le règne végétal, puis le règne animal. Ensuite, la première création à mi-chemin entre les énergies et les hommes va être *Bawon*

samadji («Baron Samedi»): c'est le premier esprit, le premier des créés, à la fois dieu et homme. Il fallait qu'il fût mis en place à ce moment précis, parce qu'il fallait un être à la fois matériel et immatériel, capable de gérer l'intelligence, de concrétiser les différentes formes de l'âme de chaque individu (*semedo* et *selido*, c'est-à-dire *gwo bon anj* et *ti bon anj*). C'est alors qu'apparurent les hommes... On a coutume de dire que chaque être humain est un demi-dieu, car puisque Yeweh a créé *Bawon samadji*, il reste une part de divinité en chacun des individus qui ont suivi...

On célèbre ce Prométhée vaudou dans le chant suivant (Beauvoir, 2008):

Bawon konen [Baron, toi qui connais]
Moun yo konen bondyé [les hommes et qui connais dieu]
Bawon o [Ô Baron]
Se ou ki kondi 7 mò nan simitye [toi qui conduis sept morts au cimetière]
Bawon konen moun yo [Baron toi qui connais les hommes]
Konen bondyé [qui connais dieu]

En Haïti, deux sites sacrés – très éloignés l'un de l'autre – conservent la mémoire de ce mythe de la Création (Seabrook, 1971): ce sont d'immenses rochers, situés dans le nord-est (bassin Saint-Jean, Commune aux Perches, près de Fort Liberté, étang *Vache-et-veau*), et au sud, dans un bassin d'eau (étang *Anounce* ou *Miragoane*). Lorsque le monde fut créé par les esprits, deux entités (les «commères») qui étaient présentes furent sommées de ne pas regarder ce qu'il se passait. Mais elles ne purent réfréner leur curiosité, et furent changées en pierres (elles n'avaient pas respecté l'espace sacré, le reposoir des *loas*), et jetées chacune à un bout du territoire d'Haïti.

Il existe une autre version centrée autour de l'image de la couleuvre, symbole même de cette création: Yeweh va créer un couple de serpents (*Aïda* et *Damballa*) qui vont pondre un œuf dans la mer, qui va prendre la forme d'un têtard, et être à l'origine de l'humanité (Métraux, 1958).

Éléments de comparaison

Cette duplication de l'être premier, du démiurge, existe aussi dans le vaudou béninois (Maupoil, 1943). Il s'agit d'un couple primordial, dont le nom est quasiment le même (*Mahu* et *Liza*), et la légende relativement bien inscrite dans la tradition outre-Atlantique:

«Mahu forme avec Liza (ou Lisa, ou encore Lissa) le premier couple sur Terre. Ils sont toujours représentés accolés, presque fusionnés... ce qui a amené l'ethnologue Bernard Maupoil à se demander s'il ne s'agit pas plutôt en réalité d'un être hermaphrodite (Maupoil, 1943). Liza est le ciel, son symbole est un caméléon portant dans sa bouche le soleil, sa couleur est le blanc. Mahu est la terre, son symbole est une femme portant dans la main gauche un croissant de lune, sa couleur est le vert. Mahu-Liza (divinité de la création du monde et des richesses) est la chef tutélaire des Amazones; son sein gauche est coupé, avec des colliers de cauris et de graines autour du cou» (Charlier, 2020: 52-53).

Probablement ne s'agit-il pas d'ailleurs d'un sein coupé (comme celui des Amazones occidentales) mais plutôt d'un sein absent: celui de sa part masculine.

En Haïti, la culture de *Lisa* existe également comme à Souvenance, dans le *lakou*, où un arbre volumineux (*mapou*) lui est consacré: c'est le *reposoir* de *papa Lisa*. Lorsqu'on fait les cérémonies pendant le mois d'avril pour la période des saints, les adeptes sortent des péristyles pour aller vers *Lisa*, comme un voyage vers le berceau de l'humanité. On va demander protection, commémoration et honneur.

Pour finir: la Grèce

Toute théogonie est le passage d'un rien (ou d'un chaos) à un cosmos, quelque chose qui est organisé, et surtout qui a un sens (Gernet, 1968; Vernant, 1974). La création du monde, c'est l'apparition des dimensions de l'espace et du temps, mais aussi l'apprentissage du lien qui va désormais unir les dieux et les hommes, mais aussi toutes les puissances de l'univers (la Nature). Chaos, c'est le non-monde, le grand rien, une entité désorganisée qui dure et n'évolue pas, c'est ce qui est avant le temps.

Cette duplication d'une entité divine originelle en une moitié femelle et masculine, qui s'unissent, se fécondent, puis aboutissent à un second temps de la création, on la retrouve dans une autre théogonie: celle des dieux grecs. C'est l'histoire de Gaïa (la Terre) qui tire d'elle Ouranos (le Ciel), avec lequel elle n'aura de cesse de s'accoupler, donnant naissance à la première génération des dieux et êtres surnaturels (les douze Titans, les trois Cyclopes et les Hécatonchires). Mais l'ensemble des enfants étaient toujours à l'intérieur du corps de leur mère (Gaïa), et il a fallu que le plus jeune des Titans (Cronos) coupe avec une faucille la verge de son père dans le vagin de sa mère, pour qu'Ouranos se sépare brutalement de sa divine amante: ainsi passa-t-on d'un monde en deux dimensions à un autre en trois dimensions, du plat au volume.

Dans le vaudou haïtien, comme dans la théogonie grecque, les premières divinités sont des forces de la Nature (pas de visage, pas de corps) qui, de génération en génération, évoluent vers l'homme et s'anthropomorphisent. Ce phénomène a bien été décrit par Lilas Desquiron (Desquiron, 1990: 180-181):

«Le monde surnaturel des Haïtiens pourrait, dans un premier temps, être conçu comme un monde de concepts purs, de catégories quasi-platoniciennes; la Violence, l'Amour, la Connaissance, la Puissance, etc. sont pris en charge par des classes de divinités: Ogoun, Erzili, Loko, Ayizan, etc. Ces noms de dieux renvoient immédiatement à ces concepts très généraux.

Dans un deuxième temps, ces idées abstraites se concrétisent, s'humanisent, s'anthropomorphisent. Chacune des catégories de dieux devient une famille (fâmi) dont les membres, par leurs caractéristiques propres, épuisent le concept, l'envisagent sous tous ses modes, dans toutes ses implications: la famille des Ogoun compte un Ogoun Feraille, loa de la guerre (du fer, de la forge de guerre), un Ogoun Badagris, ivrogne, agressif, un Ogoun Balindjo joyeux et bruyant en pleine possession de sa maturité et de sa force, un Ogoun Shango, bénéfique, à la jeunesse triomphante, à la voix de tonnerre, un Ogoun gé-rouge (aux yeux rouges) vieillard pernicieux et malfaisant, etc.»

Pour les philosophes et les exégètes, les dieux grecs sont devenus des figures de style, des concepts. A cette généalogie de la Théogonie correspond une seule logique, un enchaînement qui sert d'enseignement moral. Le mythe est une histoire qui sert à faire une éducation, comme une métaphore.

Toute Théogonie/Cosmogonie est la mise en place d'une pièce de théâtre. On y campe le décor, les acteurs, le jeu de scène. Tout y est dit, mis en ordre, pour que l'action se déroule, dure, se prolonge, jusqu'au temps présent. Le théâtre de la vie, celle des dieux et des hommes. Certaines sont écrites et codifiées par les textes sacrés, souvent au terme de choix, de votes, de revirements, mais en tous cas, les fondamentaux finissent par devenir inamovibles. C'est le cas de la Bible, de l'antiquité gréco-romaine (Hésiode), de l'hindouisme, etc. Pour le vaudou du Bénin et d'Haïti, c'est différent: la tradition a donné une théogonie variable à l'échelle de chaque communauté, qu'une suite d'inventaires,

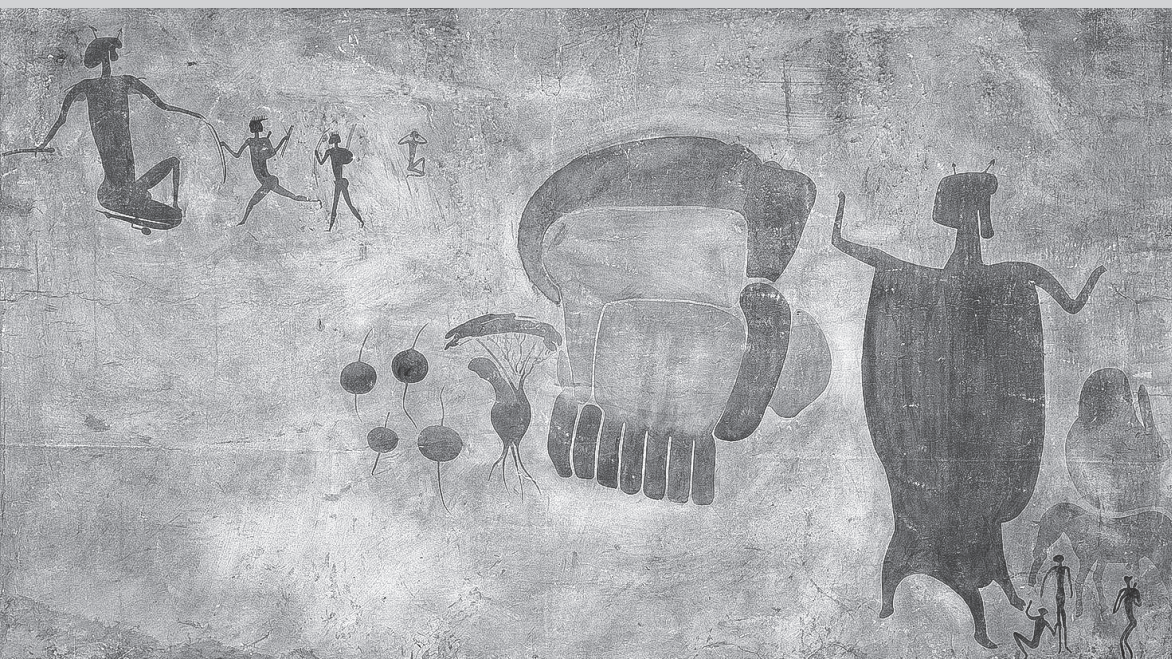
de recollements, de comparaisons anthropologiques permettra, au fur et à mesure, de rapprocher d'un noyau original ou d'influences notables.

Mais il est une chose qui ne change pas, c'est la source de la vitalité: les dieux grecs aiment la bonne odeur de la viande grillée, les parfums, la fumée des sacrifices, et le sang qui coule sur les flancs de l'autel face à leur temple (Vernant et Détienne, 1979). Tout comme les *loas* du vaudou haïtien, et leurs lointains «ancêtres», de l'autre côté de l'Atlantique, en Afrique de l'Ouest.

Références bibliographiques

- Beauvoir, Max (2008), *Lapriyé Ginen*, Port-au-Prince: Edisyon Près Nasyonal d'Ayiti.
- Charlier, Philippe (2021), *Comment faire l'amour avec un fantôme?* Paris: Éditions du Cerf.
- (2020), *Vaudou. L'homme, la nature et les dieux (Bénin)*, Paris: Plon (collection Terre Humaine).
- (2015), *Zombis. Enquête sur les morts-vivants (Haïti)*, Paris: Tallandier.
- Desquiron, Lilas (1990), *Racines du vodou*, Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- Gernet, Louis (1968), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris: Éditions Maspero.
- Hurbon, Laënnec (1993), *Les mystères du vaudou*, Paris: Gallimard.
- Maupoil, Bernard (1943), *La Géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, Paris: Institut d'ethnologie.
- Métraux, Alfred (1958), *Le Vaudou haïtien*, Paris: Gallimard.
- Seabrook, William (1971), *L'île magique. Les mystère du vaudou*, Paris: J'ai Lu.
- Vernant, Jean-Pierre (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Éditions Maspero.
- Vernant, Jean-Pierre et Détienne, Marcel (1979), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Gallimard (collection «Bibliothèque des Histoires»).

Projeções contemporâneas dos mitos





Mythologie africaine, mythologie européenne: la question de l'Égypte

Jean-Louis Georget* e Richard Kuba**

pp. 67-78

Pendant longtemps, la question des rapports entre l'Afrique et l'Europe en matière d'histoire a été une question dissymétrique. Il s'agit avant tout d'un débat épistémologique puisque l'appréhension de l'Afrique par les Européens s'est faite avant tout dans le cadre de la construction progressive et l'émancipation des sciences de l'Homme au cours du XIXe siècle (Georget *et al.*, 2019: 281-297). La question se pose tant en termes de temporalité que de géographie, dans le cadre perpétuellement mouvant de la pensée de la linéarité qui va conduire à la question de l'évolutionnisme dans ses différentes versions (Becquemont, 1992).

Dans le cadre de simple article, il n'est pas possible d'évoquer l'ensemble des occurrences qui figent cette idée d'une société sans histoire dans une Europe obsédée par les régimes d'historicité (Hartog, 2003). Pourtant parmi les nombreuses occurrences, l'une a fait date, qui s'est propagée à partir de l'idéalisme allemand dans l'opinion publique européenne, mais également dans les sciences historiques telles qu'elles se sont construites et diffusées dans toute l'Europe au cours du XIXe siècle. Il s'agit de la sentence lapidaire de Georg Wilhelm Friedrich Hegel sur «l'homme africain»:

L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais, en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel (Hegel, 1979: 246).

Contrairement à son apparence chaotique, l'histoire se déroule, selon le philosophe allemand, selon une logique rationnelle. Dès lors, elle donne lieu à des décalages entre, d'une part, les aspirations des individus et des peuples et, d'autre part, le résultat effectif des aspirations. Si l'Afrique sub-saharienne reste une contrée «dans un état de barbarie», l'Égypte quant à elle est «la seule vallée d'Afrique, qui se rattache à l'Asie» (Hegel, 1979: 251). Ce texte connaîtra des répliques sismiques nombreuses au cours du XIXe siècle comme le montre Elikia M'Bokolo, même chez les esprits progressistes comme Victor Hugo (Ba Konaré, 2009: 11-12).

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a6>

* Centre d'Études et de Recherches sur l'Espace Germanophone, Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

** Institut Frobenius, Université Goethe, Frankfurt.

Sans doute la méconnaissance du terrain africain, à l'exception de quelques récits de voyage comme ceux des frères d'Abadie ou de Heinrich Barth (Fischer-Kattner, 2020: 29-47), facilita son exclusion d'emblée du champ de sciences historiques qui était en train de devenir prédominante dans les universités européennes. L'histoire telle qu'elle s'écrivait était un enjeu de pouvoir entre les puissances européennes, dont dépendait leur place sur le continent (Thiesse, 1999). Cette histoire, qui était avant tout celle de la progression vers la construction des États nationaux, faisait correspondre la société politique avec ce même État, en Allemagne depuis Friedrich Christoph Dahlmann jusqu'à Heinrich von Treischke, mais aussi en France avec Jules Michelet ou Ernest Renan (Calvez, 2001; Petitier, 2009: 69-80). Le régime d'historicité qui en résultait s'adressait à un public européen et avait avant tout pour objet l'Europe. S'étant vu déniée toute co-temporalité en tant qu'actrice de l'histoire (Fabian, 2006), l'Afrique se retrouvait mise au ban des continents relégués, à l'exception de l'Égypte, pays dont l'écriture encore indéchiffrée fascinait les cénacles savants. Les raisons en étaient multiples et identifiables au plan anthropologique, puisque ses formes d'organisation et de société ne correspondaient en aucun cas à l'idée que les Européens s'en faisaient. Pour F.C. Dahlmann par exemple (Dahlmann, 1823), la société politique se confondait avec l'État, ce qui, eu égard aux connaissances liées à l'Afrique à l'époque, excluait une grande partie de l'ensemble du continent. En outre, l'Afrique n'était connue que de manière superficielle, François-Xavier Fauvelle ayant par exemple souligné dans son cours d'introduction sur l'histoire de l'Afrique au Collège de France la manière dont l'Afrique avait été approchée par les côtes, mais très peu de l'intérieur (Fauvelle, 2013: 11-27). Plus que la réalité, c'était l'idée que les Européens se faisaient de l'Afrique qui ne correspondait pas à la vocation téléologique qu'ils se faisaient de l'histoire comme discipline.

L'Europe et l'atavisme égyptien

Puisque l'Afrique n'avait pas d'histoire, la question de son anhistoricité et de ses origines devenait un enjeu majeur et se résumait à la question lancinante des origines, qui devenait presque consubstantielle de la possibilité d'écrire une histoire de l'Afrique. Le point de cristallisation de cette confrontation fut l'Égypte qui avait un statut particulier, géographiquement située sur le continent africain, mais dont les Européens s'étaient appropriés pendant le XIXe siècle la culture et les trésors à partir de l'expédition d'Égypte de Napoléon Bonaparte, qui avait emmené avec lui 160 savants de toutes obédiences (Solé, 2006). Si la science européenne s'empara avec avidité du palimpseste de la civilisation égyptienne, les simples soldats de l'armée bonapartiste n'en avaient pas moins été fascinés par le site de Louxor, et après eux le public français. L'une des premières étapes de cette vogue pour l'égyptologie fut l'ouvrage monumental et exhaustif pour son époque, *La description de l'Égypte*, qui faisait la synthèse des monuments et vestiges de la vallée du Nil. Il comprenait dix volumes de textes et treize volumes de planches. Aucune civilisation n'avait bénéficié jusqu'alors d'une telle attention scientifique, même si l'Égypte avait fasciné beaucoup de voyageurs, comme Hérodote, Strabon ou Diodore de Sicile, qui en avaient relaté la richesse et les avancées, et que ses colonisateurs successifs qu'avaient été les Assyriens, les Perses et bien sûr les Romains lui avaient tous emprunté dans les périodes successives de son histoire. Il convient également de ne pas oublier les marchands français qui vivaient en Égypte, devenue province ottomane, à l'époque moderne sous la protection du consul après la signature des capitulations entre François Ier et Soliman le Magnifique et qui avaient contribué à la transmission de ses savoirs et de son supposé mystère.

L'exportation de la géopolitique européenne

Pourtant l'Égypte ne fut pas un objet d'intérêt pour ses propres habitants, mais bien plus un terrain de lutte et d'enjeu pour les deux grandes puissances européennes qu'étaient la France et l'Angleterre. Naturellement, l'expédition française n'avait pas laissé indifférents les Anglais, de sorte qu'ils avaient pris aux Français vaincus et coincés en Égypte après la défaite navale d'Aboukir les objets qu'ils avaient excavés, en particulier la pierre de Rosette. A partir de 1841, la dynastie des Pacha, d'origine albanaise et qui devint héréditaire, fut assez favorable à la France contre l'Angleterre qui avait permis à l'Égypte de recouvrer son indépendance (Fahmy, 1997). Les Khédives, qui régnaient à la fois sur cette dernière province et le Soudan, n'avaient que peu d'intérêt pour les vestiges des civilisations pharaoniques, comme le montre les velléités de Méhémet Ali Pacha d'utiliser les pierres des pyramides pour construire un barrage sur le Nil, ce dont Jean-François Mimaud (1774-1837), le consul de France en Égypte entre 1829 et 1936, le dissuada finalement. Les gouverneurs de l'Égypte considéraient avec un certain amusement contrit et détachement ironique les agissements des Européens pour découvrir, comprendre et conserver ces trésors, de sorte qu'ils accordèrent sans barguigner nombre de firmans, ces fameuses autorisations de fouilles. Le Khédivé ne revendiquait aucune part pour lui-même, sauf lorsqu'il s'agissait d'or et d'argent, de sorte qu'il fallût toute la force de persuasion d'Auguste Mariette, qui fonda les bases de ce qui allait devenir le musée national du Caire, pour que les trésors découverts restassent en Égypte. Le département des Antiquités Égyptiennes, créé en 1858 lorsque la dynastie des Pacha s'aperçut de la manne culturelle et financière que représentait l'Égypte antique, devint un bastion des archéologues français jusqu'en 1952.

Le moment français

Pendant plus de trente ans, entre le départ des savants français en 1801 et la création du département des Antiquités égyptiennes, les recherches et les découvertes furent anarchiques en fonction des lieux explorés et de l'accumulation progressive de connaissances, notamment dans le domaine de la culture matérielle (Ziegler, 1990). Le chaos engendra néanmoins des découvertes importantes, qui accrurent la familiarité du public européen avec l'Égypte et permirent la constitution de collections fabuleuses tant au Louvre qu'au British Museum.

La première phase de cet engouement pour l'orientalisme, pour reprendre le terme d'Edward Saïd (Saïd, 1980), fut scientifiquement et archéologiquement française: Frédéric Cailliaud (1787-1869) explora le Haut-Nil et découvrit les ruines de Méroé en Éthiopie en 1821 (Chauvet, 1992). En 1822, à partir de la pierre de Rosette découverte par les troupes françaises en expédition en Égypte en 1799, Jean-François Champollion (1790-1832) déchiffra les hiéroglyphes. Entre les années 1850 et 1870, François Auguste Ferdinand Mariette (1821-1881) fouilla Saqqarah, Memphis, Thèbes et la Nubie, collectant momies égyptiennes et objets divers de grande valeur, dont le Scribe accroupi, l'un des objets phares de la collection du Louvre (Le Tourneur D'Ison, 1999; Marshall, 2010). Gaston Maspero (1846-1916) découvrit en 1881 *Les Textes des Pyramides*, écrits religieux et rituels à Saqqarah et conduisit les travaux de désensablement du Sphinx à Gizeh en 1886. Sur la même lancée, Émile Amélinau (1850-1915) fouilla Abydos entre 1897 et 1898 et découvrit le tombeau d'Osiris.

L'apothéose britannique

Les Anglais, dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, ne devaient pas rester inertes et portèrent l'égyptologie à son acmé. Après la mainmise du Royaume-Uni sur l'Égypte en 1882, qui devint également un protectorat sur un certain nombre de chantiers, la période fut suivie d'une phase de fouilles intenses qui mis en relief les égyptologues britanniques. Dans la période allant de 1894 à 1911, William Petrie (1853-1942) mena les fouilles d'Amarna, la capitale d'Akhénaton, James Quibell (1867-1935), inspecteur pour le delta du Nil et la Moyenne Égypte, découvrit la palette de Narmer en 1894, Howard Carter (1874-1939) et Cecil Firth (1878-1931) effectuèrent des recherches à Saqqarah, Deir el-Bahari et à Louxor. Henri Édouard Naville (1844-1926), archéologue suisse formé par les Anglais, travailla sur le site de Wadi Tumulat en 1885-1886 et 1889 et Seton Lloyd (1902-1996) défricha nombre de terrains entre 1297 et 1937, notamment Tell Agrab, avant de partir en Irak. Les Allemands, dont la démarche égyptologique empruntait plus à la philologie qu'à l'archéologie à proprement parler, avaient découvert à Tell-Amarna la tête de Néfertiti en 1912 lors d'une mission conduite par Ludwig Borchardt (1863-1938), mais ils furent malgré leur importance relative en termes de résultats des acteurs tardifs dans le domaine. Car si la tête de Néfertiti suscita l'admiration d'un large public dès son exposition, le point d'orgue, qui fit entrer définitivement l'égyptologie dans le domaine du merveilleux, fut la découverte de la tombe de Thoutankhamon par H. Carter en 1922, qui fit basculer l'égyptologie du côté du sensationnel et de la fascination du grand public avec 22 000 visiteurs dès 1926.

Cependant, l'exploitation des richesses égyptiennes n'était déjà plus exclusivement européenne. En effet, sous le coup de l'essor du nationalisme arabe, Pierre Lacau (1873-1963), directeur général du service des Antiquités de l'Égypte, conçut une nouvelle législation stipulant que les trésors des tombes trouvées intactes, ce qui n'était pratiquement jamais arrivé eu égard aux pillages dont elles avaient été l'objet, étaient propriété de l'Égypte (Deleule, 2015). Lorsque les archéologues étrangers, et notamment les Anglo-saxons dont les fouilles étaient souvent financées par des associations philanthropiques ou des fondations, en prirent connaissance le 16 octobre 1922, il va sans dire que les protestations furent nombreuses dans un Orient remodelé par la Première Guerre mondiale, mais où la rivalité entre la France et l'Angleterre restait vive, même après les accords Sykes-Picot de 1916.

Il est à noter également que les années de l'entre-deux-guerres furent celles d'un intérêt croissant pour la question des origines de l'Humanité, qui joua un rôle déterminant, et pas simplement réducteur comme l'affirmer d'aucuns, dans la constitution d'une histoire africaine. On peut évoquer à ce propos l'abbé Henri Breuil (1877-1961), qui explorait l'Éthiopie en 1933, l'ethnologue Leo Frobenius (1873-1938), qui constitua dans les années 1920 l'une des plus fabuleuses de reproductions de peintures rupestres du monde ou Louis Leakey (1903-1972), qui découvrit en 1943 le fossile du *Proconsul nyanzae*. Très vite, l'intérêt pour l'Égypte se confondit avec un intérêt plus large pour la question de l'Afrique comme berceau de l'Humanité.

La question des origines de l'Afrique

La culture matérielle devint le support d'investigations qui touchaient moins l'Afrique en tant que telle que les rapports de pouvoir entre les deux continents. Ces interrogations étaient utiles pour lever les doutes et les réticences sur la pertinence de la colonisation, qui ne suscitait pas une adhésion totale de la part de la population (Ageron, 1990: 31-73). De ce

fait, l'Europe restait bien au cœur de l'histoire à travers le questionnement sur les origines de l'Égypte. Ainsi dans son livre 2 de son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Arthur de Gobineau (1816-1882) (Gobineau, 1853) se référait au vieux schéma des Chamites ou à d'autres peuples sémites qui s'étaient développés selon lui par métissage avec les Africains en Assyrie, Phénicie ou Égypte. Pour Georges Cuvier (1769-1832) (Cardot, 2009), l'Égypte appartenait, comme les pays du Maghreb d'ailleurs, à ce qu'il définissait comme l'Orient, carrefour de cultures et associée aux mondes phénicien et chaldéen (Pietsch, 2018) et aucune de ses chroniques, comme il le soulignait ne se rapportait à une histoire construite (Cuvier, 2018). Charles Gabriel Seligman (1873-1940) introduisit aussi la fameuse théorie des Hamites pour expliquer l'apport à l'Afrique des Européens (Seligman, 1935). Enfin, la théorie de Lucien Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, dont il corrigea dans ses *Carnets* l'interprétation erronée qui en avait été faite, fut utilisée contre l'idée que les Africains eussent pu réaliser en Égypte de telles merveilles civilisationnelles. De la même manière, les peuples orientaux, qui étaient mystiques et non logiques, étaient exclus des fondateurs possibles d'une telle civilisation (Cohen, 1981: 297). Pour la plupart des zéloteurs du modèle européen de l'histoire africaine, il ne pouvait y avoir d'histoire sans logique, et notamment d'écriture de cette même histoire sans sources écrites étayées. A la manière dont le conçoit la science occidentale, la Raison était l'unique apanage de l'Occident et le seul moyen d'accès à l'histoire, comprenant à la fois l'idée d'un temps linéaire lié au progrès et celle d'un État construit selon le modèle européen, faisait fi de la réalité africaine (Fauvelle, 2013). Ce discours était néanmoins nécessaire pour justifier d'une certaine manière la mission civilisatrice de l'Occident (Coquery-Vidrovitch, 2020: 178-180), qui aurait été rendue obsolète par l'idée d'une civilisation égyptienne née d'un creuset différent de celui du modèle des nations européennes telles qu'elles avaient été conçues, dans une concurrence les unes par rapport aux autres, à partir du XIXe siècle (Thiesse, 1999).

La question de l'origine de la population fut âprement discutée par les égyptologues des XIXe et du début du XXe siècle, qui intervinrent avec les moyens scientifiques disponibles à l'époque pour déconstruire la thèse d'une Égypte de peuplement trouvant sa source en Europe (Boëtsch, 1993; 73-98). Giuseppe Sergi (1841-1936) (Sergi, 1897), William Matthew Flinders Petrie (Flinders Petrie, 1892) ou Grafton Elliott Smith (1871-1937) (Smith, 1911) estimaient que la population primitive qui occupait la vallée du Nil était, de la période prédynastique (8000-3150 av. J.-C.) à la première dynastie (3150-2850 environ av. J.-C.), de «race brune», «hamite» ou «méditerranéenne» et était venue d'Asie, de Mésopotamie ou d'Élam. Pour expliquer la présence de personnes à peau noire dans l'iconographie, la plupart de ces auteurs stipulaient et présupposaient qu'il arrivait que la pigmentation de cette «race» soit «foncée, pouvant aller jusqu'au noir» à cause des conditions géographiques contraignantes. À la suite d'Hermann Junker (1877-1962), qui eut maille à partir avec l'égyptologie national-socialiste, estimant en 1921 que les «nègres vrais» ne seraient apparus dans la vallée du Nil qu'à partir de la XVIIIe dynastie (vers 1600 av. J.-C.), cette interprétation reçut largement l'approbation des égyptologues. Le mot égyptien *Nehesy* qu'ils traduisaient par «nègre» le fut désormais par «nubien» (Junker, 1921). À la fin des années 1940, bousculant la chronologie, Émile Massoulard situait le peuplement de l'Égypte à la période comprise entre le paléolithique et la fin de la période protodynastique (12000-3000 av. J.-C.) et l'estimait hétérogène: 30 % à 35 % de «négroïdes», 30 % de «méditerranéens» et le reste de cromagnoïdes et de métis. Suivant ce «dosage», la thèse d'une population de l'Égypte ancienne ayant majoritairement une pigmentation claire demeurait en vigueur (Massoulard, 1949).

Cette instrumentalisation pendant la première moitié du XXe siècle ne souffrit d'aucune contestation au sein de la communauté scientifique internationale jusque dans les années 1940, d'autant plus qu'il n'y avait pas de contradicteur africain des thèses ainsi perpétuées et défendues.

Écrire une histoire africaine de l'Afrique

Sans doute peut-on se rappeler d'une phrase issue d'un rapport sur les études historiques en France où l'auteur anonyme affirmait la chose suivante: *«L'histoire ne naît pour une époque que quand elle est morte tout entière. Le domaine de l'histoire, c'est donc le passé. Le présent revient à la politique, et l'avenir appartient à Dieu»* (Rapport sur les études historiques, 1868). La transition que constitue la Seconde Guerre mondiale, puis la phase de décolonisation furent nécessaires pour faire disparaître l'époque figée du face à face entre l'Europe et l'Afrique, où la première édictait les règles tandis que la seconde se contentait de les appliquer. Mais le retournement de situation qui permettait de concevoir une histoire alternative ne pouvait se faire que par une génération de chercheurs formés dans le cadre de pensée des universités occidentales. La biographie de Cheikh Anta Diop (1923-1986) s'inscrit naturellement dans l'espace de la colonisation et les inévitables retours entre les cultures, qui témoignent de l'étroite imbrication des parcours, entre velléité auctoriale et nécessité d'être adoubé par les autorités compétentes. Il produisit un discours original dans un espace dont les règles formelles étaient conçues ailleurs: *«Pour être possible, la parole doit d'abord être accordée et encadrée»* (Debaene, 2020; 161).

Cheikh Anta Diop, homme entre les cultures

Son ascendance n'était pas modeste. Né le 29 décembre 1923 à Thiéytou dans le département de Bambey de la région de Diourbel au Sénégal, il grandit dans une famille wolof d'origine aristocratique rattachée à la confrérie des Mourides. Excellent élève, il suivit les traces d'illustres prédécesseurs comme Léopold Sédar Senghor qui dira avoir trouvé grâce à l'ethnologue Frobenius, dont il avait découvert les ouvrages à Paris, une confirmation de sa propre africanité (Sédar Senghor, 1979: 142-151). La génération d'avant l'indépendance est marquée par les schémas narratifs de l'épistémologie européenne, dans laquelle elle doit insérer ses propres connaissances tout en les adaptant au cadre exigé, mais puise aussi dans cette usine à idées qu'est la pensée européenne pour s'en inspirer, l'assimiler, s'en distancier ou même la rejeter partiellement.

A l'âge de vingt-trois ans, Cheikh Anta Diop partit étudier à Paris. Il fit partie des élèves distingués par l'école coloniale, bien qu'il n'eût pas passé son baccalauréat, puisque le premier lycée de Dakar ne fut créé qu'en 1940. Né Lébou et n'habitant pas l'une des Quatre communes fondatrices de la capitale de l'Afrique Occidentale française, il était indigène et fréquenta comme beaucoup d'élèves l'école coranique, puis l'école française, avant d'être envoyé poursuivre son parcours à Dakar et à Saint-Louis, pour obtenir le brevet de capacité colonial, équivalent du baccalauréat. Il obtint une bourse pour entrer en classe préparatoire de mathématiques supérieures eu égard à ses capacités avérées dans les matières scientifiques, mais finit par s'inscrire en philosophie à la Sorbonne, ayant passé ses premières années à militer et à créer l'Association des étudiants africains de Paris. En 1948, il publia son premier article sur la langue et le peuple wolof dans la revue *Présence africaine*, qui venait de voir le jour sur l'initiative d'Alioune Diop à Paris. Il faut se rappeler, contrairement à une version trop monolithique de l'histoire, que la France constituait aussi un espace de liberté pour les jeunes intellectuels africains, quelles que soient par ailleurs

les difficultés personnelles qu'ils eussent pu rencontrer lors de leur accueil en métropole. Il fit d'ailleurs le lien entre le Sénégal et la métropole en délivrant en 1950 dans l'inter-semestre des conférences à Saint-Louis et Dakar. Sa biographie officielle signale qu'il s'était formé en histoire, égyptologie, physique, linguistique, anthropologie, économie et sociologie, à la manière dont on le pratiquait à l'époque, mais sans plus de précision sur les diplômes obtenus dans les différents cursus. Il obtint sa licence de philosophie en 1948, puis continua en 1950 en réussissant deux certificats de sciences en chimie générale et chimie appliquée. Dès 1949, il déposa, auprès du philosophe Gaston Bachelard (1884-1962), tel que cela se faisait alors, un sujet de thèse d'État sur «le futur culturel de la pensée africaine» et, en 1951, celui de sa thèse complémentaire sur les «Égyptiens prédynastiques» auprès de Marcel Griaule (1898-1956), qui avait l'aura conférée par la mission Dakar-Djibouti (Coquery-Vidrovitch, 2020: 178).

La thèse de l'Égypte africaine et les balbutiements européens d'une histoire de l'Afrique

M. Griaule joua un rôle essentiel dans la carrière de Cheikh Anta Diop puisqu'il accepta que ce dernier défendît sa thèse dès 1954, mais sans trouver de jury. De ce fait, Cheikh Anta Diop publia l'essentiel de sa thèse dans un ouvrage qui fit date: *Nations nègres et culture*. Dans son introduction, il rédigea un plaidoyer contre la domination de la pensée coloniale, mais aussi contre ses compatriotes, puisqu'il les classa en différentes catégories, qui allaient des «cosmopolites-scientistes-modernisants», présentistes et incapables de fouiller le passé africain selon des méthodes archéologiques appropriées, jusqu'aux «anti-nationalistes formalistes», dont l'état d'esprit s'assimilait à une forme de résignation par rapport à tout ce qui aurait pu constituer une véritable indépendance de l'Afrique, y compris au plan économique. Il soutenait dans ce livre, s'intéressant aux deux pays qu'étaient le Sénégal et l'Égypte, que cette dernière était «négroïde» après avoir balayé dans un panorama rhétorique toutes les options qui s'offrait à lui: «Ce qu'il faut retenir de toutes ces conclusions, c'est que leur convergence prouve, malgré tout, que le fond de la population égyptienne était nègre à l'époque prédynastique» (Diop, 1954: 200).

Cheikh Anta Diop n'imposa pas seulement une thèse nouvelle qui allait faire date dans l'histoire des relations entre les deux continents, mais inscrivit également un discours historique africain écrit et pensé par des Africains dans une forme de narration européenne. Qu'on se souvienne : à l'époque où furent formulées ces thèses, le discours sur l'Afrique était encore largement aux mains des anthropologues. Les historiens anglais avaient timidement entrouvert le domaine, avec John Fage (1921-2002), dont la *Short history of Africa* fit date après des recherches au Ghana, et Roland Oliver (1923-2014), éditeur avec le premier de la *Cambridge History of Africa*. En France, la première esquisse d'une histoire africaine fut le fait d'Henri Brunschvicg (1904-1989) à l'École nationale de la France d'outre-Mer, puis à l'École nationale des Hautes Études en Sciences Sociales, c'est-à-dire dans des établissements en marge de l'université officielle. En 1962, Raimond Mauny (1912-1994) inaugura en 1962 des cours à la Sorbonne sur l'histoire de l'Afrique subsaharienne. Jean Suret-Canale (1921-2007), géographe et membre du parti communiste, rédigea quant à lui la première géographie de l'Afrique en 1958 intitulée *Afrique noire occidentale et centrale*, qui connut 125 rééditions en 5 langues entre 1958 et 2013. Son travail s'inscrivait dans une veine communiste, puisque nombre de ses ouvrages ont porté sur le colonialisme français. Enfin le premier agrégé d'histoire burkinabé Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) publia son *l'Histoire de l'Afrique* en 1972, soutenant à l'instar de Cheikh Anta Diop que l'Égypte antique est noire.

Le débat virulent

Le débat que suscita la thèse de Cheikh Anta Diop dans les cercles d'égyptologues fut très virulent, d'aucuns l'accusant même à l'époque, comme Jean Yoyotte (1927-2009), futur titulaire de la chaire d'égyptologie du Collège de France, de ne pas savoir déchiffrer les hiéroglyphes. D'autres tenants de la thèse d'une population leucoderme revinrent à la charge et Jacques Vandier (1904-1973), conservateur des collections égyptiennes du musée du Louvre, ou Robert Cornevin (1919-1988), administrateur colonial et historien de l'Afrique dont la thèse Histoire des peuples d'Afrique avait été dirigée par André Leroi-Gourhan, s'illustrèrent dans ce sens. Ce dernier maintenait que la population de l'Égypte ancienne était blanche et était venue du Caucase (origine «caucasoïde»). Sans doute cette question des origines ne constitua qu'une part infime de l'ensemble des questions qui devaient agiter les années qui suivirent la décolonisation.

Cheikh Anta Diop avait des arguments scientifiques à avancer pour répondre aux doutes qui étaient instillés. D'abord il avait soutenu sa thèse en 1960, dont il avait modifié le sujet pour comparer les systèmes politiques en Europe et en Afrique depuis l'Antiquité jusqu'à l'établissement de l'État moderne, certes dans des conditions difficiles puisqu'il avait au terme d'une soutenance quelque peu houleuse obtenu la mention honorable, continuant à affirmer la prééminence d'une présence africaine en Égypte. Mais entre-temps, il avait également enseigné la physique et la chimie avant de travailler à partir de 1957 dans le laboratoire de Frédéric Joliot Curie qui l'avait pris en amitié. Il y apprit notamment la datation au carbone 14, qui devait se révéler décisive à un moment où l'archéologie faisait des pas de géant. Il avait des arguments à faire valoir puisque peu de ses confrères pouvaient exploiter à la manière dont il le faisait les sources archéologiques, ayant à sa disposition le laboratoire de l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) où il pouvait analyser des prélèvements sur les momies qui s'y trouvaient, notamment celles découvertes par Auguste Mariette (1821-1881).

Il fut rejoint dans sa quête par Théophile Obenga (1936-), originaire du Congo Brazzaville, qui avait fait des études supérieures en France, à Genève et à Pittsburgh (Obenga, 1970: 3-28). Parlant de l'œuvre de Cheikh Anta Diop, il la signale comme une descente aux Origines:

Je n'ai aucun privilège pour le faire, sinon la poursuite inachevée d'une antique réflexion, cette fois-ci à travers ceux qui ont regardé et interpellé le savant sénégalais dans sa descente vertigineuse, solitaire, posée dans les 1948 comme secours ultime à un peuple nié : sa descente aux Origines, et la vérité disons-nous, s'exerce, comme en son véritable lieu... la vérité n'a pas d'autre condition pour être, dans un domaine aussi délicat et essentiel que l'histoire des hommes (Obenga, 1978: 29).

La coopération entre Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga furent décisives pour la réinterprétation de l'histoire de l'Afrique, et ce d'autant plus que le début des années 1970 fut riche en matière de découvertes archéologiques, notamment sur le rôle des villes dans le tissu de l'Empire égyptien (Carrez-Maratray, 2010: 161-180). Ces mêmes villes, longtemps ignorées, avaient été le soubassement des liens commerciaux et interétatiques de l'Afrique sub-saharienne, comme le montre aujourd'hui les recherches sur Kumbi Saleh, «ensemble éclaté de «quartiers» ou de «villages» aux fonctions distinctes (Fauvelle, 2013: 91).

Le congrès du Caire

Pour essayer de mettre un peu d'ordre dans la querelle entre africanistes et historiens africains fut organisé par l'UNESCO le colloque du Caire en 1974. Il s'agit pour ainsi dire d'un tournant essentiel dans la question de l'origine de la culture égyptienne et du peuplement de l'Égypte antique. Le cénacle de chercheurs ne se limitait pas aux seuls Européens et Africains puisque prirent part à ce congrès également des représentants de l'Amérique. Si la plupart des occidentaux suivaient le schème d'une population qui avait été d'origine indo-européenne pour peupler l'Afrique, le colloque fut l'occasion de réfuter les thèses les plus en vue et donner une tribune à Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga. Ils démontrèrent donc à l'appui de Leakey que l'humanité avait vu le jour en Afrique et que c'est à partir d'elle que l'Humanité était partie vers d'autres continents. Ils réfutaient ainsi la thèse selon laquelle l'Afrique était sans histoire, du moins à la manière dont l'expliquaient certains Européens qui avaient rêvé d'une sorte d'histoire naturaliste des peuples sans écriture et qui avaient fait de la temporalité non linéaire du progrès un critère de rétrogradation de l'Afrique (Fabian, 2006).

Mais ce qui donnait précisément une grande force à l'argumentation des deux chercheurs sénégalais et congolais était le retournement des méthodes scientifiques utilisées par les Européens contre leurs propres thèses. L'archéologie joua dans ces circonstances un rôle central et notamment le lien avec la préhistoire grâce au proconsul africanus de Leakey de 18 millions d'années. Cela permettait de dépasser l'idée que le continent aurait reçu sa première vague de migrations vers 12000 ans, qui plus est venant du nord en passant par le Delta. Était sous-entendue l'idée que le Delta était longtemps resté une région hostile jusqu'à l'époque de la réunification des Haute- et Basse-Égypte. Le peuplement semblait s'être fait dans le sens allant du sud vers le nord, partant de la région des Grands Lacs pour s'étendre ensuite vers le Nil, l'isthme de Suez, puis le Moyen-Orient, et enfin l'Asie et l'Océanie. Pour venir en Europe, les êtres humains seraient passés par le cap de Gibraltar, l'Espagne, pour partir vers la France et l'Asie par le Cap Bon, l'Italie puis l'Europe.

L'autre acquis était que les hommes ayant habité la vallée du Nil avaient vécu sous un climat tropical, qui avait naturellement généré une pigmentation de la peau du fait des radiations ultraviolettes, allant même jusqu'à affirmer qu'il y avait eu une homogénéité en matière de peuplement, le paléolithique provoquant selon eux l'étiollement de cette première unité de l'humanité. Pour eux, la population égyptienne de l'époque protodynastique et prédynastique aurait eu une pigmentation de peau noire, notamment à partir de la représentation des rois et de tests de mélanine effectués sur les échantillons biopsiques des momies de l'IFAN, soumis aux participants du colloque.

Le troisième élément était linguistique, les deux chercheurs africains faisant référence aux penseurs grecs, dont certains, initiés par ceux qui s'auto-appelaient les «kem», c'est-à-dire des personnes de couleur noire, à la dialectique, avaient repris des éléments scientifiques connus des Égyptiens comme la philosophie et les sciences mathématiques, la physique, la géométrie, la médecine ou l'astronomie.

Le dernier point, et non le moindre, était le postulat de l'unité culturelle de l'Afrique. Ils avaient comparé les hiéroglyphes, le copte et les langues d'Afrique de l'Afrique de l'Ouest, en soulignant le caractère similaire au plan linguistique. Mais ils allaient également plus loin, étudiant les bas-reliefs et y repérant les analogies anthropologiques avec les sociétés africaines comme le totémisme, l'organisation socio-politique hiérarchique, la cosmogonie ou le matriarcat.

Il est évident que les réactions européennes furent vives, notamment autour de la question du terme «noir», jugé relatif. Malgré des objections nombreuses, il n'en demeura

pas moins que l'idée que les premiers peuples de l'Égypte étaient originaires d'Afrique subsista. D'autre part, le polycentrisme de l'origine de l'humanité était aussi pour un temps battu en brèche. C.A. Diop et Th. Obenga avaient récusé l'ahistoricité de l'Afrique et des Noirs et rendu caduc le corpus des africanistes colonialistes. Sans entrer dans les détails, c'est en réfutant par les arguments méthodologiques de l'histoire européenne ces thèses longtemps soutenues que l'Afrique entra dans le creuset de l'histoire universelle. La conséquence en fut la concrétisation du projet, commencé en 1964, d'une histoire africaine de l'Afrique tenant compte des sources et des structures propres à l'Afrique. Les 8 volumes d'*Histoire générale de l'Afrique* qui parurent à partir de 1980 en furent la matérialisation (J. Ki-Zerbo *et al.*, 1980-1998).

Aujourd'hui, le débat ne concerne plus le monde scientifique, la question ayant été avant tout politique. Les égyptologues se sont détournés du sujet tandis que les spécialistes de l'Afrique l'évoquent encore dans des cercles restreints. Le déclencheur des nouvelles interrogations a été les questionnements des deux chercheurs africains sur l'origine des langues, dont on s'est aperçu qu'ils avaient conduit à des inexactitudes. L'archéologie est aujourd'hui la principale discipline pour la continuation de la recherche et il s'est avéré qu'il n'y avait que peu de similitudes entre l'Égypte ancienne et l'Afrique occidentale à partir des éléments de culture matérielle dont on dispose comme la céramique ou les poteries. Si les «évidences» du congrès du Caire n'ont pas été avérées, il n'en demeure pas moins que contrairement à ce qu'avaient affirmé pendant des décennies les égyptologues européens, qui avaient du mal à le concevoir pour des raisons culturelles propres, l'Égypte ancienne avait bien été une civilisation africaine (Agut et Moreno-Garcia, 2016). L'Égypte entretenait bien des relations avec le Soudan et Le Levant et de manière plus sporadique avec d'autres régions de l'Afrique. Ce que C. A. Diop et Th. Obenga mirent également au jour, ce sont les moyens disproportionnés au moyen desquels les Européens avaient étudié l'Égypte, également pour des raisons de géopolitique interne comme il a été montré plus haut, au détriment du Soudan et de la Lybie jusqu'en 2011, mieux étudiés aujourd'hui et où le climat sahélien a permis une bonne conservation des restes organiques. Cela a permis de dédramatiser le cas égyptien et de diversifier les archéologies africaines, comme la recherche actuelle le montre. La question de l'Égypte fut aussi celle du réveil de la pluralité des pensées dans un cadre qui avait été forgé pour en faciliter une interprétation univoque.

Références bibliographiques

- Ageron, Charles-Robert (1990), «Les colonies devant l'opinion publique française (1919-1939)», *Outre-Mers*, Revue d'Histoire, p. 286.
- Agut, Damien et Moreno-Garcia, Juan Carlos (2016), *L'Égypte des pharaons - de Narmer, 3150 av. J.-C. à Dioclétien, 284 ap. J.-C.*, Paris: Belin.
- Ba Konaré, Adame *et al.* (2008-2009), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris: La Découverte/Poche.
- Bequemont, Daniel (1992), *Darwin, darwinisme, évolutionnisme*, Paris: Éditions Kimé.
- Boëtsch, Gilles (2016), «Noirs ou blancs: une histoire de l'anthropologie biologique de l'Égypte», *Égypte/Monde arabe*. [Em ligne]. [Consulté 23.mai.2021]. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/ema/643>.
- (1993), «Égypte noire et Berbérie blanche: l'impossible rencontre de la biologie et de la culture», *Cahiers d'Études africaines* n.º 129 (numéro spécial «Mesurer la différence: l'anthropologie physique»).
- Calvez, Jean-Yves (2001), *Politique et histoire en Allemagne au XIXe siècle*, Paris: PUF.

- Cardot, Claude (2009), *Georges Cuvier, la révélation des mondes perdus*, Besançon: édition Sekoya.
- Carrez-Maratray, Jean-Yves (2010/3), «De l'archéologie à l'histoire sociale. Recherches récentes sur les villes de la chôra égyptienne (Basse époque pharaonique – période gréco-romaine)», *Histoire urbaine*, 3 (n.º 29), pp. 161-180.
- Chauvet, Michel Frédéric Caillaud (1992), *Les Aventures d'un naturaliste en Égypte et au Soudan: 1815-1822*, Édition L'Albaron: Thonon-les-Bains.
- Cohen, William B. (1981), *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880* (trad. C. Gamier), Gallimard: Paris.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2020), «Cheikh Anta Diop et l'histoire africaine», *Le Débat*, vol. 208, n.º 1, pp. 118-133.
- Cuvier, Georges (2018), *Histoire des sciences naturelles. Vingt-quatre leçons de l'antiquité à la Renaissance*, Theodore Wells Pietsch (éd.), Paris: Publications scientifiques du Muséum.
- Dahlmann, Friedrich Christoph (1823), *Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte*, Band 1, Alton : Johann Wolfgang Hammerich.
- Debaene, Vincent (2020), «La source et le signe» in Jean-Louis Georget/ Hélène Ivanoff/ Richard Kuba (éds.), In: Georget, Jean-Louis et al., *Construire l'ethnologie en Afrique coloniale, Politiques, collections et médiations africaines*, Paris: Presses universitaires de La Sorbonne Nouvelle.
- Deleule, Sylvie (2015), *Howard Carter – Pierre Lacau, l'affaire Toutankhamon*, Bo Travail!, avec la participation de France Télévisions et de la RTBF, diffusé le 3 mars sur France 5.
- Diop, Cheikh Anta (1954), *Nations nègres et culture*, Présence africaine.
- Fabian, Johannes (2006), *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Traduction française par Estelle Henry-Bossoney et Bernard Müller, Toulouse: Anacharsis.
- Fahmy, Khaled (1997), *All The Pasha's Men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt*, New York: American University in Cairo Press.
- Fauvelle, François-Xavier (2013), *Le rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*, Histoire Folio, Paris: Gallimard.
- Fischer-Kattner, Anke (2020), «Les voyages d'Heinrich Barth et des frères d'Abadie au cours du tournant colonial», In: Georget et al., *Construire l'ethnologie en Afrique coloniale, Politiques, collections et médiations africaines*, Presses universitaires de La Sorbonne Nouvelle, Paris.
- Flinders Petrie, William Matthew (1892), *Ten years' digging in Egypt, 1881-1891*, Second Edition, Édimbourg/Londres: The Religious Tract Society.
- Georget, Jean-Louis et Kuba, Richard (2019), «La question de la temporalité dans l'ethnologie allemande au tournant du XXe siècle: la voie singulière du diffusionnisme», In: *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Monnet, Pierre et al. (éds.), Bochum: Winkler, pp. 281-297.
- Gobineau, Arthur de (1853), *Essai sur l'inégalité des Races humaines*, Tomes I et II, livres 1 à 4, dédicace à Georges V, roi de Hanovre, Paris: Didot.
- Hartog, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris: Le Seuil.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *La raison dans l'Histoire*, Paris: édition 10/18.
- Junker, Hermann (1921), *Der nubische Ursprung der sogenannten Tell el-Jahudiyeh-Vasen*, Note: Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 198, III, Vienne, Alfred von Hölder.
- Ki-Zerbo, J. et al. (1980-1998), AA.VV. *Histoire générale de l'Afrique (UNESCO): Histoire générale de l'Afrique: Méthodologie et préhistoire africaine*, vol. 1, 1980; *Afrique ancienne*, vol. 2, 1980; *L'Afrique du VIIe au XIe siècle*, vol. 3, 1990; *L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, vol. 4, 1985; *L'Afrique du XVIIe au XVIIIe siècle*, vol. 5, 1999; *L'Afrique au XIXe siècle jusque vers les années 1880*, vol. 6, 1993; *L'Afrique sous domination coloniale 1880-1935*, vol. 7, 1987; *L'Afrique depuis 1935*, vol. 8, 1998.
- Le Tourneur D'Ison, Claudine (1999), *Mariette Pacha ou le rêve égyptien*, Paris: Plon.

- Marshall, Amandine (2010), *Auguste Mariette*, Paris: Bibliothèque des introuvables.
- Massoulard, Émile (1949), *Préhistoire et protohistoire d'Égypte*, Paris: Institut d'ethnologie.
- Obenga, Théophile (1978), «Cheikh Anta Diop et les autres», *Présence Africaine*, 1978/1, N.º 105-106.
- (1970), «Méthode et Conception historiques de Cheikh Anta Diop», *Présence africaine*, 1970/2, N.º 74.
- Petitier, Paule (2009), «Entre concept et hypotypose: l'histoire au XIXe siècle, Armand Colin, *Romantisme*, 2009/2, n.º 144.
- Pietsch, Theodore W. (2018), *L'histoire des sciences naturelles de Cuvier: vingt leçons sur la première moitié du dix-huitième siècle*, Muséum national d'Histoire naturelle, Paris (Archives; 26). [En ligne]. [Consulté 21.mai.2021]. Disponible sur: <https://books.openedition.org/mnhn/3703?lang=fr>.
- Rapport sur les études historiques* (1868), Imprimerie impériale.
- Saïd, Edward (1980), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, [Orientalism,1978]*, traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Paris: Le Seuil.
- Sédar Senghor, Léopold (1979), *Présence africaine*, nouvelle série, n.º III.
- Seligman, Charles Gabriel (1935), *Les Races de l'Afrique*, Paris: Payot.
- Sergi, Giuseppe (1897), *Africa (Antropologia della stirpe camitica)*, Turin: Bocca.
- Smith, Grafton Elliott (1911), *The Ancient Egyptians and the origin of Civilization*, Londres/New York: Harper & Brother.
- Solé, Robert (2006), *Bonaparte à la conquête de l'Égypte*, Paris: Le Seuil.
- Thiesse, Anne-Marie (1999), *La création des identités nationales. Europe, 18°-20° siècle*, Collection «L'Univers Historique», Le Seuil, Paris.
- Ziegler, Christiane (1990), *Le Louvre, les antiquités égyptiennes*, Paris: Scala.

Agostinho da Silva e a experiência do CEAO: Centro de Estudos Afro- -Orientais. Na redescoberta das raízes africanas do Brasil: o triângulo lusófono [❏]

Renato Epifânio*

pp. 79-84

Como se sabe, em 1944, Agostinho da Silva abandona Portugal, rumo à América do Sul. Não se fixa desde logo no Brasil. Ainda deambula pela Argentina, onde lecciona na Escola de Estudos Superiores de Buenos Aires, e pelo Uruguai, onde lecciona nos Colégios Libres, em Montevideo. Em 1947, fixa-se, contudo, naquela que será, doravante, a sua “terra de eleição” e de “acção”: o Brasil.

Essa ida para o Brasil não significou porém um corte com a cultura portuguesa, bem pelo contrário. Paradoxalmente, foi no Brasil que ele começou realmente a interessar-se pela cultura portuguesa, mais amplamente, por uma cultura de língua portuguesa – numa visão não apenas estritamente nacional. Essa foi, dir-se-ia a grande vantagem de ter reencontrado Portugal a partir do Brasil.

O primeiro grande sinal desse reencontro é, sem dúvida, a publicação, em 1957, da sua obra *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*. Nunca até então, com efeito, Agostinho da Silva reflectira tanto sobre Portugal, sobre a cultura portuguesa, mais amplamente, sobre a cultura de língua portuguesa, no seu sentido histórico-futurante. Foi só no Brasil, face ao espelho atlântico, que Agostinho da Silva começou realmente a questionar-se sobre tudo isso. Essa obra, *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, é a primeira grande expressão desse questionamento.

Pela sua originalidade e profundidade – a nosso ver, ela desenvolve, de facto, uma visão tão original quanto profunda do sentido histórico da cultura portuguesa, mais amplamente, da cultura de língua portuguesa –, essa obra não passou despercebida. A publicação da obra teve um imediato eco – não só no Brasil como em Portugal. Através dela, não foi só Agostinho da Silva que se reencontrou com Portugal – foi também Portugal que se reencontrou com Agostinho da Silva.

Mesmo no Brasil, aliás, a primeira pessoa a assinalar a publicação da *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* foi um português, o conhecido Adolfo Casais Monteiro, que aí se encontrava exilado. Quase simultaneamente, porém, o não menos conhecido Gilberto Freyre sinaliza também a leitura da obra – nas suas palavras:

❏ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a7>

* Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

“Quando me refiro ao ideal de vida desenvolvido pelo Português em contacto assim íntimo com o Trópico, não posso esquecer-me das páginas recentes em que um intelectual português residente há anos no Brasil – o professor Agostinho da Silva – sugere que, a partir do século XVII, começou a haver, no Brasil, para muitos portugueses, um ‘Portugal ideal’” (Freyre, 2010: 239).

Adolfo Casais Monteiro, por seu lado, num texto intitulado “Uma Interpretação da Cultura Lusa” (Epifânio *et al.*, 2006: 15-17), publicado originalmente no “Suplemento Literário” do Jornal *O Estado de São Paulo*, a 13 de Julho de 1957 – ou seja, no mesmo ano da publicação da obra de Agostinho da Silva –, começa por destacar “a profunda originalidade da tese apresentada, e, mais do que isso, a sua grande importância” – ainda nas suas palavras: “Que se trate de reflexão, vá; mas que seja à margem, e à margem da literatura portuguesa, somente, eis o que de modo algum corresponde ao seu conteúdo que é uma seríssima interpretação da cultura portuguesa, da história, e da própria missão de Portugal no mundo”.

Se, no Brasil, foi Adolfo Casais Monteiro o primeiro a salientar a importância da obra *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, em Portugal esse mérito coube a António Quadros. Num texto intitulado “Agostinho da Silva – Filósofo português da história”, publicado igualmente no ano de 1957 (Epifânio *et al.*, 2006: 55-59), começa por dizer: “Entre os acontecimentos mais notáveis do ano cultural, figura sem dúvida num dos primeiríssimos lugares, a publicação no Brasil do ensaio de Agostinho da Silva, *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Como foi já salientado, o título, por motivos que desconhecemos, não corresponde ao conteúdo, que lhe está muito acima. Trata-se, em primeiro lugar, sem sair dos limites da mais rigorosa ortodoxia, de uma interpretação da catolicidade, não diremos completamente inédita, mas pelo menos pouco vulgar”.

Ainda que redigida quatro antes, em 1955, ano em que ensinou Literatura Portuguesa e Filologia Românica na Universidade de Santa Catarina – Universidade que, de resto, ajudou a fundar –, Agostinho da Silva publica, em 1959, a obra *Um Fernando Pessoa*. Tal como aconteceu com a sua obra *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, também esta teve imediato eco. Uma vez mais por Adolfo Casais Monteiro, que, num texto intitulado “Um’ Fernando Pessoa” (Epifânio *et al.*, 2006: 17-20), escreveu: “O livrinho que, sob o título à primeira vista esdrúxulo de *Um Fernando Pessoa*, acaba de publicar Agostinho da Silva (Cadernos do Rio Grande, Instituto Estadual do Livro, Porto Alegre, 1959), é, nas suas escassas 60 páginas, a coisa mais organizadamente estruturada que até hoje se escreveu sobre o nosso grande poeta”.

E isto porque, na sua perspetiva, “Agostinho da Silva desenhou, e recorrendo sempre que possível às próprias palavras de Pessoa, os sucessivos-simultâneos retratos de cada figura parcial, Reis, Caeiro, Campos, integrando-os no ‘retrato’ de Pessoa da *Mensagem*, ou seja: aceitando e compreendendo a veracidade de cada um dos indivíduos autónomos entre quem ele dividiu a sua impossibilidade de viver.” Eis, a seu ver, o grande mérito agostiniano: “... não se pretende mais inteligente do que Fernando Pessoa, e, aceitando-o, em vez de procurar em cada ‘afirmação’ o contrário do que ela diz, nos ‘faz ver’ Fernando Pessoa como ninguém até hoje o conseguira”. Para além disso, na perspectiva de Adolfo Casais Monteiro, o mérito da visão agostiniana está em esta ter conseguido constituir-se como uma visão unívoca de toda a obra pessoana, na medida em que a considera à luz de um único eixo, em concreto, da sua *Mensagem*.

“Para Agostinho da Silva – ainda nas palavras de Adolfo Casais Monteiro –, é a *Mensagem* a chave de Pessoa inteiro, nela está o sentido da sua obra. Eis o que, melhor do que em qualquer outra passagem, se pode entender através deste fragmento das suas considerações finais, em que diz, depois de se referir à ‘grandeza do Reino de Deus’: ‘É por esse Império,

que nem ele nem os seus companheiros têm a coragem ou a força ou a hora de construir (...), que Fernando Pessoa pensa, escreve, concebe gemidos, sofre recolhido e ignorado morre’.” Mérito tanto maior porquanto, ainda na perspetiva de Adolfo Casais Monteiro, a visão agostiniana da *Mensagem* excede em muito as mais habituais visões da mesma: “A superioridade do ponto de vista de Agostinho da Silva sobre tantas impropriedades exaltações da *Mensagem* como poema ‘patriótico’, está em ter sabido situá-lo naquele mesmo plano de visão para além da pátria material e estreitamente concebida (...)”.

Concordemos ou não com esta conceção de “patriótico” de Adolfo Casais Monteiro, a verdade é que, de facto, na visão de Agostinho da Silva, Portugal tanto mais se afirmaria, no futuro, quanto mais se afirmasse na ligação a todos os outros países de língua portuguesa. A visão agostiniana da portugalidade, com efeito, tornou-se crescentemente descentrada de Portugal enquanto Nação. O futuro de Portugal passava, na sua visão, pela crescente ligação a todos os outros países de língua portuguesa, em particular – nesses tempos – ao Brasil. Eis, de resto, a tese já presente na sua *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* – daí, a título de exemplo, esta sua exortação: “... que tome o Brasil inteiramente sobre si, como parte de seu destino histórico, a tarefa de, guardando o que Portugal teve de melhor e não pôde plenamente realizar e juntando-lhe todos os outros elementos universais que entraram em sua grande síntese, oferecer ao mundo um modelo de vida em que se entrelaçam numa perfeita harmonia os fundamentais impulsos humanos de produzir beleza, de amar os homens e de louvar a Deus (...)” (Silva, 2000: 87).

Eis, igualmente, a tese que nos reiterará em outros textos seus, como iremos, de passagem, referir. O primeiro desses textos intitula-se “Considerando o Quinto Império” e foi publicado no periódico *Tempo Presente*, em 1960. Nele, faz, uma vez mais, Agostinho da Silva, a retrospectiva da história de Portugal, desde logo, dos dois nossos alegados maiores erros históricos: o de termos “abandonado” a Galiza e o de termos querido “conservar” Ceuta, sacrificando, para tal, o Infante D. Fernando. Eis, reitera-nos, o que nos fez desviar dos mares, dos “mares sobre que flutua o Espírito”, para as terras, do ser para o ter... Neste texto, aparece o Brasil enquanto possibilidade de correção desse desvio, de “começar de novo, de começar o recomeço: nunca mais abandonando noivas [como a Galiza]; nunca mais querendo terras em lugar de mares, nunca mais excluindo religiões” (Silva, 2000: 250-251). O segundo desses textos que aqui brevemente referimos intitula-se “Presença de Portugal” e foi publicado, à parte, enquanto opúsculo, em 1962.

Nesse texto de 1962, narra Agostinho da Silva a sua experiência na fundação da Universidade de Brasília, em particular, do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, que aí criou, com o intuito, expressamente afirmado, de reatar, no Brasil, o que, em Portugal, “ficou interrompido nos séculos XV e XVI” – nas suas palavras, “aquela possibilidade de se compreender toda a gente nunca deixando de ser o que se é” (Silva, 2000: 131). Um outro texto intitula-se “Ensaio para uma Teoria do Brasil” e foi publicado no periódico *Espiral*, em 1965. Se, no anterior, o Brasil era apenas, ou, pelo menos, sobretudo, perspectivado enquanto reatamento, historicamente interrompido, de Portugal, neste o Brasil é perspectivado em si próprio, fazendo Agostinho da Silva a apologia das suas insuspeitas capacidades, nomeadamente, como refere, de forma eloquente, da sua “capacidade de [vir a] liderar o futuro humano, quando se desembaraçar de tudo quanto lhe foi útil na educação europeia e exercer, com o esplendor e a vigorosa força de criação que pode demonstrar, as suas capacidades de simpatia humana, de imaginação artística, de sincretismo religioso, de calma aceitação do destino, de inteligência psicológica, de ironia, de apetência de viver, de sentido da contemplação e do tempo” (Silva, 2000: 304).

Um outro texto intitula-se “Perspectivas” e resulta da comunicação apresentada em 31 de Maio de 1968 à reunião conjunta da Academia Internacional da Cultura Portuguesa e do

Conselho Geral da União das Comunidades da Cultura Portuguesa”. Nele, na esteira dos textos anteriores, chega inclusivamente, Agostinho da Silva, a prefigurar a dissolução de Portugal na República Federativa do Brasil, o que, na sua perspetiva, “não significaria que Portugal estava alienando a sua independência, mas que estava ajudando o Brasil, que é o melhor de si mesmo, a alargar-se no mundo, dando-lhe um desembarque na Europa”. Este gesto, como salientava na altura, “poderia levar a Guiné, Moçambique e Angola a ligarem-se ao Brasil; poderia levar [ainda] a uma revisão do estatuto de Goa e a encontrar solução para o problema de Macau e Timor” (Silva, 2000: 345). O quinto e último desses textos, sem título, foi publicado no periódico *Notícia*, em 1971. Nele, reitera-nos, Agostinho, a sua peculiar visão do Brasil – nas suas palavras: “... se ainda estivéssemos em tempo de impérios se poderia, desde agora mesmo, ver Brasília como a futura capital do mundo; como não estamos, [que] a vejamos apenas como o símbolo daquela Paz que talvez Portugal pudesse ter estabelecido a partir do século XVI se não tivesse cedido a Maquiavel, apesar de tanto protesto de seus melhores homens, e não tivesse acreditado em que os meios podem ser de natureza diferente dos fins que se querem atingir: a Paz falhou porque, para a ela chegarmos, nos confiámos iludidos aos demónios da guerra. Que oxalá no Brasil, exorcismados [sic], morram” (Silva, 2000: 143).

Nesses tempos, com efeito, defendia Agostinho da Silva que “o Brasil será o Portugal que não se realizou”, conforme já procurámos salientar num nosso outro estudo (Epifânio, 2006: 13-34).

*

Regressado a Portugal em 1969, após quase vinte e cinco anos no Brasil, Agostinho da Silva nunca esquecerá a sua vivência nesta terra. Pelo contrário, em múltiplos testemunhos, reiterou que “conhecer o Brasil foi, talvez, a coisa [mais] fundamental da minha vida. Se nunca tivesse saído de Portugal, nunca teria percebido o que há de essencial na cultura portuguesa e que me parece estar muito mais vivo, muito mais claro no Brasil...” (Epifânio, 2008: 50). No Brasil, por seu lado, Agostinho da Silva não é esquecido. Daí, a título de exemplo, o texto publicado, a 20 de Outubro de 1979, no jornal *A Tarde* – “CEAO: laboratório da cultura negra” –, a propósito do vigésimo aniversário do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), fundado por Agostinho na Universidade Federal da Bahia, em 1959. Aí, o então director do Centro, Nélson de Araújo, evoca assim Agostinho: “O Centro de Estudos Afro-Orientais emana do pensamento e da acção de Agostinho da Silva, o grande humanista cujo desempenho em várias partes do nosso país gerou e continua gerando ondas de fecundidade” (Epifânio, 2008: 57).

O Centro de Estudos Afro-Orientais foi, com efeito, uma das realizações mais marcantes de Agostinho da Silva no Brasil. Através dele, pretendeu Agostinho da Silva, desde logo, que o Brasil redescobrisse as suas raízes também africanas – no plano cultural e religioso –, em última instância, estabelecendo pontes com todo o Oriente. Num texto intitulado “Agostinho da Silva e a fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais”, Thales de Azevedo defende que “a origem deste Centro prende-se às ideias, um tanto estranhas para alguns, que expendeu, em meados de 1959, sobre as condições e a missão de uma comunidade luso-brasileira, perante o IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, reunido na Universidade da Bahia. Agostinho teria pensado em que um organismo como este seria um laço, um ponto de apoio e de acção, entre outros, que se espalhariam por um vasto ecúmeno, para a reconstrução espiritual e quiçá política de uma comunidade cultural originada no papel histórico dos lusitanos na época dos descobrimentos, concebida, porém, como uma aliança de nações e povos soberanos, desenhadas das peias do colonialismo e assim mais aptos a uma coligação espiritual consentida, espontânea e sólida.” (Silva Agostinho, 2007: 237-238).

Eis a tese igualmente defendida por José Aparecido de Oliveira, o grande fator político-diplomático da CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa: “O Professor Agostinho da Silva foi importantíssimo quando chamou a atenção dos brasileiros para o que representava uma política de desenvolvimento num mundo que tendia para a globalização. Ele previu com todas as suas *nuanças* e consequências. E também fez despertar a nossa consciência, brasileira sobretudo, mas também lusófona, com relação a África. Foi ele que pela primeira vez, naquele tempo, chamou a atenção para as nossas raízes” (Epifânio *et al.*, 2006: 248). De resto, o próprio Agostinho da Silva teve a oportunidade de defender expressamente uma “comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com Brasília e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira” (Silva, 2020: 166).

*

A nosso ver, essa triangulação lusófona com África seria, também para Agostinho da Silva, uma via de recentração civilizacional. Face a uma civilização (ocidental, sobretudo) que nos foi afastando cada vez mais da Natureza e do Sagrado, Agostinho da Silva antevê em *África um antídoto contra esse processo que, no ensaio “A Comédia Latina”,* descreve nestes termos: “À medida, porém, que a civilização evolui, sempre no sentido dum maior poderio técnico, a noção de sagrado vai-se atenuando; todos os actos da vida passam a ser civis, desligando-se de qualquer ideia de sobrenatural; o mundo aparece, não como um conjunto de sinais de Deus, que o homem venera, teme ou respeita, e de que participa pelas formas sacramentais, mas um domínio laico, como uma propriedade a seu inteiro dispor e em que ele exerce todos os direitos de usar, gozar e abusar, com que se define a noção clássica de propriedade./O homem vive, deste então, não para adorar o que vê, como outrora, não para fazer de todos os seus actos uma tentativa de reconquistar o paraíso perdido, mas para se aproveitar do que existe, para se afastar cada vez mais da inocência da Idade de Ouro (...)” (Silva, 2002: 306-307).

Face a esse “laicismo progressivo da vida” (Silva, 2002: 307), Agostinho da Silva anseia pois por uma vivência mais próxima da Natureza e do Sagrado. Esse “laicismo progressivo da vida”, com todas as suas vantagens – que Agostinho da Silva não ignora nem, muito menos, despreza, pela sua possibilidade de se “varrer de vez da face do universo a miséria material da Humanidade” –, poder-nos-á levar, porém, ainda nas suas palavras, à “mais deplorável das decadências” – como o próprio escreveu, em jeito de aviso: “Que vão fazer os homens bem alimentados, bem vestidos e bem alojados e bem transportados que a técnica nos poderia apresentar desde já? Nenhuma experiência foi jamais feita em grande escala e, portanto, nada se pode afirmar de um modo que seja mais ou menos científico; mas há todas as razões para temer, pelo exemplo de certos países em que se atingiu já um nível de vida razoavelmente elevado, que a Humanidade caísse na mais deplorável das decadências (...)” (Silva, 2002: 84). Daí ainda, enfim, estas suas palavras: “... donde a fome se tiver ausentado, o tédio virá com o seu desespero não menos terrível. E à pergunta hoje quotidiana para milhões e milhões de ‘como viver?’ se substituirá a pergunta de ‘para que viver?’. A qual, mesmo pelo pouco que hoje podemos observar, não é menos terrível na sua mortalidade” (Silva, 2002: 85).

Referências bibliográficas

- Epifânio, Renato (2008), *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Sintra: Zéfiro.
- (2006), *Visões de Agostinho da Silva*, Sintra: Zéfiro.
- Epifânio, Renato *et al.*, (orgs.), (2006), *In Memoriam de Agostinho da Silva*, Sintra: Zéfiro.
- Freyre, Gilberto (2010), *O luso e o trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*, São Paulo: Editora Ê.
- Silva, Agostinho da (2020), *Vida Conversável*, Sintra, Zéfiro (Coleção NOVA ÁGUIA).
- (2002), *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa: Âncora.
- (2000), *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, Lisboa: Âncora.
- Silva, Amândio e Agostinho, Pedro (orgs.), (2007), *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*, Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

The Hands of the Blacks: Racism and Myths of Origin

Francisco Topa*

pp. 85-93

I am black and beautiful,
Daughters of Jerusalem —
Like the tents of Quedar,
Like the curtains of Solomon.

Song I: 5

A música dos brancos é negra
A pele dos negros é negra
Os dentes dos negros são brancos
Os brancos são só brancos
Os negros são retintos¹

Adriana Calcanhotto, *Negros*

“As mãos dos pretos” [The hands of the blacks] is the penultimate of the seven short stories which make up the volume *Nós matámos o cão tinhoso!* [We killed mangy-dog] published by Luís Bernardo Honwana in 1964, in the (then) city of Lourenço Marques. Despite the poor quality of the edition and the repressive atmosphere that was felt in Mozambique at the time – which would eventually lead to the author’s arrest in September of that same year, a few months after the book’s release – its success was huge, both immediately and in the medium term. Its translation into English, made by Dorothy Guedes and published in book form in London, in 1969, by Heinemann Educational Books, contributed to this success. Before that, however, the short story which will be the focus of this article had been published in two prestigious periodicals: the Nigerian magazine *Black Orpheus* (1965)² and the British newspaper *The Sunday Times* (1967). In the latter, the text was accompanied by the following side note:

The author of this story is a political prisoner in Portuguese East Africa. Luis Bernardo Honwana was born 25 years ago in a Mozambique village. He worked as a cartographer and journalist in Lourenço Marques until he was imprisoned last year for ‘political subversive activities’. He has published one book of lyrical short stories in Portuguese. Though he has served his sentence he is still in jail. This story was sent to Britain by the South African writer Nadine Gordimer.³

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a8>

* U. Porto / CITCEM / CEAUP.

¹ “Whites’ music is black/Blacks’ skin is black/Blacks’ teeth are white/Whites are just white/Blacks are deep black” [Here and elsewhere, except when noted, the translation is my own.]

² Subsequently, the story would be included in the volume *Political Spider: An anthology of stories from ‘Black Orpheus’* (Edited by Ulli Beier. London: Heinemann Educational Books, 1969, pp. 81-83).

³ *The Sunday Times Magazine*. 26th March 1967, pp. 18-19.



Ilustração 01 – Illustration, unsigned, which accompanied the publication of “As mãos dos pretos” in *The Sunday Times Magazine*.

In the more than half a century that has passed meanwhile, there have been many studies on Honwana’s book, a great part of which centered on the short story that gives the volume its title, though “As mãos dos pretos” has also been the object of several studies and readings.

In the story, a school-age child reports, in the first person, on the results of the interviews that he/she is having with his/her acquaintances regarding a topic introduced by the teacher, who had said

that the palms of the blacks' hands were much lighter than the rest of their bodies because only a few centuries ago they walked around on all fours, like wild animals, so their palms weren't exposed to the sun, which made the rest of their bodies darker and darker (Honwana, 1969a: 49).

In general, as one would expect, the studies which have been published underline the racism to which the protagonist is exposed and relate the case to the colonial situation in Mozambique at the time. More recently, several Brazilian researchers have been drawing attention to the similarity between one of the mythical explanations mentioned in the text (the bath in a lake or in a river) and certain ingredients of Brazilian traditional folktales. An analogous case was that of an episode of Mário de Andrade's *Macunaíma*, although it is not always stressed that this was not an 'invention' by the Brazilian author, but rather a remake of a traditional motif. Despite these and other works, however, there are at least two issues that have not yet been developed, both of which I will now approach briefly. The first issue has to do with the fact that Honwana's story had an earlier version, published in a newspaper in March of the previous year. Although this fact is well known, I believe that it has not yet been analyzed. This circumstance is indeed of interest, especially since there are three significant differences between the two versions, something which suggests a maturation of the text when passing from newspaper to book form. A first modification concerns the title, which changed from "As mãos e as palmas" [The hands and the palms] to "As mãos dos pretos" [The hands of the blacks]. We should note that, even though both titles make sense, the perspective is different: the first title highlights the starting point of the story (that is, the difference in color between the hands and the palms of black people), while the second is related to a proposed conclusion: that of the narrator's mother, who teaches her son that such a difference was created by God in order to show

That what men do is done by hands that are the same – hands of people who, if they had any sense, would know that before everything else they are men. He must have been thinking of this when He made the hands of the blacks be the same as the hands of those men who thank God they are not black!" (Honwana, 1969a: 51-52).

In addition to this, there is a difference in length between the two texts: the second one is longer, introducing two new levels and two new characters (Sr. Antunes and Sr. Frias) to the narrator-protagonist's quest. This change is quite significant, as it is precisely these two figures who provide explanations which are closest to the myths of origin, through the inclusion of motifs present in Portuguese-African folklore. The scenes in which they appear thus serve to underline the deeply ingrained racism of the society of that time, though without changing the main theme of the story.

Thirdly, there is a series of small modifications, mainly stylistic, together with the substitution of the phrase "*homem normal*" [normal man] in two moments close to the end of the text, the last of which accompanying an expansion of the original passage:

palmas das mãos dum homem normal > as palmas das mãos dos outros homens⁴ mostrar a todos o que os homens fazem também pode um preto fazê-lo porque todos têm as palmas das mãos iguais e por isso ela [sic] é também um homem normal como os homens que dão graças a Deus por não serem pretos. > mostrar que o que

⁴ "palms of a normal man" > "the palms of the other men".

os homens fazem, é apenas obra de homens... Que o que os homens fazem é feito por mãos iguais, mãos de pessoas que se tiverem juízo sabem que antes de serem qualquer outra coisa são homens. Deve ter sido a pensar assim que Ele fez com que as mãos dos pretos fossem iguais às mãos dos homens que dão graças a Deus por não serem pretos.” ¶ Depois de dizer isso tudo, a minha mãe beijou-me as mãos. ¶ Quando fui para o quintal, para jogar à bola, ia a pensar que nunca tinha visto uma pessoa a chorar tanto sem que ninguém lhe tivesse batido.⁵

How can we interpret this change? Was there a mistake in the first version which the author felt should be corrected? If so, the mistake may be read in at least two ways: either the expression “*um homem normal*” did not match the character, the narrator’s mother, who uttered it; or its purpose of denunciation may have been considered too harsh, thus justifying a retraction. Be that as it may, both the replacement of the phrase and the modification of the context emphasize the didactic dimension of the story – a maternal, though very assertive, didacticism, especially since it is marked by two diametrically opposite reactions: laughter at the beginning and tears at the end, both uncontrollable. A last difference between the two versions has to do with the fact that the one published in the newspaper contains an illustration by someone who came to be the most important Mozambican painter, Malangatana Valente Ngwenya (1936-2011).



Ilustração 02 – Illustration by Malangatana.

⁵ “to show everyone that what men do can also be done by a black man because everyone has the same palms and therefore she [sic] is also a normal man like the men who thank God they are not black.” > “to show that what men do is only the work of men... That what men do is done by hands that are the same – hands of people who, if they had any sense, would know that before everything else they are men. He must have been thinking of this when He made the hands of the blacks be the same as the hands of those men who thank God they are not black! ¶ After telling me all this, my mother kissed my hands. ¶ As I ran off into the yard to play ball, I thought that I had never seen a person cry so much when nobody had hit them.” [I have used Dorothy Guedes, translation for the version in book form].

Although the drawing can be interpreted in several ways, I believe that the play between black and white is noticeable, as is that between hands and palms, left and right, and probably also between male and female, in a proposal involving crossings and communion which suggests the meaninglessness of the question underlying the story.

The second of the questions which has not yet been raised about this short story is precisely that of the absurdity (at least from a scientific viewpoint) of the problem posed at the beginning. As has been known for a long time – and may indeed be confirmed by a quick empirical observation – in all human beings and regardless of their color, the skin of the palms and soles is different from that of the rest of the body, even if that is more evident in dark-skinned people. According to experts, the skin in these areas of the body is thicker, presenting an extra layer, called *stratum lucidum*, which has a lower amount of melanocytes compared with that of the rest of the body, thus resulting in a lighter color. It is likely that such an explanation would not be available to all the characters in Honwana's story, although the first two (the teacher and the priest) ought perhaps to know it. The strange thing, however, is that they all provide clearly foolish answers, updating – whether aware of it or not – mythical forms of thought (or, at least, of language), still today fairly present in many types of folklore and oral tradition. As for the Portuguese case – and we should not forget that this is where the characters who are questioned by the narrator come from – an example can be found in short story N.º 139 of the second volume of *Contos Populares e Lendas*, by José Leite de Vasconcelos (1964: 606-7).

Entitled “A criação do preto” [The creation of the black man], this story tells us that Satan, seeing that Adam had been created by God out of a piece of clay, wanted to do the same, but as a result obtained a black man, which left him stunned and enraged. Being close to River Jordan, he decides to bathe his man there “*para lhe tirar a negrura*”⁶ (Vasconcelos, 1964: 606). The lighter palms and soles are explained by the reaction of the river: “*Mas as águas do Jordão afastaram-se imediatamente, enojadas com aquela negrura, e o homem de Satã, o primeiro negro, apenas mergulhou os pés e as mãos no lodo.*”⁷ (*ibid.*) The Devil's subsequent attitude would explain other physical traits attributed to people of color: furious, Satan punched the black man, flattening his nose and making his lips swell; then, repenting, he caressed him by stroking his head, thus searing his hair, which would forever remain frizzled.

Judging by the collections which have been published, this kind of folktale is not common in the Portuguese tradition. In spite of this, there are other examples in which the dark color is presented as a stigma and a fault that limits people's lives. See the case of “A preta esfolada” [The black woman skinned], collected by Ataíde de Oliveira in the Algarve and published in 1900 (Oliveira, 1989: II, 60-62). It tells the story of two black women, one of whom is turned white by fairies and later comes to marry a prince. As she is envied by her sister, she advises her to have a barber skin her, and then to put herself in a lime oven to whiten, an advice which her sister follows with consequences which are easily imagined. Besides, and strange as it may appear today, even *Acta Sanctorum* (a collection published between 1643 and 1925), as noted by Charles Loomis (1948: 81), includes accounts of cases of miraculous transformations of black people into white.

Even more unexpected, at least at first glance, is the presence of similar mythical motifs in African oral literature from different regions. A first guideline can be found in the well-known Aarne-Thompson Motif-Index: in volume I, under N.º A1614 – “Origin of white and colored races” (Thompson, 1955: I, 243) – a list is included of some of the versions

⁶ “to take away his blackness”.

⁷ “But the waters of River Jordan moved away immediately, disgusted by that blackness, and the man of Satan, the first black man, only dipped his feet and hands in the mud.”

on the subject, which also appears in the various branches of the motif. One of them is called “Why some men are white and others black”, and is included in the volume *Notes on the Folklore of the Fjort (French Congo)*, by Richard Dennett (1898: 101-2); it makes the explanation return to the “beginning”, when four men were crossing a forest and encountered two rivers: one of them “was of water, clear as crystal and of great purity; the other was black and foul and horrible to the taste” (Dennett, 1898: 101). Although it seemed that only the dirty river could lead directly to their destination, the group hesitated and split into two. After the crossing, it turned out that the two men who had chosen to cross the black river “were of a pure white colour” (Dennett, 1898: 102) and the others “had become black, except just those parts of them that had touched the black river, namely, their mouths, the soles of their feet, and the palms of their hands.” (Dennett, 1898: 101). Then they went their separate ways, and the whites “were agreeably surprised to come across a large house containing white wives for them to marry; while the black men also found huts, or shimbecs with black women whom they married” (Dennett, 1898: 102). As can easily be seen, the motif of the river is identical to the one which appears in the Portuguese tradition – and in one of the answers obtained by the narrator of Luís Bernardo Honwana’s short story – there being also apparent a kind of punishment inflicted upon the black men. In the absence of an interpretive explanation, a question remains: Why are some rewarded and others punished? Because the former have chosen what is beautiful and pleasant over what is ugly but practical?

A decade earlier, on the other side of the Atlantic, Joel Chandler Harris had published *Uncle Remus: His Songs and His Sayings*, a collection of Black American folktales and other materials compiled and adapted by the author. The book includes the short story “Why the Negro is Black” (1881: 141-143), which starts with a white boy noticing that the palms of Uncle Remus’ hands are as white as his own. Uncle Remus then begins to explain to the child, in the black dialect created by the author to represent the deep South Negro language of the time, that “Niggers is niggers now, but de time wuz w’en we ‘uz all niggers tergedder.”⁸ (Harris, 1881: 141). He adds that, by dipping their entire bodies into a pool of enchanted water, many of the blacks were able to become white. But

dey wuz sech a crowd un um dat dey mighty nigh use de water up, w’ich w’en dem yuthers come long, de morest dey could do wuz ter paddle about wid der foots en dabble in it wid der han’s. Dem wuz de niggers, en down ter dis day dey ain’t no w’ite ‘bout a nigger ‘cep’in de pa’m’s er der han’s en de soles er der foot⁹ (Harris, 1881: 142).

As for the Chinese, “dem w’at git ter de pon’ time nuff fer ter git der head in de water, de water hit onkink der ha’r. Hit bleedzd ter be dat away.”¹⁰ (Harris, 1881: 143). Despite some similarities with the version previously mentioned, in this one men are said to be originally black and equal, which is particularly significant in the clearly racist social context that the book portrays.

Let us take yet another example, concerning the Fang, collected by Father Henri Trilles in 1905. In a primeval time, “*il y avait des hommes comme maintenant, comme maintenant il y avait des hommes, et ils n’étaient pas tous de la même couleur: il y avait des Noirs, il y avait des Blancs, il y en avait qui n’étaient ni blancs ni noirs*”¹¹ (Trilles, 1905: 141). Harmony

⁸ “Niggers is niggers now, but the time was when we was all niggers together.”

⁹ “there was such a crowd of them that they mighty nigh use the water up, which when them others come along, the most they could do was to paddle about with their foots and dabble in it with their hands. Them was the niggers, and down to this day there ain’t no white about a nigger excepting the palms of the hands and the soles of the foot.”

¹⁰ “them that get to the pond time enough for to get their head in the water, the water it unkink the hair. It blessed to be that way.”

¹¹ “there were men as there are now, as now there were men, and they were not all the same color: there were Blacks, there were Whites, there were some who were neither white nor black.”

reigned among all the people: “*des Blancs servaient les Noirs, des Noirs servaient les Blancs, les choses ne changent guère. Les uns n’avaient pas plus d’esprit que les autres, tous étaient égaux, et ça n’en allait pas plus mal pour cela, au contraire!*”¹² (Trilles, 1905: 142). However, a great dispute arose and the two groups went to Nzame to solve it, asking their god to appoint them a chief. However, since there was no agreement on his choice, Nzame declared that the two peoples must live separately, each with their own leader. But there was still a pending issue: “*La terre est divisée en deux parties égales: dans l’une, vous trouverez une quantité de bonnes choses, fusils, colliers, bracelets, tout; dans l’autre, à peu près rien de tout cela.*”¹³ (Trilles, 1905: 143). As both groups preferred the former half, Nzame submitted them to three tests, declaring that the reward would be given to the winning group. The black people made one bad choice after another, determined as they were by apparent ease and laziness, and were eventually defeated for having been unable to cross a river that gave access to the “*terre des richesses*”¹⁴ (Trilles, 1905: 151). Even though the conclusion seems obvious, we must be cautious when reading the story. As its compiler explains, the account is probably the result of “*cette adaptation toute spéciale au milieu*”¹⁵ (Trilles, 1905: 141).

*Si le narrateur parle des Blancs, c’est que dans son imagination, comme dans celle de ses auditeurs, les Blancs représentent pour lui la Richesse personnifiée. En réalité, il s’agit d’un peuple qui a dû jadis lutter longtemps avec les Fang; les chants intercalés çà et là nous ont conservé son nom: ce sont les Benthoua (...)*¹⁶ (ibid.).

We could multiply the examples of African folktales representing in a similar way the diversification of peoples. Furthermore, it could be observed that examples of the same type can also be found in peoples from other regions, such as the Caribbean. According to Hartley Burr Alexander, relying on information from Boddam Whetman,

The Great Spirit Makanaïma made a large mould, and out of this fresh, clean clay the white man stepped. After it got a little dirty the Indian was formed, and the Spirit being called away on business for a long period the mould became black and unclean, and out of it walked the negro (Alexander, 1920: 271).

In her Ph.D. thesis, published in 1978 – *Noirs et Blancs: Leur image dans la littérature orale africaine* [Blacks and Whites: Their image in African oral literature] – Veronika Görög-Karady confirmed the often negative image that black people project of themselves in oral literature, including texts related to peoples’ myths of origin. But, as Suzanne Lallemand advised, these seemingly masochistic tales must be read with caution:

*Près de la moitié de ces récits ont été recueillis avant 1920, période où les méthodes de collecte et de transcription de la littérature orale ne sont pas au-dessus de tout soupçon: mais surtout, période où l’ethnographe, souvent administrateur ou militaire, ne doute guère de sa supériorité intellectuelle et morale sur les colonisés*¹⁷ (Lallemand, 1978: 224-5).

¹² “Whites served Blacks, Blacks served Whites, things hardly changed. None were smarter than the others, all were equal, and it wasn’t worse for that, on the contrary!”

¹³ “The earth is divided into two equal parts: in one of them you will find a quantity of good things, guns, necklaces, bracelets, everything; in the other, almost none of that.”

¹⁴ “land of wealth”.

¹⁵ “this very special adaptation to the environment”.

¹⁶ “If the narrator speaks of Whites, it is because for him, in his imagination, as in that of his listeners, Whites represent Wealth personified. In fact, they are a people who once had to struggle with the Fang for a long time; the chants, interspersed here and there, have kept their name for us: they are the Benthoua (...)”

¹⁷ “Nearly half of these accounts were collected before 1920, a period when the methods of collecting and transcribing oral literature were not beyond suspicion: but, above all, a period when the ethnographer, often an administrator or a military man, hardly doubted his intellectual and moral superiority over the colonized peoples.”

On the other hand, according to the same author,

Le fait que ces récits d'Africains aient été racontés à des enquêteurs blancs prend alors un singulier relief: si elle ne met pas en cause leur "authenticité" longuement discutée par l'auteur, cette particularité de leur émission (et peut-être de leur production) expliquerait leurs aspects insolites: ces contes des Noirs s'adresseraient non pas à un auditoire autochtone, mais à un partenaire étranger; récits au centre d'un dialogue inégalitaire, ils commenteraient "en abîme" la situation du conteur africain et celle de l'interlocuteur blanc; leur marginalité et leur spécificité d'usage évoqueraient celle de ces masques effectivement fabriqués par des artisans locaux, mais conçus pour la vente aux touristes issus d'autres continents¹⁸ (Lallemand, 1978: 225).

In any case, whether we accept this explanation or put the emphasis on the colonial situation and the imposition of the colonizer's ideology, the truth is that the subject is complex, in the past as in the present, in Africa or in any other place, affecting even the field of science. In August of this year (2020), an article in the digital version of *The Guardian* caught my attention: under the title "Decolonising dermatology: why black and brown skin need better treatment", a dark-skinned GP reflects on his failure to detect a simple case of psoriasis in a black patient. Rethinking the training he had received in the field of dermatology, he concluded that "I could recall only three occasions when dark skin was used to demonstrate a skin problem" (Singh, 2020: s/p). Further expanding his reflection to medical education, he went on to show that the system is entirely built on white skin, despite the fact that the diseases affecting people of different color have their own specificities, and not only as regards dermatology. Let us look at only one example:

Medicine seems to have been built with the same solipsism as photography. For instance, pulse oximeters – those devices health workers peg to your finger, which read your oxygen levels by ping-pong a red light through your skin – were calibrated using white patients, and they have been shown to consistently overestimate oxygen levels in dark-skinned people by up to 7% (Singh, 2020: n.p.).

More than half a century after Honwana's short story, skin and its color continue to serve as justification for discriminating between different ways of treating people, or sometimes as a basis for clearly racist constructions. We even forget, as the geneticist Adam Rutherford writes, that "pigmentation is not a binary trait, even though we use binary terms like black or white" (Rutherford, 2020: 58) and that "there is more genetic diversity in Africa than the rest of the world" (Rutherford, 2020: 59). In this as in other cases, looking back and at the remnants of myths of origin can be a useful strategy, even if it does not solve all problems.

Bibliographic references

Africa's 100 best books of the 20th Century. [Online]. [Consult. 15.Oct.2020]. Available at: <<https://www.ascleiden.nl/content/webdossiers/africas-100-best-books-20th-century>>.

Alexander, Hartley Burr (1920), *The Mythology of All Races*. Volume XI: *Latin-American*. Boston: Marshall Jones Company.

¹⁸ "The fact that these accounts about Africans were told to white investigators thus takes on a singular relief: if it does not question their "authenticity", discussed at length by the author, this particularity of their enunciation (and perhaps of their production) would explain their unusual aspects: these tales about Blacks would not be addressed to an indigenous audience, but to a conversational partner who is a foreigner; narratives at the center of an unequal dialogue, they would comment "in abyss" on the situation of the African storyteller and on that of the white interlocutor; their marginality and specific use would evoke that of the masks actually made by local artisans, but designed to be sold to tourists from other continents."

- Dennett, Richard Edward (1898), *Notes on the Folklore of the Fjort (French Congo)*. Introduction by Mary H. Kingsley. London: Folk-lore Society.
- Gehrmann, Susanne & Riesz, János (Ed.), (2004), *Le Blanc du Noir: Représentations de l'Europe et des Européens dans les littératures africaines*. Münster: LIT Verlag.
- Görög-Karady, Veronika (1978), *Noirs et Blancs: Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie*. Paris: Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France.
- (1975), "Stéréotypes ethniques et domination coloniale: L'image du blanc dans la littérature orale africaine". *Cahiers d'Etudes Africaines*. 60, pp. 636-647.
- Harris, Joel Chandler (1881), *Uncle Remus: His Songs and His Sayings: The Folk-lore of the Old Plantation*. New York: D. Appleton and Company.
- Honwana, Luís Bernardo (1969a), *We Killed Mangy-dog & Other Stories*. Translated by Dorothy Guedes. London: Heinemann Educational Books (African Writers Series, 60).
- (1969b), "The Hands of the Blacks". In *Political Spider: An anthology of stories from 'Black Orpheus'*. Edited by Ulli Beier. London: Heinemann Educational Books, pp. 81-83.
- (1967), "The Hands of the Blacks". *The Sunday Times Magazine*. 26th March, pp. 18-19.
- (1965), "The Hands of the Blacks". *Black Orpheus*. 17 (Jun.), pp. 11-12.
- (1964), *Nós Matámos o Cão-Tinhoso!* Lourenço Marques: [n.d.].
- Lallemand, Suzanne (1978), Compte rendu de V. Görög-Karady, "Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie". *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*. 18: 3-4, pp. 224-225.
- Loomis, Charles Grant (1948), *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America.
- Oliveira, Francisco Xavier Ataíde de (1989), *Contos Tradicionais do Algarve*. Volume II. Lisbon: Vega.
- Rutherford, Adam (2020), *How to Argue with a Racist: History, Science, Race and Reality*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Singh, Neil (2020), Decolonising dermatology: Why black and brown skin need better treatment. *The Guardian*. 13th August. [Online]. [Consult. 18.Oct.2020]. Available at: <<https://www.theguardian.com/society/2020/aug/13/decolonising-dermatology-why-black-and-brown-skin-need-better-treatment>>.
- Thompson, Stith (1955), *Motif-Index of Folk-Literature*. 6 vols. Revised and enlarged edition. Indiana: Indiana University Press.
- Trilles, Henri (1905), "Proverbes, légendes et contes Fang". *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*. Tome XVI.
- Vasconcelos, José Leite de [Comp.] (1964), *Contos Populares e Lendas*. Edited by Alda da Silva Soromenho and Paulo Caratão Soromenho. Coimbra: Por Ordem da Universidade.



Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias

Egídia Souto* e Maria Celeste Natário**

pp. 95-103

Mia Couto é sem dúvida um dos lúcidos *griots*¹ dos tempos atuais. Cabe-lhe organizar o ritual performático para que o mito possa ser passado às futuras gerações. Na sua extensa produção, quer seja de poesia, romances, contos e ensaios, destaca-se a linguagem circunspeta por princípios ancestrais que, num sentir o mundo, responde a questionamentos existenciais de sempre. Nesse sentido, podemos afirmar que o escritor-pensador nos coloca no presente a rememoração de tempos imemorais e recria mitos e cosmogonias. Numa estreita relação com a sua conceção de literatura, Mia Couto situa-se naquele patamar que chamaremos de “escritores-pensadores”. Numa escrita que nos conduz pelo Tempo, assistimos igualmente ao ressurgir de tempos que, pela memória, “*nos reconcilia com os muitos seres que somos*” (Couto, 2019: 63). Neste sentido, Mia Couto não está longe do papel do historiador da filosofia, como também do antropólogo social, quando chama a atenção para o orgulho que devíamos ter numa existência e num habitar do mundo, mas também nos mundos interiores que nos habitam. Trata-se de uma linguagem simbólica entranhada pela oralidade e pela memória de antepassados pré-históricos comuns a todos, como sublinha o autor, que defende que negar as nossas narrativas ancestrais significaria abdicar da transcendência das nossas origens, mesmo que “*cada cultura pense o assunto de modo diferente*” (Couto, 2019: 177).

“Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias”, título que escolhemos para esta nossa análise e reflexão, teve como base uma das mais belas estórias que já lemos, a “Lenda de Namarói” (1994). Ela configura-se-nos como um meio por excelência, não só numa dimensão local – inspirada no relato da mulher do régulo de Namarói (Zambézia) –, mas igualmente se inserindo no âmbito mais alargado dos mitos de origem ou mitos de criação. Como veremos, com esta lenda e outras, a preocupação do autor é reinventar temporalidades históricas de modo a que elas possam encontrar caminhos para uma construção identitária que se reveste de uma importância ainda maior depois da guerra colonial. Não é em vão que, no seu texto “Desemparedar o pensamento” (Couto, 2019: 175), o autor defende a odisséia da espécie humana e salienta a importância de sacralizar a terra, a sua também África, erigida numa macro/sacro escala. A este propósito, importa salientar uma dimensão animista que se caracteriza pela alusão à Terra Mãe, num conceito mais amplo que sugere a coabitação de todos os seres que habitam a Terra e a responsabilização de cada ser, numa linha que consideramos próxima das teorias de Bruno Latour (2015: 56).

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a9>

* U. Sorbonne Nouvelle Paris 3.

** CREPAL / Instituto de Filosofia da U. do Porto.

¹ O *griot* é a figura tutelar que, em várias sociedades da África Ocidental, tem a função de ser o contador e o transmissor de histórias e de conhecimentos míticos sobre um povo. É também o depositário de uma memória coletiva e faz parte de uma casta privilegiada que assegura a continuidade das tradições. Embora assuma nomes diferentes, esta figura desempenha um papel preponderante em todas as sociedades (Cf. Zanetti, 1990).

Nesta abordagem, observaremos o modo como Mia Couto tece uma reflexão com os mitos tendo como princípio uma filosofia da relação, designação cara e iniciada pelo filósofo Edouard Glissant “*Agis dans ton lieu pense avec le monde*” (Glissant, 2009: 46). Coloca-se então a questão de como entender a sociedade moçambicana e o continente africano a partir das reflexões e do inventário de reinvenção de mitos para contar as múltiplas histórias da criação do mundo e transmitir a matriz de um pensamento. Aliás, a força de Mia Couto reside na virtuosidade com que combina as realidades mitológicas numa multiplicidade de origens sempre em processo de metamorfose. Neste sentido, a nossa reflexão procurará também perceber até que ponto os mitos envolvem um processo de re-escrita mítica da cultura que nos chega na voz de sábios, de mulheres, mutilados, excluídos e antepassados numa profunda reflexão sobre a universalidade que tão pedagógica e habilmente nos traz Mia Couto. Deste modo, refletindo em torno das configurações de reescrita dos mitos de origem, constata-se também, com Roland Barthes, que «*le mythe est un système de communication, c’est un message*» (Barthes, 1957: 193). E, nesse sentido, o autor é um intérprete de culturas.

Todas as narrativas relacionadas com os mitos e seus significados tiveram ao longo do tempo um lugar de grande importância, não só pela imaginação e criatividade aí presentes, como pela compreensão dos lugares a que se referem o seu conhecimento e história, e sobretudo no modo como ilustram as origens, seja do mundo como do Homem, suas aventuras e desventuras. Mas atenção – importa considerar a imensa variedade de deuses e de deusas, de heroínas e heróis, como de outras entidades mitológicas, que num apelativo diálogo se nos apresentam, representando um mundo mágico (mais “verdadeiro”). As lendas são, também e por isso, símbolos de tradição, não só de tradição local, como igualmente universal.

Nas obras de Mia Couto, onde o questionamento filosófico a todo o momento comparece, observamos igualmente uma transgressão de fronteiras – entre o verbo e o tempo, a escrita e a oralidade, a libertação das vozes dos oprimidos – num caminho que, em muitos aspectos, poderia surgir como sinal de uma teoria social e política, sempre algo contemporâneo. Naquele horizonte de reconciliação entre o diverso e o múltiplo, o papel da literatura no pensamento de Mia Couto “*pode ajudar a criar um Tempo que nos reconcilie com os muitos seres que somos*” (Couto, 2019: 63). Tendo em conta que os pilares do nosso pensamento contemporâneo têm como base o comportamento dos nossos antepassados, o autor reforça a importância das narrativas como modo de aprendizagem. Neste sentido, a palavra de Mia Couto cria uma forma de mediação nas tradições moçambicanas e quiçá em outros lugares de África e à escala planetária (Glissant, 1990: 39).

Digamos que toda a obra do escritor resgata características do povo moçambicano no processo de (re)construção da literatura que, em Mia Couto, é sempre algo que transcende a fronteira geográfica da própria nação. O escritor, que se considera como um “ser de fronteiras”, vê-se na condição do “passado” e lembra que cada ser humano tem vários passados². Sobretudo apresenta dois pontos de vista num sistema de fronteira entre a visão africana e europeia subjacente a um contexto pós-colonial, simultaneamente num contexto de “*habitantes do mundo (que) nos habitou com os seus mundos anteriores*” (Couto, 2019: 189). Num perpétuo diálogo com o passado, as suas preocupações estão fortemente ligadas à transmissão de um pensamento que inclui as culturas africanas antigas, afastando-se de um olhar eurocêntrico³. Tudo o que existe está unido numa abordagem que inclui a memória do tempo. Os conflitos silenciados dentro de um *eu* “emparedado” não têm lugar

² Cf. Mia Couto (2019: 53), “A cama e o como”.

³ Diagne & Amselle, 2018: 35.

em Mia Couto, para retomar aqui uma noção do próprio (Couto, 2019: 175). Todorov afirmava que a literatura era “capaz de nos tornar mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam (...) e de nos transformar por dentro” (Todorov, 2009: 76). Ora, a escrita de Mia Couto emprega a enunciação ficcional (Ricoeur: 2003) para, criticamente, repensar a realidade histórica e encantar o mundo. Para comprovar esse mesmo pensamento, o autor evidencia que a escrita é um processo de apropriação para se puder reescrever a história, desde logo, a do seu próprio país. É, pois, principalmente, um processo para encantar e encantar-se num país de memória coletiva ligada à guerra, mas onde há lugar para a esperança e para o sonho:

A escrita não é um veículo para se chegar a uma essência, a uma verdade. A escrita é a viagem interminável. A escrita é a descoberta de outras dimensões, o desvendar de mistérios que estão para além das aparências. [...] Através de uma linguagem reinventada com a participação dos componentes culturais africanos também nós em Angola e Moçambique procurávamos uma arte em que os excluídos pudessem participar da invenção da sua História (Couto, 2019: 115-116).

Nesta odisseia, Mia Couto participa também com a estória de suas personagens e estas transitam entre tempos e espaços e, deste modo, participam na invenção de uma história. Nela radicando crenças, usos e costumes, num país tatuado pela memória da guerra, num pensamento que se diglodia com a busca de um sentido e identidade apaziguadora, a verdade, mais longe ou mais próxima, residirá na obra do nosso autor, na humanidade que é transportada por estas personagens e que levam o leitor a identificar-se com elas, numa ressonância com grande parte dos mitos presentes na cultura ocidental.

Longe de tecermos aqui uma leitura meramente historicista, poder-se-ia dizer que o autor situa muitas vezes as suas estórias/histórias num contexto determinado e num espaço real onde reside toda a mundividência africana. Apesar de discordarmos de Mia Couto que não se define como filósofo, como afirma numa entrevista⁴ em 1998, digamos que ele tece um sistema que insere no romance e no conto, o mito, a lenda, as peripécias do trabalho de campo, as entrevistas realizadas nos locais que frequenta. E, desta forma, mergulha num inconsciente coletivo, através de uma escrita antropológica que claramente procura a transmissão de sistemas de representação; a transmissão do imaginário, no sentido de uma rede de analogias e oposições que lhe atribuía Claude Levi-Strauss. Deste modo, Mia Couto faz o “resgate da memória e de desconstrução das invenções históricas e culturais, que também alimentam e legitimam o discurso do poder na sociedade moçambicana”, como tão bem sublinhou Ana Mafalda Leite (2013: 11).

Por conseguinte, Mia Couto não tratando a mitologia no sentido etno-filosófico, não deixa de salientar o diálogo com a história oral de um povo e com todos os saberes. Resgatando e dando voz às questões inerentes e existentes no mito, não estará o autor a assegurar a resistência e sobrevivência das culturas, desde logo, na cultura moçambicana, num tempo que transgride lógicas racionais? Este é sem dúvida, pensamos, um dos grandes desafios do nosso tempo.

Observemos, a partir do conto “Nas águas do tempo” do livro *Estórias abensonhadas* (1994), algumas das transgressões a que nos referimos e que parecem contribuir para a definição do lugar da moçambicanidade mítica: a estória narra a ida quotidiana de um avô e neto até às águas de um rio personificado. Nas margens deste rio, o velho conta como os homens engravidaram o tempo com a esperança e ensina ao neto a repetir os rituais

⁴ Mia Couto «Pour moi, ce que j'écris n'est pas de la philosophie. La question de la vérité me tient à cœur en tant qu'écrivain en ce qu'elle peut être belle, révélatrice et non pas au sens métaphysique», in «Visions d'ailleurs, visions intérieurs», entretien avec Elisabeth Monteiro (1998).

ancestrais. Neste caso, o mito é retomado pela própria realidade africana onde a dicotomia espíritos/humanos; natureza/cultura; real/irreal não se enquadra.

(...) *Antes de partir, o velho debruçava-se sobre um dos lados e recolhia uma concha aguinha com a sua mão em concha. Eu lhe imitava.*

– Sempre em favor da água, nunca esqueça.

Era sua advertência. Tirar água em sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem (Couto, 1994: 10).

Como se pode ler no trecho não há uma reconstrução do mito, nem mesmo o relato de uma lenda mítica. No entanto, o que se salienta é um instante tautológico onde o avô, que perde a vista, atenta na necessidade da repetição de rituais à beira deste lago, “*lugar das interditas criaturas*” (Couto, 1994: 10), onde os antepassados residem. Assim sendo, o mítico é retomado pela repetição das cerimónias que fazem parte da realidade moçambicana numa relação religiosa com os deuses plurais de que nos fala o autor. Atentemos noutro excerto:

(...)

– Cumprimenta também! Olhei para margem e não vi ninguém. Mas obedeci ao avô, acenando sem convicções. Então, deu-se o espantável: subitamente, deixámos de ser puxados para o fundo. O remoinho que nos abismava se desfez em imediata calmaria.

(...)

Ao amarrar o barco, o velho pediu-me:

– Não conte nada o que se passou. Nem a ninguém, ouviu?

Os meus ouvidos se arregalavam para lhe decifrar a voz rouca. Nem tudo entendi. No mais ou menos, ele falou assim: nós temos olhos que se abrem para dentro, esses que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza. Eu levo-lhe lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos.

– Menti que sim. (Couto, 1994: 12-13)

Neste excerto os seres “invisíveis”, os “outros” da outra margem, são os mediadores do conhecimento, os “passadores das fronteiras”, no sentido que lhe confere Philippe Descola (2014: 38). Desta forma, o avô e os espíritos asseguram a continuidade de uma lógica enraizada desde há milhares de gerações. E a referência à cegueira é uma alusão à perda dos saberes dos iniciados, só os “olhos assim” despojados de julgamentos podem acolher a sabedoria que urge transmitir às futuras gerações. Digamos que o conhecimento mítico surge como sendo a matriz de pensamento e a única forma de compreender rituais catalisadores de forças, como tão bem inventariou Lévy-Bruhl⁵. E, nesse sentido, poderíamos estabelecer, a partir da analogia do menino que apesar de não entender reproduz o invisível, ainda outro paralelo com o filósofo Godwin Sogolo. Este salienta que a filosofia africana deve ser “*ancrée et alimentée par la culture africaine, l’histoire et l’expérience des Africains*” (Sogolo, 1993: 148). Veja-se que não se trata, portanto, de comparar sistemas filosóficos entre o Ocidente e a África, antes pelo contrário, a questão prende-se com a necessidade de repensar como dialogam com as cosmogonias e mitologias de outras culturas como considera Mia Couto.

La réalité est irréelle. C’est nous qui inventons le sentiment de réalité. Il s’agit d’une perception basée sur des facteurs culturels. Ainsi la réalité en Afrique revêt en Europe un caractère magique et fantasque. Ce qui me plaît dans la réalité, c’est la part de notre conscience qui ne peut se référer ni à la réalité ni à l’irréalité, qui demeure à la frontière (Monteiro, 1998).

⁵ Cf. Lévy-Bruhl, 2010.

O autor refere ainda que a perspectiva de um escritor é, por excelência, o lugar da subversão. Por outras palavras, este assume o lugar de um viajante “*entre identidades, um contrabandista de almas. Não há escritor que não partilhe dessa condição: (o escritor) é uma criatura de fronteiras, alguém que vive junto à janela, essa janela que se abre para os territórios da intimidade*” (Couto, 2005: 59). Nesse sentido, torna-se central para o autor colocar questões universais, designadamente de cariz filosófico, procurar o sentido da vida, compreender diferentes sentidos de verdade, atitudes que denotam uma manifestação de proximidade ainda *manifestativa* de amor à sabedoria, como aliás é visível se percorremos a própria história da filosofia como a história da humanidade. No princípio está o mito e o mito é a própria razão para o Homem do mito, o que, apesar de evidente para nós, não era evidente no início do pensamento grego. E sabemos hoje da importância do mito na estrutura mental para o próprio desenvolvimento do que habitualmente designamos como *logos*, sabendo, porém, que a ele é imputado o designado milagre grego de que somos em certa medida herdeiros. Contudo, sabemos hoje igualmente que entre o *mytho* e o *logos* as duas realidades, mais do que se complementarem, integram-se numa dinâmica inerente ao próprio humano. E é disto mesmo que a obra de Mia Couto nos surge como um modelo exemplar e que pensamos ser difícil de igualar, designadamente num autor em que, embora ficcionista, a realidade é sempre superior à ficção. Observemos a *Lenda de Namarói*, que sendo um sonho contado e inspirado no relato da mulher do régulo, ela reenvia-nos de uma ideia da divisão para a união, da oposição feminino-masculino, para a fusão geradora de vida e para a concretização do sonho, do real:

Era de noite a mulher chamou o muene e fez com que se deitasse sobre a terra. E ela se cobriu nele, corpo em lençol de outro corpo cobriu nele. (...) Nenhum homem nunca havia dormido com aquelas da outra margem. A mulher, no fim, lhe beijou os olhos e neles ficou com um sabor de gota. Era uma lágrima de sangue ferida da terra. A lágrima chorava, clamando que se costurassem as duas margens em que a sua carne se havia aberto. A mão dele se ensonou sobre o suave abismo dela ... daquele cruzar de corpos que experimentara naquela noite ele se ferira, seu corpo se abria veia escancarada (Couto, 1994: 120).

Nesta esteira, saliente-se que Mia Couto chama a atenção para o facto de que “*em algumas línguas indígenas de Moçambique o verbo pensar é o mesmo que imaginar e adivinhar. Acredita-se que as ideias, tal como os sonhos, são produzidos por visitasões de antepassados e de outros espíritos poderosos*” (Couto, 2019: 177). Sabemos pela via direta do pensamento expresso na maioria das obras de Mia Couto que “*o sonho é a construção em que não sabemos criar fronteiras. Isento de paredes, o sonho abre para o caos*” (Couto, 2019: 180). Todavia, este caos é evidentemente gerador de ordem, aquela que o ser humano, logo desde o mito, incansavelmente procura atingir.

Numa postura mais próxima da filosofia e da ética humanista Ubuntu⁶ praticada pelos povos Zulu e Xhosa da África do Sul que defendem que um indivíduo se define como tal pela capacidade de comungar e de sentir empatia pelos outros, seríamos levadas a pensar se também o autor de *Estórias Abensonhas* não se encontrará próximo destas práticas. Neste sentido, parece-nos oportuno recorrermos ao uso da filosofia Ubuntu, que aponta para o que Munyaradzi Felix Murove define como:

(...) comme facteur humanisant rejoint l'idée que l'humanité est la condition existentielle préalable de notre lien avec nos semblables. (...) Une chose évidente qui vient tout d'abord à l'esprit est que notre humanité passe par la médiation d'autres facteurs plus directs dans notre vie. Ceux-ci nous permettent d'exister à l'intérieur d'un état permanent de symbiose avec les autres dans le passé, le présent et l'avenir (Murove, 2011: 46).

⁶ No que diz respeito a estas reflexões e numa perspetiva mais alargada veja-se Murove, 2011.

Implicada na hermenêutica do mundo a obra de Mia Couto apresenta ecos do pensamento crítico do filósofo Achille Mbembe quando este afirma:

La culture, c'est ce qui nous survit, ce qui nous permet d'inscrire la fragilité de l'humain dans la durée, d'entrer dans une forme de permanence alors que tout n'est que précarité. C'est ce qui nous permet d'imaginer ce qui n'existe pas encore, et donc de comprendre que nous ne sommes pas condamnés à ce qui existe (Mbembe, 2020: 70).

Em suma, e nesta perspectiva, também Mia Couto relata, denuncia, analisa e sonha com uma sociedade multicultural, híbrida, onde coabitam distintos sistemas de pensamento num “*continente que ao mesmo tempo é vários*”, transportando para os livros memórias de uma sociedade, hábitos e costumes que “*não são facilmente redutíveis às lógicas dominantes na Europa*” (Couto, 2009: 22). O autor moçambicano não pára de nos surpreender na sua vertente a que também já aludimos do situadamente universal. Acrescentar uma estória à página é sempre uma outra versão que nos apresenta o autor e que corresponde simultaneamente não só à multiplicidade presente no humano como no mundo e que uma consciência e uma plasticidade literária e antropológica nos maravilha. Numa leitura de cunho mitológico, atente-se no conto a “*Infinita fiandeira*” do livro *O Fio das Missangas* (2009), onde poderia dizer-se constituir um bom exemplo do eco mitológico, não só numa relação com a Europa, mas também com a própria África. Nele é narrada a história de uma aranha que nega fazer teias só no sentido utilitário e tece-as apenas como obras de arte: “*A aranha, aquela aranha, era tão única: não parava de fazer teias! Fazia-as de todos os tamanhos e formas. Havia, contudo, um senão: ela fazia-as, mas não lhes dava utilidades*” (Couto, 2009: 73).

É de salientar que esta estória remete para a aranha presente nas culturas dos povos bantu, yoruba, ashanti, entre outras⁷. Aqui a aranha da adivinhação, Ananse⁸ é a filha do deus criador do universo Nyame, e segundo algumas lendas, é o ser que não guardou para si todo o saber e que o vai, mais do que partilhar, entregar à humanidade, numa evidente aproximação ao mito de Prometeu.

Todo bom aracnídeo sabe que a teia cumpre as fatias funções: lençol de núpcias, armadilha de caçador. Todos sabem, menos a nossa aranhinha, em suas distraícoeras funções (...). Não faço teias por instinto.

– *Então, faz porquê?*

– *Faço por arte* (Couto, 2009: 63).

A narrativa apresenta-nos neste caso uma sociedade que não rearticula a essência da natureza do mito. Pelo contrário, aqui a aranha abraça o animismo africano, característica também presente na obra de Mia Couto. Neste caso, não constituirá a teia um universo novo, singular? O fio com que a aranha tece e retece a obra, não será o mesmo com que o *griot* (o contador de estórias) recupera a memória e profere o mito? Ao labor do humano num movimento de tecelagem contínuo associamos a ideia de teia. Aqui salientáramos o infinito trabalho de Penélope, mas também a remissão para o mito grego de Aracne⁹. Estamos assim, uma vez mais, perante a grande mestria do autor, que num jogo de culturas, destaca a universalidade de um pensamento face aos seus mitos. E isto independentemente da sua geografia. Será possível encarar o ato de tecer como forma de renovar o mito?

⁷ Cf. Parrinder, 1969.

⁸ Cf. Falgayrettes-Leveau, 2008.

⁹ Cf. Chevalier & Gheerbrant, 1997.

O diálogo entre as narrativas, o tempo, os séculos e os mitos neste universo textual torna-se num lugar de encontros, de interferências, de vida, de vidas com estória. Nesta abordagem genealogia da oralidade é sem dúvida emblemático o que se lê nas reflexões do sábio e etnólogo Amadou Hampâté Bâ que comenta: “*Un conte est un miroir où chacun peut découvrir sa propre image*” (Hampâté Bâ, 2006: 30).

Voltando à *Lenda de Namarói*, e para concluir, destacamos a complexa estrutura mitológica desta lenda, numa oposição a visões mono-centradas da existência humana. Nesta narração, como já referimos, o papel da mulher na origem do mundo ou a primazia feminina na sua criação. Narrativa entendida no contexto do imaginário moçambicano como instrumento de comunicação com o ser humano e a colectividade, esta constitui uma “estória abensonhada” (e abençoada) inscrita naquela que tem sido, pensamos, uma das buscas por excelência do autor para uma identidade ou para uma nova identidade do seu povo em que a tradição é recorrente e fonte inesgotável das suas mais diversas obras.

Fonte de vida, a tradição interage com o sentimento em que a esperança e a fé dialogam (*mytho e logos*) e dão sentido a toda uma forma literária em que o exemplo e a pedagogia constituem uma marca identitária. É nesse contexto que o universo literário de Mia Couto se constrói e em grande medida se torna compreensível, pelas sucessivas abordagens explicativas, em que o começo/os começos desempenham uma primordial explicação para a compreensão do ser e do mundo. Como escreveu o próprio Mia Couto, em introdução às suas “Estórias Abensonhadas”:

Estas estórias foram escritas depois da guerra. Por incontáveis anos as armas tinham vertido luto no chão de Moçambique. Estes textos me surgiram entre as margens da mágoa e da esperança. Depois da guerra, pensava eu, restavam apenas cinzas, destroços sem íntimo. Tudo pesando, definitivo e sem reparo. Hoje sei que não é verdade. Onde restou o homem sobreviveu semente, sonho a engravidar o tempo. Esse sonho se ocultou no mais inacessível de nós, lá onde a violência não podia golpear, lá onde a barbárie não tinha acesso. Em todo este tempo, a terra guardou, inteiras, as suas vozes. Quando se lhes impôs o silêncio elas mudaram de mundo. No escuro permaneceram lunares. Estas estórias falam desse território onde nos vamos refazendo e vamos molhando de esperança o rosto da chuva, água abensonhada. Desse território onde todo homem é igual, assim: fingindo que está, sonhando que vai, inventando que volta¹⁰.

E é destes mundos interiores, mas não só, que a narrativa mítica, *Lenda de Namarói*, igualmente uma narrativa de fundação ou primordial, nos possibilita tantas leituras. É uma vastidão de mundo e de horizontes e nos causa simultaneamente perplexidade, encanto e espanto. História exemplar, ela aponta no sentido da aparição dos seres humanos sobre a terra, num relato iniciático, em que mulheres se definem, se unem e se diferenciam num processo de síntese. Se conhecer os mitos é ter acesso a um conhecimento das respostas simbólicas dadas perante a natureza interna e externa do humano, configurando analogias universais, por este caminho se gera uma tal familiaridade entre todos que, de uma tradição regional africana e numa espécie de resgate memorial, de repente, como que por magia, sentimos o eco das vozes do passado. Mas também das vozes dos ancestrais, e que, pelo pensamento, pela escrita, se torna possível, numa comunhão que atualiza e reatualiza. Pelas heranças do passado, um presente e uma revisão identitária se tornam possíveis. E é aqui que se insere o modo como lemos e interpretamos a *Lenda de Namarói*. Num espaço que, não sendo o do mundo ocidental, nem o de uma filosofia europeia,

¹⁰ In <http://www.revisaoacademica.com.br/ipsis-litteris-estorias-abensonhadas/> [Consult.06mai.2021].

transporta consigo uma mitologia africana, em que de algum modo todos nos podemos identificar, unir e diferenciar pela sua universalidade.

A natureza, esse universal palco que tudo medeia, é aquela que, nesta lenda, narra o espaço localizado nas margens de um rio e numa dialética entre diferentes tempos e concomitantes saberes. Nesta história, os “donos da terra”, no masculino, dão lugar a uma outra direção, direção cujo enfoque não é o homem, mas sim a mulher, numa estreita relação com a terra, a natureza e a fertilidade, numa espécie de primordialidade remetendo para a origem da própria espécie. Aqui igualmente o conhecimento e a experiência são dois fatores de incontornável relevância para a compreensão e para a explicação da sabedoria que a mulher detém: *“as mulheres sabiam colher a chama, semeavam o fogo como quem conhece as artes da semente e da colheita”* (Mia Couto, 1994: 120). Por isso, ao longo das “estórias abensonhadas” e na “Lenda de Namarói”, Mia Couto afirma: *“No princípio, todos éramos mulheres. Os homens não haviam. E foi assim até aparecer um grupo de mulheres que não sabia como parir”* (Couto, 1994: 119).

Se, neste espaço narrativo, em que um mito de origem emerge e permite o acesso a um princípio de criação e de vida, é também o acesso a um tempo primordial em que ao homem é dada a existência após o surgimento do cosmos e em que à mulher é delegado um poder que é o da continuidade humana: o mistério do aparecimento da espécie humana, dominado pelo feminino. Assim, a necessidade de criação é uma atribuição da mulher e o homem surge quase ou mesmo na sequência de uma anomalia da criação.

Esta é também uma história em que o encontro de um universo oral de mitos e religiosidades ecoam e destacam uma sabedoria que reside na união entre o masculino e o feminino e o poder de gerar humanidade. Responsável pela vida, a mulher é, também ela, responsável pela luz da criação. Aí reside o seu segredo e aí ela detém o poder sagrado da vida humana. Significativamente, também aqui nos encontramos perante um poder feminino que se traduz no domínio da água – símbolo da fertilidade –, bem como no conhecimento do fogo, símbolo do renascimento, e na capacidade de concretizar o mistério da reprodução, como igualmente acontece nos mitos gregos e nas cosmogonias pré-socráticas, o que denota a universalidade dos mitos de origem. Nesta lenda, porém, ressalta ainda a importância do conhecimento detido pelo feminino. Ao contrário do que acontece no mito de Prometeu, aqui é a mulher que detém esse poder, sendo motivo de cobiça dos homens. Afinal, o fogo significava e representava todo um universo ao qual os homens pretendiam aceder. É de sublinhar que, nesta lenda, ao “fogo” é atribuído o significado da paixão, da união carnal homem-mulher. A primeira experiência sexual entre o homem e a mulher é descrita como uma experiência ígnea no plano das sensações, o que também se repercute no plano onírico. Neste texto de grande colorido poético, de um certo encantamento e mistério, além do sagrado e da tradição, é a presença de uma cosmovisão e de um diálogo antropo-cosmológico que nos surpreende mais. Naturalmente, os contadores de histórias usam de técnicas de encantamento e fascínio, porque são mediadores do passado para inspirar o presente e valorizar uma cultura de oralidade que teve e poderá continuar a ter uma importante e sugestiva função social, além da componente do sonho.

A trilogia terra-água-fogo, em Mia Couto, constitui-se, assim, como o espaço narrativo em que, no “seu” mito da origem, ao Homem é dada a existência após o surgimento do Cosmos. Os Deuses detêm o poder cosmogónico e, como já aqui dissemos, à mulher é delegado um poder que é o da continuidade humana. Trata-se, pois, aqui de uma reflexão sobre a condição humana, a partir de diversos diálogos inter-culturais e inter-civilizacionais, entre a razão e aquilo que a excede, onde igualmente comparece uma pulsão de *eros* para vencer *thanatos*... A mitologia criada por Mia Couto é um novo género híbrido que vai além da dicotomia do pensamento. Ao reconfigurar a gênese das origens, Mia Couto aborda os paradigmas da

tradição, da história da cultura e do género, de forma universal. “Repensar o pensamento” para além das fronteiras, como define Mia Couto, é uma forma de mediação entre os continentes, os povos e os saberes.

Referências bibliográficas

- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Paris: Seuil.
- Brugioni, Elena (org.), (2013), *Mia Couto: Representação, História(s) e Pós-colonialidade*, Ribeirão: Húmus; Braga: Universidade do Minho.
- Burkert, Walter (1991), *Mitos e mitologia*, Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Edição 70.
- Carriço Vieira, Agripina (2013), *Mia Couto: Salteador de fronteiras*, *Jornal de Notícias*, 12-15 de junho.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain (1997), *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris: Robert Laffont.
- Couto, Mia (2019), *O universo num grão de areia*, Lisboa: Caminho.
- (2009), *O fio das missangas*, Lisboa: Caminho.
- (2005a), *E se Obama fosse africano e outras intervenções*, Lisboa: Caminho.
- (2005b), *Pensatemplos*, Lisboa: Caminho.
- (1994), *Estórias abensonhadas*, Lisboa: Caminho.
- Descola, Philippe (2014), *La Composition des mondes*, Paris: Flammarion.
- Diagne, Souleymane Bachir & Amselle, Jean-Loup (2018), *En quête d’Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris: Éditions Albin Michel.
- Falgayrettes-Leveau, Christiane (dir.), (2008), *Animal*, Paris: Musée Dapper.
- Glissant, Édouard (2006), *Esthétique I*, Paris: Éditions Gallimard.
- (1990), *Poétique de la Relation – Poétique III*, Paris: Gallimard.
- Hampâté Bâ, Amadou (2006), *Petit Bodiel: Et autres contes de la savane*, Paris: Pocket.
- Kirk, G.S., Raven, G.S. & Schofield, M. (org.), (1994), *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Trad. de Carlos A. L. Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Latour, Bruno (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris: La Découverte.
- Leite, Ana Mafalda (2013), *Ensaio sobre Literatura Africana*. Maputo, Moçambique: Alcance Editores.
- Levy-Bruhl, Lucien (2010), *La mentalité primitive*, Introduction et notes de F. Keck, Paris: Flammarion.
- Mbende, Achille, (2020), *Brutalisme*, Paris: La Découverte.
- (2010), *Sortir de la grande nuit: Essai sur l’Afrique décolonisée*, Paris: Poche.
- Monteiro, Elisabeth (1998), *Visions d’ailleurs, visions intérieures, Afriquecultures*, n.º 28, avril.
- Murove, Munyaradzi Felix (2011), *L’Ubuntu, Diogène*, 3-4 (n.º 235-236), pp. 44-59. DOI: 10.3917/dio.235.0044. [Em ligne]. [Consult. 20.fev.2021]. Disponible sur: [https://www.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-44.htm].
- Parrinder, Geoffrey (1969), *Mythologies Africaines*, Paris: Odèg.
- Pereira, Maria Helena da Rocha (org. e trad.), (1982), *Hélade: Antologia da Cultura Grega*, Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos.
- Ricœur, Paul (2003), *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: Essais.
- Sogolo, Godwin (1993), *Foundations of African philosophy: a definitive analysis of conceptual issues in African thought*, Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press.
- Todorov, Tzvetan (2009), *A literatura em perigo*, Lisboa: Difel.
- Tyle, Sara Alphonse (1973), *Place des cultures traditionnelles africaines dans l’être de la conscience politique des masses*, *L’Homme et la société*, n.º 27, pp. 143-148. [En ligne]. [Consult. 20.out.2020]. Disponible sur: [https://doi.org/10.3406/homsol.1973.1791].
- Zanetti, Vincent (1990), *Le griot et le pouvoir*, *Cahiers d’ethnomusicologie*, 3, pp. 161-172.

MUSÉE

28
MARS
2018

7
JANV.
2019

NÉANDERTAL L'EXPO

DE L'HOMME



EXPONEANDERTAL.FR

Création graphique : we-we





Entrevista

ANDRÉ DELPUECH

«Le berceau de l'Humanité
est un berceau à roulettes»



André Delpuech

Le berceau de l'Humanité est un berceau à roulettes

Entretien réalisé au musée de L'Homme par **Egídia Souto et Jean-Louis Georget**
19 février 2021

André Delpuech est le directeur du musée de l'Homme à Paris depuis 2017. Archéologue et préhistorien de formation, son premier terrain a été le paléolithique et le mésolithique dans le Massif Central. Il a ensuite traversé l'Atlantique pour créer aux Antilles le Service régional de l'archéologie en 1992, où il a œuvré alors à une véritable éclosion scientifique de l'archéologie caribéenne. Revenu comme chef du bureau de la recherche archéologique à la Sous-direction de l'archéologie au ministère de la Culture en 2002, il rejoint l'équipe du Quai Branly au moment de sa constitution en 2005 en tant que responsable des collections des Amériques avant de prendre ses fonctions actuelles.

Egídia Souto/Jean-Louis Georget (ES/JLG):
Qu'entend-on par mythologie selon vous?

André Delpuech (AD): On peut y mettre différents termes ou significations: il s'agit bien sûr de l'étude scientifique des mythes, que ce soient ceux de l'antiquité gréco-romaine comme des sociétés amérindiennes par exemple. Mais je retiendrai plutôt l'autre sens de mythologies, au pluriel, qui sont l'ensemble des histoires, des légendes que se raconte une communauté pour comprendre ses origines ou comment expliquer le monde qui l'entoure.

Mon premier métier d'archéologue m'a amené naturellement à me poser des questions sur l'histoire et sur le passé des sociétés que j'étudiais en Europe et plus tard dans les Amériques. Comme conservateur puis directeur de musée, j'ai essayé de développer une vision la plus large possible de ce qu'est l'histoire de l'Humanité, puisque telle est l'ambition du musée de l'Homme, et du coup aussi de m'intéresser aux origines des communautés humaines et des mythologies qu'elles ont inventées. La quête et l'explication des origines sont une constante de nos sociétés.

ES/JLG: Pensez-vous que les sociétés occidentales ont aussi une mythologie?

AD: Notre société européenne n'échappe pas à ce besoin constant, et au bout du compte, elle ne se différencie guère des sociétés traditionnelles. Au lieu de mythes religieux, de belles légendes des origines, c'est la science qui construit notre mythologie et l'archéologie y contribue en tout premier lieu. L'«invention» de Lucy l'australopithèque, de l'homme de Néandertal et de Cro-Magnon participe de la création de notre discours originel contemporain. Notre travail d'archéologue est une quête du passé et aussi une façon d'écrire la mythologie de notre propre société. Le travail qui consiste à établir une généalogie de nos origines, que ce soit par les restes fossiles exhumés ou avec les études génétiques, peut finalement être comparé à une mythologie biblique ou antique. Dans les communautés amérindiennes, il y a aussi ce besoin et cette volonté d'expliquer l'origine de l'univers en invoquant des héros mythiques, animaux ou humains. Pour nos sociétés occidentales, matérialistes et cartésiennes, le développement des sciences naturelles à partir du

XIX^e siècle a mis à bas la version biblique de la création du monde pour la remplacer par une nouvelle histoire des origines et l'écriture de nouveaux mythes des origines: du Big-Bang à Lucy, l'Ève africaine, ou à Adam Cro Magnon.

ES/JLG: Dans un musée transversal comme le vôtre, comment la question des mythologies s'est-elle posée?

AD: Notre musée a pour ambition – bien déraisonnable, j'en conviens – de raconter la saga de l'espèce humaine des origines à nos jours, sur toute la planète. Et donc on n'y échappe pas; ces questions font partie de celles qui se posent dans un parcours permanent divisé en trois parties sous forme de trois questions: «Qui sommes-nous?» «D'où venons-nous?» et «Où allons-nous?». Il permet de mettre en perspective la diversité du monde, mais aussi sa complexité. Le discours sur les origines de notre espèce est, par exemple, en perpétuel mouvement: l'évolution humaine est un buissonnement où apparaissent sans cesse de nouvelles données, quand ce ne sont pas de nouvelles espèces. On voit comment les lignes bougent à partir de cette production scientifique, mais aussi avec l'idéologie du moment: Néandertal a longtemps été décrit comme une sorte de «brute épaisse» un peu simiesque, alors qu'il est aujourd'hui vu comme une autre humanité qui, de plus, nous a laissé certains de ses gènes. Ces recherches incessantes produisent de nouvelles et belles histoires qui fascinent les gens.

ES/JLG: Comment mettez-vous en scène ce discours scientifique dans le parcours muséologique?

AD: Dans la scénographie du musée de l'Homme, la première partie, «qui sommes-nous?», me paraît une ouverture nécessaire. En notre ère de triomphe de la technologie, de l'avènement d'un monde virtuel, il s'agit de rappeler que l'être humain est un être biologique, un animal, un mammifère, un

primate avec un squelette, des organes, un cerveau, qui appartient fondamentalement au règne animal et y participe pleinement. Bien entendu, nous montrons parallèlement combien nous sommes des êtres sociaux, culturels, religieux, des êtres de langage ayant conscience de notre propre mort et nous interrogeant sur le passé comme sur l'avenir. Ce n'est pas un hasard si la toute première vitrine du musée traite de la naissance. Et face à des multimédias qui expliquent notre avènement biologique et génétique, il y est rappelé que tous les peuples ont créé des mythes autour de la naissance, avec l'intervention de divinités, le rôle des ancêtres, l'émergence de la vie. Toutes les sociétés ont enjolivé cette histoire de naissance avec leurs mythologies.

ES/JLG: On entre dans la mythologie par la naissance. Est-ce une coïncidence?

AD: Il y a dans cette vitrine une statue de la Vierge Marie qui montre que, dans certaines sociétés – celle des Chrétiens en l'occurrence – une femme peut enfanter par intervention divine. Cette vitrine explique que les façons de voir et de naître au monde diffèrent selon les sociétés. Les sociétés occidentales séparent l'homme de la nature, voire ont longtemps promu l'idée que l'homme avait été créé à l'image de Dieu; l'humain se considère ainsi supérieur à la nature alors qu'on sait que dans d'autres sociétés, il n'y a pas de séparation entre le monde humain et le monde animal. Nous avons tenu à inscrire la place de la mythologie dans cette partie du musée. Elle était plus que justifiée.

Le rôle d'un musée comme le nôtre est d'instruire, mais aussi de se questionner, de remettre en cause nos visions du monde, nos conceptions de la société ou de la religion. C'est aussi un lieu pour émerveiller les gens, et la méthode scientifique que nous employons aujourd'hui est un merveilleux attrait qui passionne le public. L'archéologue est comme un détective du passé; il utilise les mêmes outils que la police scientifique et reconstitue les scènes du passé, ou tend

à le faire. Nous invitons le public à utiliser ces méthodes de l'observation, de l'enquête, à réfléchir à qui nous sommes. Un musée est un lieu pour penser l'Humanité.

ES/JLG: Nous rebondissons sur ce point. Dans votre article «Les musées, des lieux pour penser l'humanité»¹, vous interrogez le concept de musée. Pour vous, ces institutions sont-elles plus que jamais des lieux pour penser le monde et ses origines?

AD: Cette expression «des lieux pour penser» était le titre d'un colloque organisé avec les universités Sorbonne Nouvelle-Université des Cultures et Toulouse Jean-Jaurès, pour les 80 ans du musée de l'Homme. Il y était question effectivement des musées, mais aussi des théâtres et des bibliothèques. Tous ces lieux culturels sont des endroits de connaissance, de découverte, de vibrations où le public, collectivement, est appelé à méditer sur soi, sur notre histoire et à penser au monde dans lequel nous vivons.

Autrefois défini comme un musée d'ethnographie, nous dirions aujourd'hui des «cultures du monde», le nouveau musée de l'Homme, transformé à la suite du départ de ses collections ethnologiques au musée du Quai Branly – Jacques Chirac, et qui a rouvert en 2015, se positionne délibérément comme un musée de société, un musée engagé dans la cité. Déjà, il s'agit de considérer la société occidentale comme étant une parmi d'autres, mais certainement pas comme la quintessence de l'évolution. Ce positionnement va largement à l'encontre des découpages usuels du monde muséal: avec le plus souvent, d'un côté, les musées des Beaux-Arts, de l'autre des musées de sciences, ou encore des musées d'«ethnographie», mot devenu presque politiquement incorrect. Avec la création du musée de l'Homme en 1937, Paul Rivet a rassemblé sur la colline du Trocadéro les collections du

monde de l'ancien musée d'Ethnographie avec des collections provenant du musée d'Histoire naturelle, que ce soient les industries préhistoriques ou les restes humains. Il entendait parler de l'Humanité dans toute sa diversité et profondeur chronologique. Remarquons cependant qu'en 1937, au même moment, l'ethnographie de la France faisait sécession et rejoignait un nouvel établissement, le musée des Arts et Traditions populaires. Cette fracture entre «nous» et les «autres» s'est encore accentuée avec la création du musée du Quai Branly – Jacques Chirac en 2006, accueillant les collections ethnologiques «exotiques» tandis que l'Europe rejoignait la France ethnographiée au MUCEM à Marseille. Était ainsi consacrée une frontière éminemment discutable, pour ne pas dire néocoloniale, entre des sociétés européennes et leurs voisines qualifiées d'extra-occidentales!

Un musée est une sorte d'ouvrage de vulgarisation en trois dimensions. Et il est ennuyeux de voir comment notre répartition des grands musées nationaux perpétue des discours biaisés et datés: au Louvre les «grandes» civilisations, au Quai Branly, à Saint-Germain-en-Laye (musée d'Archéologie nationale) ou à Marseille, les peuples exotiques, les sociétés préhistoriques ou les arts populaires. Le musée de l'Homme entend bien montrer l'unité de espèce humaine dans sa diversité, en évitant ces classifications discriminatoires. Les trajectoires des sociétés de la planète ont suivi des chemins différents, sans qu'un modèle soit supérieur à un autre. À un moment donné, il y a quelques milliers d'années, après les derniers temps glaciaires, à plusieurs endroits de la planète plus ou moins synchrones, les êtres humains ont commencé à élever des animaux, à cultiver des plantes, à exploiter des minerais, à déforester et transformer les paysages. Cela a généré un certain nombre de conséquences comme la sédentarisation, la création de villages qui, en certaines régions, sont devenus des cités, des États, des empires, etc... J'aimerais sortir du schéma ancré dans notre pensée occidentale

¹ André Delpuech (2018), «Les musées, des lieux pour penser l'humanité», *Le Journal des arts*, n.º 507, 21 septembre.

d'une évolution obligée et positiviste où nous devrions forcément passer par un processus, celui d'un Néolithique naissant au Moyen-Orient, dans le «croissant fertile», basé sur l'agriculture des céréales, l'élevage des bœufs/moutons/porcs, l'invention de la céramique... C'est un modèle vécu dans cette partie du monde à laquelle nous nous rattachons, mais il y a eu bien d'autres voies, d'autres paradigmes. Et aucun n'est supérieur à l'autre. Il y a une concomitance des temporalités, ce que les Européens ont du mal à accepter, qui ne veut surtout pas dire qu'il y aurait des peuples «évolués» et d'autres «attardés». J'aimerais qu'on arrive à faire entrer dans l'esprit des visiteurs qu'il n'y a pas de déterminisme évolutionniste. Être chasseur-cueilleur n'est pas une preuve d'un archaïsme préhistorique, et la plupart des sociétés qui suivaient ce mode de vie s'en tiraient très bien jusqu'à ce que l'on vienne les coloniser, les chasser de leurs terres ou les détruire. Les gens du paléolithique supérieur en Dordogne, comme les Amérindiens d'Amazonie vivaient très bien de leur chasse et de leur cueillette dans des environnements maîtrisés, bien mieux que nombre de peuples agriculteurs jusqu'à nos jours qui ne mangent pas à leur faim ou ploient sous un travail délirant. Le fameux ouvrage de Marshall Sahlins², *Âge de pierre, âge de l'abondance*, a montré depuis longtemps qu'il nous fallait sortir du schéma qui nous fait croire que l'invention de l'agriculture est forcément un progrès.

ES/JLG: Comment se reflète ce discours dans la muséologie française?

AD: La grande question qui se pose aux musées est celle de leur rôle et du discours qu'ils produisent dans une société qui a énormément changé depuis l'époque de leur naissance comme institution au XIX^e siècle. Ces débats sur ce que peut être un musée au début du XXI^e siècle sont au cœur des

rencontres internationales des professionnels (ICOM). Il faut avoir à l'esprit que la vision du musée est une vision au départ purement occidentale. Et si certains de nos grands musées européens ou nord-américains se défendent de vouloir produire un discours universel, et donc de posséder des collections venant du monde entier, d'autres parties contestent ce qu'elles considèrent comme une forme d'impérialisme culturel dépassé qu'il faut abattre. Il s'agirait d'une manière de maintenir la domination de l'Occident sur ces dimensions patrimoniale et culturelle. Nous sommes en plein dans ces discussions aujourd'hui comme l'illustre le débat sur les restitutions de collections considérées comme pillées au temps des colonisations de l'Afrique, de l'Océanie ou de l'Asie. C'est aussi le patrimoine archéologique qui a été prélevé en Égypte, dans les Amériques précolombiennes ou en Chine qui est réclamé.

En France, notre histoire muséale, fondée à la Révolution française et véritablement installée au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, dans une vision affirmée d'un Occident triomphant et d'un discours historique très «classique», a débouché sur des musées, au moins au niveau national, qui restent figés dans une vision bien rétrograde et posent un sérieux problème en ce début de 3^e millénaire. De fait, nous avons deux catégories: les musées des «civilisés» et les musées des «barbares». Nous sommes les héritiers de ce découpage manichéen du XIX^e siècle qui fondait alors l'histoire de nos origines. Le Louvre est prétendument un musée universel, mais on n'y voit qu'une infime partie de l'art de l'humanité. On y discute de «nos ancêtres» grecs et romains, puis aussi de l'Égypte et de l'Assyrie (traditions méditerranéennes et bibliques obligent) puis on entre dans «l'histoire de France» mais bien tardive. Force est de constater que «Nos ancêtres les Gaulois» promus par la 3^e République ne sont pas au Louvre. On s'en tient finalement au Louvre à la logique d'une histoire occidentale née de l'antiquité en Méditerranée et on cherche

² Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge de l'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976.

plutôt nos aïeux du côté de la Grèce ou de la Rome antiques alors que les barbares que l'on qualifierait volontiers de préhistoriques sont à Saint-Germain-en-Laye dans un musée créé par Napoléon III. C'est valable pour les Celtes comme pour les grands artistes de la Préhistoire. On ne parle pas du tout des peintres paléolithiques de la grotte Chauvet ou de Lascaux dans ce musée d'art qui se veut universel. L'autre «musée des barbares», c'est celui des peuples exotiques sans histoire, vivant dans un halo primitif intemporel, soit le musée de l'Homme qui est aujourd'hui le musée du Quai Branly – Jacques Chirac.

ES/JLG: Pensez-vous que les musées d'anthropologie ont pour rôle de montrer l'histoire des origines sous une forme plus universelle?

AD: Le rôle de nos musées est de prendre aujourd'hui en compte cette pluralité humaine de nos origines. Autrefois, cette diversité s'exposait dans les musées ethnographiques avec une conception de l'époque qui s'appuyait sur l'idée de races humaines. Dans les musées contemporains, il y a une volonté de montrer qu'on est aujourd'hui sur notre planète Terre une seule et même espèce en s'appuyant sur l'évolution qui nous amène de nos lointains ancêtres primates à Homo sapiens.

Mais, toutes les recherches actuelles le montrent, cette évolution n'est pas uniforme, elle est buissonnante. Il y a eu plusieurs espèces humaines contemporaines sur la planète au cours du temps, et on n'a pas fini d'en découvrir. Il y a encore deux ans, une nouvelle espèce a été découverte aux Philippines datant d'il y a environ 50 000 ans. À un moment donné, l'Homme moderne s'est répandu à partir de l'Afrique pour se disperser et occuper le monde entier, mais il va aussi s'assimiler et se métisser avec d'autres populations rencontrées, comme avec les Néandertaliens en Europe. Ainsi l'on peut dire et l'on doit même clamer que nous sommes tous africains, que nous sommes

tous des migrants et que nous sommes tous métissés, mélangés. Le rôle d'un musée comme le nôtre est bien de montrer ces différentes voies et bifurcations, d'arrêter de croire à un processus évolutif obligatoire et forcément source de progrès, de montrer que l'humanité a suivi différents modèles de fonctionnement, de croyances, de développements technologiques, de religions...

ES/JLG: Pensez-vous que le discours sur les origines a beaucoup évolué depuis l'ouverture du musée?

AD: Quand le musée a ouvert en 1937, il était innovant dans sa façon de penser le monde et l'espace, mais, bien évidemment, il présentait l'état de la science et des mentalités de son époque. Un des problèmes classiques de nos institutions est qu'à un moment donné, le pouvoir politique et les responsables de musée investissent lourdement dans un nouveau musée, ou une rénovation onéreuse, et qu'ensuite les parcours permanents restent souvent figés durant des décennies. C'est un grave problème pour les musées de société ou de science, disciplines en perpétuelle mutation. C'est ce qui s'est passé au musée de l'Homme, le plus moderne de son temps à la fin des années 1930, mais qui faute de moyens n'a guère évolué dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Ainsi, il a fallu attendre les années 1990, pour qu'on transforme les parties sur les origines de l'humanité intégrant toutes les nouvelles découvertes, notamment en Afrique de l'Est, mais aussi l'apport révolutionnaire qu'a été la génétique pour la discipline anthropologique.

Il est en de même sur la vision qu'on a longtemps eue des rapports entre Néandertal et Sapiens. Avec des expositions comme celle de Néandertal (2018), on a cherché à montrer combien l'image de cette espèce humaine n'était pas celle d'un homme voûté aux allures simiesques. Pendant longtemps, Néandertal a été présenté comme une brute épaisse, vêtue de peaux de bêtes et vivant dans des grottes. Puis, notre

mythologie présentait l'arrivée un beau matin de l'homme moderne (que nous avons quand même baptisé Homo sapiens, l'homme «sage») en Europe et qui, avec son intelligence supérieure, remplaçait sans mal son prédécesseur arriéré. L'homme moderne était alors souvent représenté avec une peau bien blanche et des cheveux blonds, genre Rahan des bandes dessinées. C'est une représentation complètement fautive et au bout du compte raciste: Homo sapiens, c'est-à-dire «nous», était forcément blanc, le summun de l'évolution, alors qu'on sait que, venant d'Afrique, il avait la peau sombre, voire noire et des cheveux bruns. Aujourd'hui, il est évident que Néandertal représentait une autre forme d'Humanité, qui enterrait ses morts, qui réalisait certaines œuvres à caractère artistique. Il est établi aussi que l'homme moderne et Néandertal ont eu des enfants ensemble. Pour notre exposition d'il y a trois ans, nous avons exposé diverses représentations de l'homme préhistorique avec des tableaux du XIX^e siècle, avec des représentations, des bustes reconstitués et des affiches de films, montrant cette vision caricaturale d'homme-singe. Puis était présentée une deuxième lecture plus contemporaine qui reflétait le regard de la science aujourd'hui. Nous avons terminé l'exposition par la reconstitution d'une femme néandertalienne habillée par Agnès B. Et la réaction du public était intéressante: si on l'avait rencontrée de nos jours, on ne l'aurait pas remarquée; elle était si proche de nous.

ES/JLG: Pensez-vous avoir gagné l'adhésion du public?

AD: Il est intéressant de voir que le grand public mais aussi les médias sont fascinés par l'histoire de nos origines. J'en veux pour preuve la très récente découverte d'une nouvelle espèce humaine aux Philippines évoquée plus haut, à laquelle participait un des chercheurs du musée de l'Homme. Il y a eu un vrai déferlement médiatique autour de cette nouvelle, et nous le voyons aussi

à l'attrait, notamment des jeunes, pour l'archéologie. Le musée de l'Homme rénové a rouvert ses portes il y a encore peu de temps, et l'épidémie actuelle a stoppé notre dynamique d'expositions et de médiations. Néanmoins, cette quête des origines de l'humanité, comme celle des débuts de la vie ou encore de la naissance de notre univers restent des thèmes qui continuent de faire rêver. Que ce soit la compréhension (ou plutôt l'incompréhension pour le commun des mortels) du Big-Bang, la conquête spatiale et, par exemple, la recherche de vie sur la planète Mars, ou le succès des fac-similés de la grotte Chauvet ou de Lascaux, il est clair que nombre de nos contemporains, pourtant bien ancrés dans leur vie «moderne», aiment à connaître ces histoires d'un temps lointain, inconcevables même, et adhèrent à ces mythologies déchiffrées et écrites par les scientifiques utilisant les technologies les plus futuristes. Cela signifie bien, il me semble, que toutes les sociétés ont ce besoin de mythes des origines ou de mythes fondateurs qui expliquent leurs ressorts.

Regardez comment l'archéologie et la préhistoire fascinent le jeune public notamment. Ce qui rapproche l'archéologie de l'ethnologie, c'est la quête du lointain dans le temps ou dans l'espace. Pour les ethnologues, il s'est agi jusqu'à une époque récente d'un lointain ailleurs et exotique. La préhistoire est née, elle, en Europe; cependant on fait aujourd'hui de la préhistoire partout dans le monde. Cet intérêt, voire cet attrait pour ces autres sociétés ne montrent-ils pas aussi une prise de distance par rapport à notre monde du XXI^e siècle et à ses graves dysfonctionnements? Le progrès triomphant qui a été érigé comme une nouvelle religion montre clairement ses limites: dérèglement climatique, démographie galopante, pollution, pandémies présentes et à venir... Nous sommes là, parmi d'autres, par notre regard d'anthropologue et d'archéologue, pour montrer et rappeler d'autres histoires, d'autres voies choisies par le passé et, pourquoi pas, d'autres solutions pour le futur.

ES/JLG: En 2021, votre institution continue à être fortement marquée par valeurs éthiques. Le nouveau visage du Musée est celui d'un musée engagé?

AD: Pour moi, c'est évident, le rôle d'un musée comme le nôtre est d'être engagé. Outre le faire d'expliquer la diversité des peuples et de leurs histoires, il s'agit dans le même temps de combattre par notre discours la xénophobie, le racisme et les jugements de valeur sur les sociétés passées et présentes. Le mythe des origines, c'est notre creuset africain pour la totalité des milliards d'habitants de la planète. Nous sommes tous des migrants; bouger, se déplacer c'est le propre de la vie, c'est l'essence même de notre espèce bipède qui est faite pour marcher. Ensuite, l'humanité est une et indivisible, n'en déplaise aux racistes de tous poils, toutes les études scientifiques le démontrent irrémédiablement et notre diversité, comme par exemple la couleur de la peau qui cristallise tant de rejets, est une simple variation de mélanine, comme pour les yeux ou les cheveux. Les races n'existent pas et nous sommes tous le fruit de métissages passés et présents. La notion manipulée par des idéologies racistes de «français de souche», par exemple, est, n'ayons pas peur des mots, d'une crétinerie abyssale. À l'extrême occident de l'Eurasie, le territoire occupé par nos pays européens est le lieu de passage et de brassage de populations depuis la nuit des temps.

L'un des pères fondateurs de la préhistoire, dans la première moitié du XX^e siècle, l'abbé Breuil, a trouvé cette heureuse expression que «le berceau de l'Humanité est un berceau à roulettes». Par cela, il voulait rappeler que l'endroit de la planète où était apparu l'espèce humaine se déplaçait au fur et à mesure des découvertes des archéologues. C'était aussi une manière de prendre du recul sur des discours trop simplistes, et nous amener à savoir rester humbles face à l'état de nos connaissances sur nos origines. Nous sommes et restons étonnamment ancrés dans nos certitudes. La science

avance tandis que le discours que les gens en retiennent reste souvent en décalage. Imaginons, par exemple, combien l'apport de la génétique, science récente n'ayant que quelques décennies, a révolutionné notre savoir anthropologique. De nouvelles espèces humaines sont découvertes par ce biais à partir de vestiges parfois bien fugaces: ainsi, l'espèce de Denisova, en Sibérie, identifiée grâce à l'ADN de quelques dents. Voyez les réactions de personnes qui ont fait réaliser leur test ADN et qui voient bouleversées certaines de leurs certitudes bien ancrées dans l'imaginaire familial de leurs origines.

L'histoire du musée de l'Homme et l'action de nos prédécesseurs nous incitent également à l'humilité, mais nous responsabilise aussi pour agir. Outre de grands penseurs de la science anthropologique passés en ces murs, à l'instar de Claude Lévi-Strauss ou d'André Leroi-Gourhan, outre des générations d'archéologues et d'ethnologues ayant arpenté la planète et étudié les diverses sociétés du monde, il y a aussi l'action politique menée par des femmes et des hommes du musée pour combattre toutes les formes de racisme, pour dénoncer le colonialisme, et toutes les formes d'ostracisme. Rappelons l'engagement d'un groupe de chercheurs qui, dès l'été 1940, constitua un des tous premiers groupes de la Résistance face aux Nazis et au régime de Vichy. Le fondateur et premier directeur du musée de l'Homme, Paul Rivet, dénonça dès les années 1930 l'idéologie raciste et antisémite des fascistes, et s'opposa au maréchal Pétain dès sa prise de pouvoir. Le «réseau du musée de l'Homme» fut décapité dès le début 1941: sept hommes furent fusillés au Mont Valérien, trois femmes furent déportées dans le camp de concentration de Ravensbruck, parmi lesquelles Germaine Tillion, entrée au Panthéon en 2015. Nous leur rendons hommage 80 ans après par une exposition qui rappelle combien nous devons être aussi partie prenante de la vie de la cité, et prendre clairement position comme scientifiques et professionnels des musées sur les débats actuels.

C'est dans cette dynamique, par exemple, que nous préparons pour l'automne 2023 une exposition sur les «Migrations», pour démontrer la constante d'une «Humanité en mouvement», pour bien rappeler que c'est le propre de l'espèce humaine, depuis la nuit des temps, de bouger, d'explorer, de rencontrer d'autres communautés, d'échanger, de se mêler...

ES/JLG: Dans un musée qui «fabrique» des mythologies, comment imaginez-vous celles de l'avenir?

AD: Déjà dans la prochaine conception de la fin du parcours permanent «Où allons-nous?», le musée entend, notamment, travailler avec des auteurs de science-fiction mais aussi des scientifiques sur les futurs scénarii et les projections de l'Humanité de demain. L'année 2000, telle que nous l'imaginions dans les années 1950, était très différente de ce qu'elle est finalement devenue. On envisageait des voitures volantes alors que personne n'avait prévu le développement des téléphones portables, ni d'internet. Il y a très souvent, et heureusement, distorsion entre ce que l'on imagine et la réalité telle qu'elle se produit.

Dans cette même dynamique, notre prochaine exposition de l'automne 2021 s'appellera «aux frontières de l'Humain». Elle interrogera les limites de notre humanité et posera la question du «Qui suis-je?» en plusieurs chapitres: «je suis un animal d'exception; je suis un champion; je suis un mutant; je suis un cyborg; je suis immortel».

D'autres sujets pourraient être abordés. La question de la mort est un thème que nous souhaiterions traiter prochainement: il n'y a qu'à voir la réaction de notre société moderne qui semble redécouvrir, avec

l'épidémie actuelle, que nous sommes mortels! L'amour sera un sujet plus léger, mais à aborder très sérieusement et scientifiquement. J'aimerais aussi traiter de ces mythes qui perdurent, envers et contre tout, d'une archéologie que je qualifierais volontiers de fantastique qui continue de faire la une de certains magazines ou de certains films: pyramides, pistes d'atterrissage et extra-terrestres, cités englouties comme l'Atlantide, crânes de cristal et Indiana Jones, trésors enfouis ou cités d'or, observatoires astronomiques et fin du monde maya... Entre mythes et réalités! Comme quoi, les gens ont besoin de croire à de belles mythologies rocambolesques.

Pourtant l'anthropocène est l'horizon du nouveau mythe actuel d'un futur bien sombre. Extinction des espèces, biodiversité en danger, dérèglement climatique, guerre de l'eau, virus incontrôlés mettant à bas notre belle certitude d'une humanité ayant triomphé et dominé la planète, une vision apocalyptique de notre futur prend peu à peu la place du triomphalisme technologique et positiviste qui a régné en maître depuis deux siècles. Nos lendemains ne seront peut-être pas meilleurs et il est plus urgent que notre espèce humaine se rappelle qu'elle fait partie intégrante de la nature qui nous entoure, qu'elle doit en prendre soin et que, somme toute, notre histoire n'a commencé que depuis deux ou trois millions d'années, c'est-à-dire quelques secondes à l'échelle de l'histoire de la Terre et de notre univers. Au même moment où nous réalisons cet entretien, la sonde Persévérance s'est posée sur la planète Mars pour y chercher des traces de vie. Quelles nouvelles mythologies allons-nous forger dans un futur proche? À nous de les écrire.



África em debate

Poderes e identidades



Oral Traditions and Human Development in Africa: Lessons from the Ibibio-speaking People of Nigeria [□]

Eddiong C. Ibanga*

pp. 117-129

Introduction

Oral literature, which is an aspect of the oral tradition, has functioned historically as a vital medium of moral and civic education in many societies the world over. Through the ages, oral literature has performed this function by presenting its various genres as forms of entertainment that are designed to inculcate in listeners the social mores and world view of their communities (Okafor, 2004). According to Finnegan (2012: 1), the concept of oral literature is an unfamiliar one to most people brought up in cultures which, like those of contemporary Europe, lay stress on the idea of literacy and written tradition. In the popular view it seems to convey on the one hand the idea of mystery, on the other that of crude and artistically undeveloped formulations. Finnegan (2012) further states that neither of these assumptions is generally valid, but that there are certain definite characteristics of this form of art which arise from its oral nature, and need to be understood before we can appreciate the status and qualities of many of these African literary forms. The study of culture, history, language, literature, anthropology, philosophy, religion, the arts and folklore constitute a people's common heritage. These humanistic disciplines, and particularly folklore, have a clear practical value: they teach critical and analytical thinking while at the same time stimulating the imagination and promoting ethical values (Sone, 2018). Leaders need these skills to lead, to identify problems, and to conceive creative solutions. Citizens need them to participate actively in public life. Yet the key contribution of the humanities – and folklore in particular – goes beyond cultural education and training in analytical skills. Oral literature is at the center of human development because, like the function of literature itself, it promotes ethically driven actions, by educating on what ought to be and not just what is (Sone, 2018). As a subject, oral literature has been deprioritized and relegated to the bottom of many curricula. This marginalization of oral literature as an academic discipline, especially in Africa, must be remedied, because every knowledge-led development strategy of any nation must be built on a solid foundational core of an understanding of values and principles enshrined in the oral traditions of these communities and cultures.

□ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a11>

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Willson (1998: 157) avers that no other discipline is more concerned or no other discipline should be more concerned with discovering what it means to be human. It is this attempt to discover the basis of our common humanity – the imperatives of our human existence – that puts oral literature study at the very center of humanistic study.

1. Conceptualizing Oral Traditions and Oral Literature in Africa

The concept of oral traditions is not new to the field of social sciences, arts, history or humanities. In fact, scholarly research abounds in this area of inquiry, and on a broad spectrum of themes related to oral literature. While many varied scholarly definitions have been given to the concept of oral literature, especially within the sphere of the African society, certain aspects seem to be agreed upon by these scholars. One of such aspects is the transmission of oral literature from one generation to another, and another is the centrality of the ‘oralness.’ At the very basic level, oral traditions are a body of social, economic, political, religious and demographic experiences of a human group, preserved and transmitted from generation to generation by word of mouth. Early European scholars of oral literature subsumed it under ‘folklore’ perhaps because folklore encompasses the collective heritage of a rustic people, and also because it lends credence to the Eurocentric view that African culture is still in its primitive stages. Consequently, it may be necessary to begin by answering the question: what is oral literature, or, what are oral traditions?

Generally, literature is described as a work of art expressed in carefully selected language (spoken or written) which deals with the thoughts, concepts and ideas of an individual or a people. In other words, “it is the creative production of the human mind couched in figurative language. For example, when an individual expresses his joys or sorrows effectively in language, literature is said to be in the making” (Tala, 2013: 4-5). Oral literature is part of the vast field of knowledge known as ‘oral tradition’ or ‘orality’, that is, a system of communication in which information and messages are transmitted verbally from one generation to another. The term ‘oral literature’ is sometimes used interchangeably with ‘folklore’ to represent elements such as language and belief systems that are shared by a group; that which gives a community its cultural and national identity. What becomes evident here is that oral literature both embodies and transmits a people’s identity. As an embodiment of identity, it contains what I refer to as ‘identity markers’ of a people which include their language(s), beliefs, thought patterns, value systems, history, and more. A people’s shared norms become evident in their oral traditions and folklore, and can be used to identify them. In this way, it is equally representative of said people in the sense that not only does it showcase these elements, but in the shared space of being, it identifies and distinguishes a group or a community.

In contemporary usage ‘folklore’ means popular and group-oriented expressions of culture. This is the sense in which it is understood in conventions of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation (UNESCO). However, Okoh (cited in Sone, 2018) holds that folklorists are not oral literature practitioners. Though they may have an interest in the same material, and synergize with the oral literature expert in data collection, their strategies and analysis are not the same in the long run. For while the folklorist may have an interest in masquerade dance, marriage, or birth ceremony, the oral literature expert is concerned with ‘literariness’. In this paper, however, the terms ‘oral literature’ and ‘folklore’ are used interchangeably to mean the same thing.

Falola (cited in Mohamed *et al.*, 2015), views oral traditions as: “Accounts of the past of people passed on orally from one generation to another up to the present. For example, traditions of origin of the Nigerian people are thus oral accounts about the beginnings

of various ethnic groups, usually given from generation to generation and from time immemorial. Miller (also cited in Mohamed *et al.*, 2015) sees oral tradition as a “narrative describing or purporting to describe the eras before the time of the person who relates it. He limits oral traditions only to conscious historical statements where the narrator’s intent is to communicate the past to his or her audiences. He further argues that the heart of such statements consists of stereotypes or clichés which remain very stable over time, and which, in his view, are the genuine unchanged formations that the historian must decode. From studying these definitions, I would aver that oral traditions are the summation of the totality of a people’s norms, values and principles, transmitted or handed down orally from one person to the other. What is important in this transmission process is that it is often an exchange occurring from the top to the lower level, to wit, from an elder to a younger person. The dynamics of this exchange, I believe, is not necessarily a wielding of power but the transference or expression of experience and knowledge in an (often) instructive way. One key point to note from these views that exist in the attempts by scholars to conceptualize oral literature in Africa, is that oral literature is the repository of history, critical knowledge and wisdom for societies. While it exists to tell the stories of the past as purported above, it goes beyond just telling stories through narrative, poetry, song, dance, myths and fables, to providing a reflection on the meaning of life as experienced by society at a particular time and place, with its unique existential challenges. This literature portrays how one is to live a moral life and explains the nature of one’s relationships to divinity. It, thus, retains the knowledge of society which is passed on to succeeding generations (Gill, 2017).

It is also worthy to note that oral traditions are not only transmitted from the older generation to the younger generation. While this may be the most common form of transmission, oral traditions can also be shared between children, in the forms of nursery rhymes, songs and more. However, I argue that the interaction or transmission between children, for instance, is only secondary. The word ‘tradition’ in the term ‘oral traditions,’ suggests a dimension of progeny which cannot be ignored. The primary custodians of these traditions are the elders. Most times, handing down these dimensions of knowledge could be done in creative forms that allow people of all age groups to assimilate the values easily. Children’s rhymes and songs are part of these creative processes. In that case, the transmission between children would be a latent benefit to the primary transmission that had earlier taken place, either by the teacher’s previous interactions with an elder or a consequent transmission happening through social interactions within that particular community or culture.

Finnegan (2012) argues that oral literature “is by definition dependent on a performer who formulates it in words on a specific occasion – there is no other way in which it can be realized as a literary product” (Finnegan, 2012). She stresses that “the significance of performance in oral literature goes beyond a mere matter of definition: for the nature of the performance itself can make an important contribution to the impact of the particular literary form being exhibited” (Finnegan, 2012: 5). African oral literature, therefore, like its written counterpart, has both form and structure which rely on certain principles. As is to be expected, these principles differ from one society to another. As Sone (2018: 4) puts it:

The people who create and use an oral piece are best placed to determine what is literature and what is not in their particular culture because they have been able to develop clear-cut procedures over the years for the performance of oral pieces, which enables these pieces to be classed as oral literature or not. This is to be expected because literature, whether written or oral, is a product and expression of culture. Put differently, oral literature exists both in its composition and appreciation within a specific cultural context.

These arguments point to two key issues in the concept and conceptualization of oral literature. The first is the performance component, and the second is the argument on what does or does not constitute oral literature. It is important to note that performance cannot be divorced from the transmission of oral literature in Africa. However, I see performance as being either active or passive. The notion of passivity herein is not a negative one, but that which represents an action that is less energetic and devoid of physically vigorous movements or expressions. In songs and dances, oral literature is in its active performance stage. In narratives such as tales, the activeness is presented in the performer's paralinguistic expressions, that is, the body language, gestures, facial expressions, tone and pitch of voice, volume and speed. However, when oral traditions are used to instruct or convey values within a particular setting, it is expressed in its passive state. For example, a parent need not dramatize the value of honesty and respect to his or her offspring. On some occasions, simple communication suffices. Regardless of how oral literature is performed, what remains vital is the inherent values and the transmission of same.

Sone's (2018) assertion is therefore true that the people who create and use an oral piece are best placed to determine what is literature and what is not, because they have developed procedures for the performance of these oral pieces, and these differ from society to society. However, with the impact of globalization and as more and more storytellers travel from one place to another, and as the stories spread from one place to another, from one town to another, from one state to another and from one country to another, it is important, for future research, to underscore these transcultural interactions and how they impact the definitions and originality of oral literature. It becomes important to question whether or not meaning solely resides solely with the (oral literature) community of origin.

2. Human Development

The meaning of the term development continues to engage scholars in philosophical and theoretical debate (Overton, 2013). While developmental science seeks to describe, explain, and optimize intraindividual (within-person) change and interindividual (between-person) change across the lifespan (Baltes *et al.*, 1998), many scholars seem to agree that change is the most obvious indicator of development. Simply put, and for the purpose of this paper, development is a continuous process through which physical, emotional and intellectual changes occur. Thus, development is a process of change in growth and capability over time due to function of both maturation and interaction with the environment. It refers to change through time, and while the concept of change and development are often used interchangeably, not all changes are developmental. Developmental changes can be said to be systematic and successive, and not haphazard. Human development was originally defined as "a process of enlarging people's choices" that enables them "to lead a long and healthy life, to acquire knowledge and to have access to resources needed for a decent standard of living" (UNDP, 1990: 10). The problem with this is that development is usually defined mainly in terms of economic growth: as countries register growth, we say that they are developing. Drewery (2011) argues that people in the general population are more likely to think about the kind of work done by agencies such as the United Nations Development Programme (UNDP) when they hear the term "human development," than about the psychologised academic study of the lifespan of individuals in families and societies, yet the continuing use of the term "human development" for foundation courses in Education, Nursing and Social Science suggests similarities between development through the lifespan and the more global concept.

Many theories have been produced concerning what enables the development of individuals from infancy to adulthood. There have been constant debates about the relative influence of “nature” or “nurture” in producing outcomes for individual lives. Historically, theorists such as Sigmund Freud have placed strong emphasis on internal drives. Others such as B. F. Skinner (1971) and John Bowlby (1951) have argued that aspects of a child’s upbringing can determine its adult personality and behaviour. Konrad Lorenz (1973) argued firmly for ethology, the influence of underlying instincts in development from a very early age. Erik Erikson (1994) suggested that identity, for example, unfolds in relation to the quality of a person’s social environment. Jean Piaget (1972) argued that biology is a major underpinning of, and constraint on, human cognition.

Development, however, is multidimensional and entails changes in many areas such as the physical, the cognitive, and the socioemotional (Baltes *et al.*, 1998). Physical development refers to body maturation and growth, including body size, proportion, appearance, health, and perceptual abilities. Cognitive development refers to the maturation of thought processes and the tools that we use to obtain knowledge, become aware of the world around us, and solve problems. Socioemotional development includes changes in personality, emotions, views of oneself, social skills, and interpersonal relationships with family and friends. Each of these areas of development overlap and interact (Baltes *et al.*, 1998). Human development occurs through reciprocal co-actions between the individual and their contexts and culture, with relationships as the key drivers.

Lifespan human development, as an approach to studying human development, examines ways in which individuals grow, change, and stay the same throughout their lives, from conception to death. Nsamenang (2008) argues that culture contours and sharpens the nature of many features of every developmental environment, and that almost every aspect of development is deeply influenced by the local context. He further states that differences are obvious in the values and practices that inform and guide the nurturing of children into cultural competence throughout the globe, explaining that human offsprings develop into culturally competent citizens in a huge variety of ecological and cultural circumstances. Drewery (2011) contends that the social science of human development cannot afford to ignore the differential impacts of environments and social structures on personal well-being, and that the UNDP cannot afford to ignore the experiences of individuals in their environments.

The Human Development notion here described, is therefore not restricted to that which is well known and popularized by the United Nations Development Program (UNDP): To enlarge people’s choices considering the most critical ones, to lead as long a healthy life, to be educated and to enjoy a decent standard of living; additional choices include political freedom, guaranteed human rights and self-respect (UNDP, 1990: 10). Human development is used here to mean the physical, cognitive, and psychosocial development of humans throughout the lifespan, specifically psychosocial development, which involves emotions, personality, and social relationships. By understanding and celebrating the strengths of all individuals, and the assets that exist in their families, communities and cultures to promote positive features of human development, we can have a development science that may, in these challenging times, help us, as a scientific body and as members of democratic nations, to ensure liberty and justice for all (Overton, 2013).

3. The Ibibio World View

The Ibibios, who are the main focus of this article, are found in the South – South Geopolitical zone of Nigeria. More specifically, “the area lies between latitudes 4°25’

and 5°45' and longitudes 7°16' and 8°55'E (Inyang, 1991: 1). With a population of about 4,000,000 (4 million) speakers living in Akwa Ibom, Cross River and in other states of the Federation, they are described as the fourth largest ethnic group in Nigeria (Essien, 1990). Ibibio identifies a people and their language. Ibibio belongs to the Benue-Congo family. A further sub-classification shows Ibibio as belonging to the Lower Cross. Ibibio and other genetically related languages have been classed under what Essien (cited in Okon & Ansa, 2012) refers to as *Ibibiod*, a term which in essence, captures the common origin or history, culture of the language and the people (Urua, 2007).

The Ibibio worldview highlights the beliefs, the ideologies, values and the thought-pattern of the people. The Sapir-Whorf hypothesis argues that, "The relationship between language and culture is that the structure of a language determines the way in which speakers of that language view the world". The Sapir-Whorf hypothesis is categorized into two subclasses. The weak, also known as linguistic relativity, asserts that, "The structure of our language, with its predetermined categories, must have an influence on how we perceive the world". The strong version known as linguistic determinism states that "language determines thought" meaning that we can only think in the categories provided by our language (Yule, 2007: 218). Okon & Ansa (2012: 70) however refute this claim by arguing that the worldview of a people is not determined only by the structure of a language. In addition, especially for the African (Ibibio) society, the worldview extends beyond the members of the society at a given point in time to those who are dead instead of the unborn. The Ibibio worldview promotes individual and group survival, adaptation and growth. These are portrayed and illustrated through the use and application of proverbs, religion and names in Ibibio language.

Some traditional means of communication among the Ibibio people include the town crier, plants and water. The town crier is a common feature in most traditional African societies. In Ibibio societies, the town crier can go about with the 'mkporok' or 'ntakrok/ itakrok' (wooden gong) or bell to make announcements. For example it goes thus, the town crier goes around and beats the drum or rings the bell, while at the same time verbalizing his message:

Ikpañ utong - o -o - o	Listen-o-o-o
Ikpañ utong - o -o - o	Listen-o-o-o
Eya ekwok usung idim mkpong	There will be clearing/sweeping of the road leading to the stream tomorrow
Eya ekwok usung idim mkpong	There will be clearing/sweeping of the road leading to the stream tomorrow

(Okon *et al.*, 2007: 46).

Water is another traditional means of communication among the Ibibios. In the instance of dispute between communities or people, both parties are made to drink water from the same pot or cup. This sharing of water symbolizes peace and a readiness to find a peaceful resolution to the conflict. Water bodies are also representative of geographical boundaries between communities. For example, a river between two communities is usually taken as an indication of the border or boundaries between such communities.

Plants such as the *eyei* play a great role in peacekeeping. For instance, the "shaking" of the palm frond (*eyei*) between two warring communities is to signify peace among the groups. Also, *eyei* is used to communicate the fact that a corpse is being moved from one place to another. The communication is shown by tying young palm fronds in front and at the back of a vehicle carrying a corpse. Palm fronds are also used during festivities. At the end

of the year, for example, the palm frond is used in a process called “*utad ndak*” to signal entry into a new year. The palm tree is a symbolic plant among the Ibibios and it features in their traditional religion (Okon *et al.*, 2007).

4. Oral Traditions among the Ibibios

It has been established that oral traditions are a characteristic of many African societies. The Ibibio people are not an exception to this. The folklore of the Ibibio people include tales, proverbs, riddles among others. The Ibibio culture also has the proverb-riddle which combines the properties of proverb and riddles. Umoh (cited in Okon & Ansa, 2012) notes that the components of the proverb- riddle comprise: Question, answer, tone and rhythm. Select proverbs, riddles, and tales will be presented and analysed in this section. The materials presented here were obtained from interview and focus group discussion with members of the Charles Ibanga (extended) family, the head being a sexagenarian well vested in the oral traditions of the Ibibio people. This family’s indigenous community is the Ikot Akpa Edung village of Ibesikpo Asutan Local Government Area, Akwa Ibom State. However, their residence is, and has been, in Eket local government area of Akwa Ibom State for more than three decades, allowing them to interact with the indigenous wisdom of both communities. The oral traditions considered here were collected in three main ways: members of the family were asked to recount proverbs they had heard and the meanings of same; the family head and older members of the family were also requested, separately, to recount proverbs and explain the context of usage as well as the significance for human development, and the third source used was secondary data from previous research on the oral traditions of the Ibibios. With the help of the family head who is also fluent in the English language, I have attempted to present these oral literary forms and their interpretations as literally as possible to ensure that the authenticity is preserved and not lost in translation.

Since oral traditions can be used in practically any situation, it would be impossible to give any comprehensive account of the content of African or Ibibio oral traditions. Something of their variety can be gathered from the headings under which they are classed in many collections (in terms either of explicit content or implied allusion), as well as the thematic concerns explored by these proverbs, tales, or oral traditions generally. These headings and thematic concerns examine every aspect of human affairs. Categories of the manifest content include such headings as ‘Animals’ (subdivided into, for instance, ‘dangerous’, ‘game’, and ‘domestic’), ‘Birds’, ‘Insects’, ‘Mice, rats, and others’, ‘Strangers, Europeans, and Europe’, ‘War, fighting, guns, and weapons’, and innumerable others; while classifications in terms of the latent reference range from ‘Man and woman’, ‘Efficiency and its conditions’, ‘Home life’, ‘Life and death’, and ‘Passage of time’ to ‘Conceit’, ‘Power’, ‘Cunning’, and, of course, ‘Miscellaneous’ (Finnegan, 2012). The criterion for the selection of the oral traditions I use here is their perceived relevance and suitability to the general concerns of human development.

4.1. Proverbs

Among the Ibibios, like other communities, proverbs are communicated in colourful and vivid language to show the values for members to follow. They are called *nke*, and reflect the ideal or norm of behaviour rather than the actual. The technique of presentation used does not imply that a given proverb is limited in its use to the area of experience under which it is listed. Some proverbs have wide applicability and could be quoted with equal validity in reference to the beliefs and behaviour patterns of the Ibibios in several aspects of culture.

4.1.1. “Ötöñö ke tep-tep tutu öyöhö abañ”

Meaning: Little consistent efforts result in massive accomplishments.

The philosophy behind this is from the experience of the palm wine tapper who needs droplets of the palm wine over the night to fill the pot by the morning. Or consistent, regular little savings can make a person a millionaire.

4.1.2. “Ötöñö ke ‘mkpke ndia’ ufök eka oboyo öböhö”

Meaning: To become a big thief, one starts from little pilfering in his/her mother’s house. In other words the corruption in the society today started from the home.

4.1.3. Ubok Otak edem, edem otak ubok

Meaning: The hand is needed to scrub the back clean just as the back equally needs to scrub the hand clean. The world view here is that help is reciprocal. As a group, people can overcome any obstacle; if you need others to help you, you equally need to help others too.

4.1.4. Eto idaaha ikpoñ ikap-pa akai

Meaning: A tree cannot make a forest or no man is an island. This proverb uses language to explore the African poetic landscape with its flora and fauna. This is achieved through the use of words like “eto” – tree and “akai” – forest. The tree symbolizes man and this proverb further strengthens the concept of togetherness.

4.1.5. Owo akpaniko ikpaaha bioñ

Meaning: An honest man will always find work to do.

4.2. Proverb-riddle

Proverb-riddles are often referred to as *ekoñ nke*. A few of them are discussed below. They are often presented in two parts. The presenter says the first part, the audience respond saying “iyiii”, an expression that implies that they may not know what follows after, therefore inviting the presenter to answer the riddle by providing the supporting assertion.

a. Oduok ntoñ ke ntoñ akeene | **a.** He who throws the ash, is the one that the ash follows.
b. *Asua ayin owo inieeghe ake mmó* | **b.** He who hates another person’s child does not have his own.

Meaning: This proverb shows the worldview where whatever one does will surely boomerang. It calls to mind the belief in the law of karma or retribution. The proverb provides insight into the lifestyle, the beliefs, the environment and the fauna of the Ibibio (Okon & Ansa, 2012).

a. Afia nnyin unen idak akpap | **a.** An unusual white chicken under the bed
b. *Ama eyin uwene ini ntem* | **b.** An unusual show of love to a destitute person during farming season

a. Öfiõñ ke enyõñ ndeñ k'isõñ | **a.** The moon is high up the sky but the ground is still wet
b. Owo osuk uma edidök k'esit | **b.** Someone professes love for but harbors bad thoughts against you

a. Ntuen ked k'enyõñ ukim | **a.** A single pepper on a cedar tree
b. Osuk andiõñõ ke edõñõ utom | **b.** You only remember me only when you need an errand boy.

4.3. Short Tales

Short tales are referred to as '*mbuk*.' These are short stories whose main characters are often animals. These stories are often known for their didactic quality. They are also entertaining in nature. One of such tales is presented below.

4.3.1. Iyak idim ake bo eka ekpu, "ami nke-se-sine ke esit mmong nkop etop inõ mfo. Esuk ensio mien edi nwan mi, afo asuk adi nsiongo mien anyen? Eka ekpu, afo ado ata inõ!"

Interpretation: The fish that was caught from the stream (*iyak idim*) told the house rat (*eka ekpu*) that the news of his thefts reached her while she was still in the stream. Surprised, she added, "And while they were smoking (drying) me in the kitchen, you still came and removed my eyes and ate?" I have now confirmed that you are indeed a terrible thief ("*Eka ekpu, 'afo odo ata inõ*").

Lesson/Meaning: Don't allow your conduct to confirm the negative rumor about you.

5. Analysis: The Role of Oral Traditions in Human Development

Oral traditions impact all aspects of life. They are used to convey and emphasize words of wisdom. They are the stock in trade of older people who use them to convey exact morals, warnings and advice, as these literary forms make greater impacts on the mind than ordinary words. These literary forms are impactful because of the imagination they are capable of evoking. Oral traditions teach, among other things, the tenets of self-restraint, humility, modesty, tolerance, patience, understanding, altruism, and transparency in our dealings with others. Oral literary forms such as stories, songs and proverbs are metaphors to guide moral choice and self-examination. They are mirrors for seeing things in a particular way. They serve as pedagogic devices and are a significant tool for teaching values that guide children's concrete behavior in society (Sone, 2018).

The proverb that states that little consistent efforts result in massive accomplishments, calls for the value of consistency, dedication and determination. It highlights the truth that these qualities always yield great results. As stated earlier, proverbs are witty sayings often used to communicate an important idea or lesson to the audience. The importance of a good upbringing, for instance, is what the second proverb highlights. By implying that corruption often begins with little misbehaviors at home, the idea that this proverb seeks to communicate is the need for good behavior to be encouraged at the formative stages of human development. While this does not necessarily guarantee that an individual will grow up to do what is right, the reasoning is that due diligence must be done to instill moral codes and values during the early stages of human development. These major oral genres – the riddles, proverbs and tales – are characterized by a metaphorical process, the product of pattern and image; and, being prescriptive rather than descriptive, they resolve

themselves into models for human and cultural behavior, falling into a cyclical, not linear, mode (Scheub, 1985).

The themes of unity, togetherness and honesty are also highlighted in the proverbs. These characteristics are required for any community that must progress or develop. Since communities and societies are made up of individuals, an orientation towards unity, togetherness, community, and honesty, is important. Every individual, through these lessons, learns to be a part of the process of promoting peaceful coexistence and honest interactions. The outcomes of being honest, for instance, might not necessarily be as the proverb presents, but the importance of honesty cannot be ignored. Dishonesty has far-ranging effects in any given society, and manifests in different forms such as corruption, nepotism and violence of varying forms.

The proverb-riddles are not very different from the proverbs themselves. For most of these proverb-riddles, their expressions directly relate to the phenomena we see in everyday life. For example, among the Ibibios, ash from burnt coal is often used by farmers as pesticide, and also to enrich the soil for planting. In pouring this ash on the plants, the wind often disperses the ashes onto the person pouring it. Observing that seemingly boomerang effect, the riddle adds that a person who hates another person's child never has his or hers. This implies that the things we do have consequences that we must bear. A lesson such as this impacts the choices and behavioural pattern of people.

Because the riddle involves paradox as well as imagery, it exercises both the intellect and the imagination of the audience: in its attempts to find the answer, it becomes a part of the metaphorical transformation. The delight in discovery characterizes the riddle, and prepares members of an audience for the more complex coupling that occurs in the tale and epic, and reflects the relations among images in lyric poetry. The riddle operates in two modes, much as lyric and tale do; one is literal, the other figurative, with a tension and an interaction between them. It is not that the literal mode acts as a block or misleading clue to the audience, but that the literal level of interpretation interacts vigorously and creatively with the figurative; that is the full experience of the riddle. It is not simply a solution that is wanted, it is the prismatic experience of figurative imagery placed against the literal (Scheub, 1985). More, perhaps, than the riddle, the proverb establishes ties with the culture's sages; ancient wisdom is carried by the proverbial expression that through constant use becomes easily remembered-and hackneyed, until given new life. The proverb gives cultural and artistic form to present action. The riddle does much the same thing when problem and solution are harmonized. With the proverb-riddle genre of the Ibibio oral traditions, a hybridization occurs to multiply the impact that one or any of these oral literary forms would have had on its own.

Developmental researchers have argued that because much of the research on human development has focused on individuals from Western industrialized societies, there is the danger of defining typical development in Western samples as the norm which can lead to "narrow views of human development that do not take into account the variety of contexts in which people live. From a cultural research perspective, culture influences our development because it contributes to the context in which we are embedded, transmitting values, attitudes and beliefs that shape our thoughts, beliefs and behaviors" (Cole, 1999). This holds true for oral traditions among the Ibibios, as these oral literary forms show.

A crucial aspect that these oral traditions touch on is interpersonal and intrapersonal relationships. Maintaining a good relationship with oneself and with others, is of utmost importance. The proverb-riddles advocate for the show of love and kindness to everyone, regardless of status, class or any perceived differences. It ridicules the idea of taking advantage of people, especially those who are not of equal standing. It also calls

for sincerity and resonance between thought and action. Kindness and love must be expressed from the heart, with no ulterior motives. If this were to be indeed true of today's society, social and political unrest would be a much lesser occurrence.

It is important to state here that the idea of the role that oral traditions play in human development, as this paper states, could be argued as idealistic. I would however insist that this only becomes tenable where the assumption is that oral traditions – and the lessons embedded in them – are the only requirements for human development, or that human development is the only function that oral traditions have. This is not true. The idea communicated here is that a primary role and function of oral traditions is human development. It is not the only function. On the flip side of this argument is the fact that human development can be achieved in other ways – a recourse to the lessons in oral traditions being one of those ways.

The didactic quality of these literary forms cannot be denied. Stories, such as that of the rat and the fish (4.3.1), remind people of the importance of character and conduct. The importance of good conduct and character is commonly agreed upon in all spheres of life. These are the philosophies that oral traditions attempt to bring to the fore – a reminder of what should be.

Conclusion

Oral traditions, as explained in this paper, play an important role in every society. The argument of this paper has been that discourses on development must not only focus on economic and financial aspects, but also on human development. There is a wealth of indigeneous knowledge contained in oral literary forms, which could be used to facilitate human development. The African oral tradition distills the essences of human experiences, shaping them into rememberable, readily retrievable images of broad applicability with an extraordinary potential for facilitating human development.

It has been argued that oral literature is too conservative and could be an obstacle to development. The idea of conservatism expressed in this argument is the notion of aversion to change and a preference for long held traditions. The problem with this argument is the tendency to define 'change' as the need to 'imitate' and imbibe Western culture, rather than as the improvement and betterment of lives and outcomes based on the changing realities and contemporary challenges. This is also true for 'development'. I believe that the focus must rather be on making African countries aware of their own potentials; of the vitality and dynamism of their own cultures and their ability to impact positively on the global arena if properly harnessed. It must also be noted that embedded in oral traditions are 'systems' of development. Since Africa, like the rest of the world requires development and since we cannot shut Africa out of the globalizing trends as Chomsky has observed, we must either look inwards and focus on domestic development which entails building up our own resources, or look for ways to moderate the development machinery to African standards which is beyond our capabilities (Ganyi, 2016). If our culture is what we can offer the globalized world, Africans can insist on channeling their resources into the building of an identity and personality profile through the development of African culture and values to pursue an ultimate goal of human development.

As stated in this paper, human development is not the only function of oral literature. As with other genres of literature, oral literature can be used for entertainment, information, and education purposes. However, this study focused on its potential to positively influence the behaviour of individuals within the society. Stories and proverbs (as well as other literary forms) are told to encourage people to make the right decision,

or adjust their behaviors. This indeed has the potential of impacting the society as a whole. Perhaps the change that Africa as a continent so desperately seeks, does not lie in importing external systems and methodologies, but in an introspective look to unearth the values that are embedded in indigenous wisdom, but have long been neglected and overlooked.

Bibliographic references

- Baltes, P., Lindenberger, U., & Staudinger, U. (1998), *Life-span theory in developmental psychology*. In W. Damon (Series Ed.) & R.M. Lerner (Vol. Ed), *Handbook of child psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development* (5th ed., pp. 1029-1144). New York: Wiley.
- Bowlby, J. (1951), *Maternal care and mental health: A report prepared on behalf of the World Health Organization as a contribution to the United Nations programme for the welfare of homeless children*. Geneva, Switzerland: World Health Organization.
- Cole, M. (1999). *Cultural Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Drewery, W. (2011), Human Development, *Waikato Journal of Education*, Vol. 16(3), pp. 9-18.
- Erikson, E. H. (1994), *Identity: Youth and crisis*. New York, NY: W. W. Norton.
- Essien, O. (1990), *A Grammar of Ibibio*. Ibadan: University Press.
- Finnegan, R. (2012), *Oral Literature in Africa*. New edition [online]. Cambridge: Open Book Publishers.
- Ganyi, F. (2016), The liberating potential of oral literature in a globalized context, *International Journal of Publication and Social Studies*, Vol. 1(1), pp. 16-30.
- Gill, R. (2017), Oral literature: Its significance and analysis, *International journal of English language, literature and translation studies*, Vol 4(2), pp. 528-532.
- Inyang, P. (1991), Ibibioland, People and Livelihoods. In M. Abasiattai (Ed.). *The Ibibio Calabar*: np.
- Lorenz, K. (1973), *Motivation of human and animal behavior: An ethological view*. New York, NY: Van Nostrand Reinhold
- Mohammed, A., Ahamed, A. & Joseph, B. (2015), The Place of Oral Traditions in Teaching and Learning History, in Talla Ngarka Sunday (Ed.), *History Synopses of Some Basic Theme and Concept in Teaching and Learning History*, Jalingo - Nigeria, Macronet Publishers.
- Nsamenang, A. (2008), Culture and human development, *International Journal of Psychological Science*, Vol. 43(2), pp. 73-77.
- Okafor, C. (2004), Oral Tradition and Civic Education in Africa. *International Education Journal*, Vol 5(3), pp. 410-416.
- Okon, B. A., Ekpe, E., Ansa, S. & Udoinyang, M. (2007), The documentation of Ibibio Oramedia. *Kiabara: Journal of Humanities*, Vol. 13(1), pp. 41-49.
- Okon, B. A. & Ansa, S. A. (2012), Language, Culture and Communication: The Ibibio World View. *Studies in Literature and Language*, Vol. 5(3), pp. 70-74.
- Overton, W. (2013), Relationism and relational developmental systems: A paradigm for developmental science in the post-Cartesian era. In R.M. Lerner and J. B. Benson (Eds.), *Advances in child development and behavior: Vol. 44. Embodiment and epigenesis: Theoretical and methodological issues in understanding the role of biology within the relational development system, part A: Philosophical, theoretical and biological dimensions*, pp. 24-64. Oxford: Elsevier.
- Piaget, J. (1972), *Psychology and epistemology: Towards a theory of knowledge*, (P. A. Wells, Trans.). Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Scheub, H. (1985), A review of African oral traditions and literature, *African Studies Review*, Cambridge University Press, Vol. 28(2/3), pp. 1-73.
- Skinner, B. F. (1971), *Beyond freedom and dignity*. New York, NY: Knopf.

- Sone, E. (2018), African Oral Literature and the Humanities: Challenges and Prospects. *Humanities*, Vol. 7(30).
- Tala, K. (2013), *Power and Marginality in Cameroonian Orature*. Kansas City: Miraclaire.
- UNDP – United Nations Development Programme (1990), Human Development Report 1990. New York, Oxford. Oxford University Press.
- Urua, E. (2007), *Ibibio Phonetics and Phonology*. Port Harcourt: Emhai publishing.
- Wilson, W. (1998), Deeper Necessity: Folklore and the Humanities. *Journal of American Folklore*, Vol. 101, pp. 156–67.
- Yule, George (2007), *The Study of Language* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.



O legado de Amílcar Cabral reproduzido em jovens líderes comunitários cabo-verdianos

Paulino Oliveira do Canto* e Davidson Arrumo Gomes**

pp. 131-144


Introdução

Amílcar Cabral é, inegavelmente, uma referência incontornável na história de luta contra o colonialismo em África e no mundo. O impacto do seu legado e pensamento ideológico atinge todas as esferas sociais, políticas e académicas devido, sobretudo, à sua capacidade intelectual, e perspicácia política que combinam com a coerência reproduzida entre o seu compromisso cívico para com o povo africano e a vivência das realidades específicas e autóctones dos países. A busca da compreensão do legado de Amílcar Cabral tem um sentido diferente quando relacionada com as suas preocupações relativamente às melhores condições de vida do povo africano, questionamentos ideológicos e culturais dos desafios da liderança africana e os efeitos do seu exemplo inspirador nas realidades atuais, particularmente no seio dos jovens líderes comunitários do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia (Cardoso, 2005).

A (re)produção do legado de Amílcar Cabral entre os jovens líderes comunitários cabo-verdianos apresenta-se como um elemento importante para compreender a relevância dos seus ideais e do seu estilo de liderança, que se encerravam no objetivo maior de libertar o povo africano das amarras coloniais em prol do progresso, paz, segurança e bem-estar (Mendy, 2011; Jesus, 2016).

Estrutura Teórica e Metodologia de Pesquisa

Neste estudo procuramos refletir sobre a reprodução social do legado de Amílcar Cabral a partir dos jovens líderes comunitários do concelho de Santa Cruz (Pedra Badejo) e da cidade da Praia (Ponta d'Água, Safende e Palmarejo). Desde logo, destacamos que os interlocutores são líderes/membros de comunidades, com percursos e trajetórias diferentes, tendo como principal objetivo a análise e “materialização” dos ideais de Amílcar Cabral na definição de projetos em prol do desenvolvimento local, fazendo *jus* à mobilização de recursos que impulsionam o progresso local podendo legitimar, assim, a reivindicação das melhores condições de vida dos cidadãos. Isto é, procura-se compreender como o

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a12>

* Investigador/colaborador do Centro de Investigação e Formação em Género e Família (CIGEF) da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) e coordenador nacional do projeto empoderamento económico e participação política do Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género (ICIEG).

** Secretário-geral da Cátedra Amílcar Cabral e investigador associado de Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP/Guiné-Bissau).

pensamento de Amílcar Cabral tem sido reproduzido como fonte de inspiração na luta permanente dos jovens líderes para melhores oportunidades sociais tendo como fio condutor o próprio desenvolvimento comunitário.

A compreensão deste legado é feita a partir das narrativas destes jovens líderes comunitários e é entendida, neste estudo a partir de duas dimensões, a saber: Amílcar Cabral – referência de liderança destes jovens líderes; Amílcar Cabral – referência inspiradora na mobilização de recursos que permitam reivindicar as oportunidades para melhor qualidade de vida local.

Estas dimensões resumem-se ao processo de ações e interações orientado pelos jovens líderes do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia, envolvendo estratégias para o desenvolvimento de projetos sociais que favoreçam melhores condições de vida das populações locais, através do qual buscam conquistar autonomias e criar condições favoráveis de lutas pelos seus direitos (Jesus, 2016).

Para explorar estas dimensões, o presente estudo emprega a metodologia qualitativa centrada numa abordagem interpretativa a partir da visão explicativa da análise de conteúdo das fontes primárias e secundárias que nos ajudam a compreender as narrativas dos jovens líderes comunitários cabo-verdianos sobre o legado de Amílcar Cabral, enquanto fonte de inspiração para uma luta permanente que conduza qualquer cidadão a melhores condições e oportunidades sociais através do desenvolvimento pessoal, social e comunitário.

Para o efeito, recorreremos à entrevista semiestruturada com questões elaboradas de maneira a permitir aos nossos entrevistados a liberdade de poderem exprimir-se de forma aberta, categorizados por sexo, masculino e feminino, e pela idade, variando-se entre os 23 a 35 anos de idade. As entrevistas decorreram especificamente na cidade da Praia e concelho de Santa Cruz, entre dezembro de 2017 e janeiro de 2018, a saber: aos cinco (5) jovens líderes, sendo dois (2) do concelho de Santa Cruz e três (3) da cidade da Praia. Deste conjunto de entrevistados, três (3) são do sexo masculino e dois do sexo feminino.

Recorremos, do mesmo modo, à pesquisa bibliográfica e documental com o objetivo de compreender o legado de Amílcar Cabral no que diz respeito às suas preocupações, questionamentos ideológicos e culturais, tendo como princípio orientador o exemplo inspirador das realidades atuais dos jovens líderes comunitários. Uma das técnicas utilizadas para a recolha dos dados secundários e necessários foi a análise de documentos, livros e revistas científicas, com reflexões sobre o legado imaginário de Amílcar Cabral.

Este estudo prioriza, também, a utilização sistemática de procedimentos científicos, numa dinâmica que envolve a obtenção e a interpretação de todo o material empírico recolhido e analisado a partir de meios metodológicos diversos. Salientamos naturalmente, a disponibilidade de diversos materiais empíricos, apesar dos condicionalismos, constrangimentos e restrições que se prendem com o fator tempo e que interferiram, de alguma forma, na moldura, no enquadramento e na escolha da técnica utilizada no estudo que agora se apresenta.

Com base na análise e interpretação das narrativas subjacentes ao pensamento destes jovens líderes comunitários e, a par das referências teóricas acima desenvolvidas, o estudo procura compreender o legado de Amílcar Cabral nas duas dimensões supracitadas e, em resultado das conclusões a que chegarmos, faremos, algumas considerações ao próprio conteúdo da mensagem.

Enquadramento do associativismo cabo-verdiano e as suas lutas diárias

O Estado institucionalizado em Cabo Verde, logo após a independência, inibia o pluralismo e qualquer forma de participação política fora do controlo do Partido Único.

No geral, as continuidades coloniais persistiram, com relação de caráter instrumental e de clientelismo entre a sociedade civil e o Estado com base no discurso da união estribado no projeto do Estado-nação que se aspirava depois da independência (Teixeira, 2016; Costa, 2013; Barros & Lima, 2012).

Mesmo que se admite a existência de uma sociedade civil ainda na época da colonização, embora afigurava-se mais como grupos sociais dispersos ou “uma espécie de proto-sociedade civil crioula”, que através de *Tabanka*, do *Funaná* e do *Batuku* (grupos musicais tradicional cabo-verdiana) e através das escritas presentes nos poemas e nos jornais da praça denunciavam a opressão colonial, em termos da sua estrutura da organização era muito fraca e de fácil desmantelamento (Teixeira, 2016; Costa, 2013).

No tempo do partido único, entre 1975 a 1990, a conceção da sociedade civil esteve fundamentalmente vinculada à ideia da construção do discurso de desenvolvimento e da unidade, a qual deveria responder as pretensões do partido único (Partido Africano da Independência de Guiné e Cabo Verde – PAIGC/Partido Africano para Independência de Cabo Verde – PAICV), como “a força política dirigente da sociedade e do Estado” (Constituição da República de Cabo Verde de 1980: artigo 4.º), com poder para criar, autorizar e controlar as organizações sociais, que serviam como canais de mobilização da sociedade e de recrutamento político (Évora, 2001). As organizações sociais ou de massas, entre as quais destacam-se a Organização dos Pioneiros Abel Djassi de Cabo Verde (OPAD-CV), a Juventude Africana Amílcar Cabral de Cabo Verde (JAAC-CV) e a Organização de Mulheres de Cabo Verde (OMCV), eram determinadas pelo partido e teriam de seguir a sua orientação ideológica (Évora, 2001; Teixeira, 2016). Portanto, a sociedade civil esteve fragmentada, incapaz de organizar por si mesma, o que implicou numa forte relação de dependência com o Estado (Teixeira, 2016).

Até aqui, as orientações do associativismo em Cabo Verde estavam centradas exclusivamente para a luta da independência nacional. Ou seja, a sociedade civil, que se encontrava dominada pelo Estado e Partido Político, estava focada apenas na libertação da exploração colonial e da opressão do colonizador (Costa, 2013; Teixeira, 2016).

No geral, em Cabo Verde, as pujanças da sociedade civil¹ e do associativismo começaram a se fazer mais presentes a partir do período da independência como resposta “a necessária implementação de medidas de política que servissem de instrumentos de mobilização do povo à volta de reconstrução; da participação das massas devidamente organizadas e enquadradas” (Jesus, 2016: 18). Contudo, tinham nascidas associações com matrizes maioritariamente de cunho político-partidário, com interesses relativamente distantes das realidades locais e que não satisfizessem os ideais de uma revolução social após o período colonial, como tinha sido defendido por Amílcar Cabral (Andrade, 2013; Jesus, 2016). Portanto, aproximavam mais para a perspetiva de extensão de estruturas do Estado com o papel de controlar e mediar as possíveis contestações públicas contra o regime monopartidário do que, efetivamente, a ideologia de uma democracia revolucionária e da devolução do poder nas mãos do povo através das organizações de massas defendidas por Amílcar Cabral (Andrade, 2013; Costa, 2013; Barros & Lima, 2012).

Por conseguinte, na década de 1990 com a transição política e a realização da primeira eleição livre e democrática em Cabo Verde, o Movimento para Democracia (MpD) sairia vitorioso com a maioria qualificada de dois terços dos assentos parlamentares, o que permitiu mudar a própria Constituição e os principais símbolos nacionais, entre os quais a Bandeira e o Hino Nacional, provocando internamente desconforto quanto a “guerra de memórias”

¹ A sociedade civil entendida aqui como relações sociais ou forças sociais constituídas em organizações e instituições que não pertencem as estruturas estatais e procuram defender seus interesses (Cohen & Arato, 2001; Teixeira, 2009; Costa, 2013).

(Évora, 2001). Mais uma vez, destaca-se o protagonismo dos partidos políticos e a limitada mobilização de massas neste processo de transição política (Évora, 2001; Costa, 2013).

Contudo, no mesmo ano o país foi confrontado com a crise política e económica e o Estado viu-se obrigado a orientar o seu programa de governação “a partir dos programas de ajustes, delineados no Consenso de *Washington*, e das imposições do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial para soluções de problemas sociais, políticos e económicos” (Teixeira, 2016: 121). É fundamental destacar que, no contexto de ajuda ao desenvolvimento em que se vivia naquela época e a dependência estrutural do país às lógicas de financiamento estatal e das instituições internacionais, as entidades supramencionadas privilegiavam financiamentos para as organizações não-governamentais e encorajavam o Estado a criar as condições para maior liberdade de expressão, de associação com base no pluralismo, de modo a ter uma sociedade civil mais robusta (Costa, 2013; Teixeira, 2016). Assim sendo, o incentivo do Estado vinha logo a provocar o nascimento de muitas associações de cariz comunitárias, com cerca de duzentas (200) organizações não-governamentais e cerca de seiscentas (600) associações de desenvolvimento comunitário, sendo que a maior parte destas se encontravam fixadas na ilha de Santiago (Jesus, 2016). Portanto, este impulso foi juridicamente fixado pela Constituição da República de 1992², que também reconhecia o papel das organizações de sociedade civil no processo de desenvolvimento nacional.

De facto, as transformações políticas provocaram novas configurações nas relações entre a sociedade civil e o Estado, com registo oficial da rutura do controlo total do Sistema do Partido Único pela Lei Constitucional n.º 2/III/90, revogando o artigo 4.º que apontava o PAIGC/PAICV “como única força dirigente da sociedade e do Estado” e institucionaliza a Democracia com base no princípio do pluralismo. Apesar de não ter havido a emancipação social desejada e as relações entre a sociedade civil e o Estado persistiram na base da clientela política e da sua instrumentalização (Costa, 2013; Teixeira, 2016).

Aliás, mesmo numa conjuntura marcada pela democratização do sistema político, com avanços significativos em termos legais³, a participação popular caracteriza-se de baixa intensidade estorvada pela configuração de uma paisagem associativa e de organizações cívicas politizadas, assistencialistas e despojadas de fraco poder reivindicativo, servindo como instrumentos dos partidos políticos nas campanhas eleitorais (Évora, 2011; Costa, 2013; Barros & Lima, 2012).

O associativismo vem ganhando um papel cada vez mais visível na sociedade civil cabo-verdiana, com destaque para aquisição de melhores condições quanto à sua organização e liderança. Uma liderança expressivamente protagonizada por jovens, que comprometidos com os desafios locais inspiram-se em Amílcar Cabral, como referência de luta para desenvolver os projetos sociais que dão “voz(es) às injustiças sociais [...] ou como entidades que ajudam a preservar as tradições e abrem portas a novas experiências intelectuais” (Rifkin, 1996: 245). Contudo, por vezes sentem-se pressionados pelas estruturas políticas, dominadas pelos partidos políticos, e quando não compactuam com seus interesses meramente eleitoralistas correm riscos de verem seus projetos sociais frustrados (Costa, 2013). Aliás, as narrativas apontam para um “tipo de liderança que se implantou depois da independência, sem compromisso, incapaz de resolver os problemas e ainda que tende a instrumentalizar os jovens” (Barros & Lima, 2012: 105).

² A Constituição da Primeira República no seu artigo 7.º (I) reconhece que “o Estado apoia e protege as organizações de massas e as outras organizações sociais reconhecidas por lei que, organizadas em torno de interesses específicos, enquadram e fomentam a iniciativa popular e asseguram ampla participação das massas na reconstrução nacional”.

³ A segunda revisão Ordinária da Constituição de Cabo Verde de 2010 nos seus artigos 29.º e 52.º, respetivamente grifa uma certa autonomia das suas naturezas, realçando que “é livre, não carecendo de qualquer autorização administrativa, a constituição de associações; outrossim, as associações prosseguem os seus fins livremente e sem interferência das autoridades” (Constituição da República de Cabo Verde, 2010: 37 *apud* Jesus, 2016).

Neste contexto, de transformações e de desafios atuais de liderança, insta compreender as aspirações dos jovens líderes comunitários do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia a partir das referências de luta, em contextos mais perturbadores, tendo em consideração o legado de Amílcar Cabral, que em função dos recursos humanos e materiais buscam promover a transformação social nas suas localidades através de projetos sociais capazes de melhorar as condições de vida dos cidadãos.

Amílcar Cabral como exemplo inspirador das realidades atuais

A reprodução do legado de liderança de Amílcar Cabral tem sido um património intelectual que constitui um dos mais pertinentes desafios em África, mais concretamente nos países como a Guiné-Bissau e Cabo Verde (Cardoso, 2005). A problemática sobre a liderança no continente africano tem merecido discussões nas esferas políticas e académicas resultadas das mais variadas abordagens, em especial quando se propõe questionar sobre o legado de algumas referências, como Amílcar Cabral no seio da juventude africana. Amílcar Cabral é uma das figuras africanas inspiradoras para a juventude a nível mundial como “forças progressistas no que se refere à mudança significativa” e, em especial, para os jovens líderes comunitários cabo-verdianos (Mendy, 2011: 16).

Eu cresci ouvindo falar de Cabral em casa, mais do que estudar Cabral. O meu percurso de infância até ao liceu foi sendo alimentado por uma vontade inesgotável para saber de alguns valores acerca de Cabral, pois, vivi a época do Partido Único. Amílcar Cabral é a minha primeira referência a nível mundial em termos de liderança política e humanitária. Uma liderança que, vendo o passado, está muito presente na minha vida (jovem líder e membro da Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

A (re)interpretação do legado simbólico de Amílcar Cabral no quotidiano dos jovens líderes visados encontra-se ligada à prática de participação e compromissos cívicos assumidos através de atividades ou projetos sociais de desenvolvimento comunitário que, no processo de luta ainda nos anos 60, constituiu uma das preocupações mais presentes nos escritos e ações políticas de Amílcar Cabral (Cardoso, 2005). Contudo, este facto que também tem dado o significado maior da sua luta através de reivindicações para melhores condições de vida e do bem-estar das comunidades locais ainda não provocou “[...] uma autêntica ‘Revolução’ em todas as dimensões e esferas da vida dos povos africanos, nomeadamente a emergência de um homem novo que acabou por ser um autêntico fiasco” (Sousa, 2016: 73). No contexto da ausência de uma revolução social defendida por Amílcar Cabral e do resgate de estilo de liderança, alguns jovens líderes têm, “a necessidade de encontrarem saídas individuais para sustentar o seu futuro, que vivenciar ambientes de fragmentação, desorientação e distorção, levando à perda do sentido atribuído originalmente” por meio de projeto coletivo que beneficiaria toda comunidade, visando a transformação social (Barros & Lima, 2012: 99, grifo nosso). Alguns desses jovens líderes comunitários defendem que para a desejável “revolução” seja uma realidade é indispensável um maior protagonismo por parte da juventude cabo-verdiana, não obstante o facto de reconhecerem o impacto do resgate da imagem de Cabral para inspirar as suas lutas diárias.

Cabral é herói e uma inspiração para jovem. E se somos o que somos hoje foi graças a Cabral. Não conheço profundamente o Cabral, porque apenas ouvi falar dele e não tenho explorado muito para o conhecer melhor. Contudo, é preciso dizer claramente que Cabral começou a lutar ainda jovem e se, eventualmente, cada um jovem lutasse hoje metade do esforço do que foi a luta de Cabral, talvez estaríamos bem melhor e este país estaria certamente mais desenvolvimento (jovem líder comunitário de Safene, cidade da Praia, 2017).

Além do mais, defendem maior independência dos jovens para protagonizar as mudanças necessárias com determinação, ou seja, “*ser independentes, por forma, a provocar as mudanças necessárias. Pensar com as nossas próprias cabeças. Temos de pensar que somos capazes*” (*jovem líder comunitário de Safende, cidade da Praia, 2017*). Portanto, Cabral é resgatado enquanto elemento simbólico de referência, como exemplo inspirador das realidades atuais de jovens que buscam novas formas de organização e participação na sociedade cabo-verdiana, onde os critérios comunitários e o bem-comum predominam na interação com os outros. São jovens que através de associações comunitárias, ou simplesmente grupos relativamente organizados, como é o caso de grupos que pertencem a música *rap*, inspiram no Cabral para reivindicar justiça social e independência (Barros & Lima, 2012).

Neste contexto, entende-se que a desejável transformação social deve ser acompanhada por uma ideologia de uma democracia revolucionária e de uma liderança visionária e pragmática quanto aos valores morais e éticos que estiveram subjacentes nas lutas diárias de Cabral para a independência (Mendy, 2011; Cardoso, 2005). Porém, estes elementos não têm sido incorporados devidamente, com capacidade de respostas suficientes para garantir o bem-estar e a melhoria de qualidade de vida dos cidadãos que, entretanto, vem arrastando desde o período pós-independência, com “desvio de certos princípios, por vezes elementares, preconizados por Amílcar Cabral” (Cardoso, 2005: 555).

Pese embora, as circunstâncias poucas favoráveis para o desenvolvimento necessário a nível das comunidades e da própria juventude, as lideranças das associações civis e juvenis têm sido extremamente importantes para reavivar e perpetuar o legado de Cabral no seio da juventude e, no geral, da sociedade cabo-verdiana. Uma das jovens líderes testemunha que, independentemente do que tem sido feito por parte Estado/Governo cabo-verdiano, “*sempre tenho trabalhado, na minha liderança, com as pessoas em volta de como conseguir a independência, inspirando no Cabral*” (*jovem líder comunitário de Safende, cidade da Praia, 2017*). Inspira-se em Cabral, por entenderem ser um homem trabalhador e que despejou da sua ambição pessoal para a libertação do povo africano.

Cabral tinha tudo para ser grande profissional, tinha mulher, filhos e era um grande engenheiro, mas, ao invés disso, investiu tudo em prol de todos para a luta. Nós jovens de hoje não estamos dispostos a fazer isso, sacrificando os nossos tempos em prol do bem comum (*jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2017*).

Grosso modo, os jovens líderes comunitários têm percebido que há um ambiente pouco favorável para impulsionar um desenvolvimento social de que desejam, muito por causa, como acima visto, do “sequestro” da sociedade civil por parte dos partidos políticos e dos ideais de Amílcar Cabral que continuam a ser ignorados. Entretanto, face a essas circunstâncias reivindicam maior protagonismo e independência por parte de jovens, de modo a provocar a revolução social necessária, ainda que em micro espaços de luta para melhores condições de vida para as populações locais.

Por isso, entendeu-se fundamental compreender a (re)produção do legado de Amílcar Cabral no seio dos jovens líderes do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia, não somente por ser considerado uma referência incontornável da liderança história que conduziu à libertação nacional de Guiné-Bissau e Cabo Verde, mas também pelo seu compromisso intelectual e dever cívico com o futuro dos cidadãos, em especial, os jovens africanos que vem sendo reproduzido de geração a geração (Barros & Lima, 2012).

A (re)produção do legado de Amílcar Cabral em jovens líderes comunitários cabo-verdianos

Amílcar Cabral, que havia nascido 94 anos atrás em Guiné-Bissau, constitui uma referência para a África e para o mundo, particularmente no que tange à sua habilidade de liderança para enfrentar os desafios de luta por melhores condições de vida, nas mais variadas interpretações teóricas e práticas (Lopes, 2011a). Os valores ideológicos (por ele defendidos) acerca da luta de libertação intrínsecos ao compromisso cívico e disponibilidade total para servir o povo transformaram-se num modelo relativamente novo para se pensar o continente africano (Lopes, 2011a e 2011b). Uma África com seu modelo de liderança, de desenvolvimento e de cidadania autónoma sem, contudo, desconsiderar outros elementos complementares, como a liberdade de pensamento e de ação. Na atualidade, Amílcar Cabral constitui uma fonte de inspiração intelectual, sociocultural e política para o engajamento de jovens líderes comunitários cabo-verdianos nos processos de transformação e do desenvolvimento local.

Creio que Cabral acaba por ser isto, de nos fazer refletir sobre o que devemos dar para o nosso país, conduzido pela ética e lealdade aos outros, mas também firmado nos nossos princípios, particularmente, ser coerente entre o que diz e o que faz. Pois, Cabral é visionário (Jovem líder e membro fundados da Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

O legado de Amílcar Cabral reproduzido enquanto ideólogo que pautava pela coerência entre a fala (o dito) e a prática, impulsionou ideias coerentes que se traduziam em *praxis* sociais de ação arreigadas no compromisso, na sua disponibilidade e no prazer para trabalhar em prol do coletivo e na intelectualidade de um homem visionário. Estas considerações merecem o reconhecimento dos jovens líderes comunitários do concelho de Santa Cruz e da cidade Praia: “Cabral é Pai de Nação. Homem que idealizou a nossa liberdade e a concretizou. Uma das maiores referências cabo-verdiana e africana” (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2017). Outras vezes, é visto até mesmo como membro familiar “é um tio que não cheguei a conhecer. É referência dos valores africanistas, de luta e persistência africana e de afirmação enquanto ser humano e pensante” (jovem líder e membro da Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

Contata-se efetivamente, a notoriedade do seu reconhecimento no seio dos jovens líderes cabo-verdianos enquanto figura máxima que conduziu a luta para libertação dos dois países (Guiné-Bissau e Cabo Verde). O legado de Amílcar Cabral é reproduzido entre estes jovens líderes, com vista a ajudar a população local a lutar pela mobilização de recursos que transformam as suas vidas para melhor nas mais diversas áreas sociais.

Cabral é um líder, um ídolo e um herói. Tenho sob a minha liderança uma associação de futebol mais importante de Santa Cruz, o Scorpions, onde Amílcar Cabral figura como referência de liderança, isto porque também a própria história reza que Cabral foi representante (secretário) de um Club de futebol, salvo o erro, o Boavista (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2018).

Geralmente, o legado de Amílcar Cabral é figurado como “Pai” da Nação cabo-verdiana. Porém, deu para constatar que, às vezes, as perspetivas divergem-se, com posicionamento distante do universal, isto é, de ter Amílcar Cabral como referência de liderança e de luta pela mobilização dos recursos que impulsionam o desenvolvimento local.

Não vejo Amílcar Cabral como uma referência, embora reconheço o esforço que fez, lutando pela causa nacional. Mas, infelizmente a sua luta parou, por isso que não o vejo como referência. Quando existe controvérsia em volta de uma pessoa parece-me

que algo vai mal. Ouvi dizer muita coisa prós e contra Amílcar Cabral, facto que me afastou de tê-lo como referência no meu dia-a-dia. Ele não me inspira no desenvolvimento dos projetos de inclusão social e de educação, mas sim as outras referências, como Nelson Mandela, Barack Obama e Pedro Lopes (jovem líder comunitário de Ponta d'Água, cidade da Praia, 2018).

A diferente forma de como os líderes percebem o legado de Amílcar Cabral está intrinsecamente ligada, primeiro, a diferença das trajetórias dos líderes comunitários, que como se pode analisar uns pertencem associações com vocação para resgate da memória de Cabral através de um plano específico de atividades, cujos seus líderes têm também mais oportunidades de estar em contacto mais direto com o seu legado, como é o caso de Fundação de Amílcar Cabral. E, outros pertencem associações com naturezas e princípios mais abrangentes e com necessidades prementes para a resolução de desafios mais urgentes das populações locais, com seus planos de atividades que não se resumem exclusivamente a realização de atividades de resgate da memória de Cabral.

Segundo, por estar num país marcado pelo défice do conhecimento sobre o legado de uma das mais importantes figuras de luta pela sua independência, como parte das consequências de mudanças estruturais ocorridas no período pós-independência e no período de transição democrática. São mudanças que se vão desde a separação da ideia da Unidade dos dois países, Guiné-Bissau e Cabo Verde, das clivagens políticas no seio interno do Partido Africano para a Independência Guiné-Cabo Verde (PAIGC), dando origem a Partido Africano para Independência de Cabo Verde (PAICV) e se estendem às profundas mudanças do período de transição democrática, em 1991, com alteração do Hino Nacional e da Bandeira de Cabo Verde que continham fortes traços de representações africanas, provocando assim “guerras de memórias”, aspeto que vem tendo impacto também na forma como atualmente os heróis nacionais são recordados e/ou esquecidos (Évora, 2001; Teixeira, 2016).

As mudanças ocorridas no país desde a independência influenciaram a forma como Amílcar Cabral é recordado e/ou esquecido, permitindo perceber melhor a ignorância sobre o verdadeiro legado de Amílcar Cabral no seio da sociedade cabo-verdiana. Todavia, ainda que de forma isolada, os líderes das associações comunitárias vêm protagonizando um conjunto de atividades que revitalizam o legado de Cabral, particularmente no seio das suas comunidades.

Assim sendo, estes veem criticamente a insuficiência das atividades socioculturais que configuram o legado simbólico de Amílcar Cabral no seio da juventude cabo-verdiana, concentrando-se maioritariamente na comemoração das datas oficiais, sobretudo, as do seu nascimento e da sua morte. Pois, *“a vida e obra de Cabral não se resumem nestes dias, 12 de setembro e 20 de janeiro respetivamente. Há proliferação de comemoração em volta destas datas e, depois, os 364 dias são esquecidos”* (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2017). Mesmo que a comemoração da memória de Amílcar Cabral tende a restringir-se às datas oficiais,

É muito pouco comemorado o 12 de setembro em Cabo Verde. Comemora-se mais 20 de janeiro, isto é, a morte de Cabral, talvez porque é dia dos heróis nacionais e o Governo quase que, neste caso, se sente na obrigação de comemorar esta data com maior visibilidade. A memória de Cabral é recordada pelo povo apenas em 20 de janeiro (morte de Cabral). Em Cabo Verde, a comemoração de morte de Cabral é atribuída mais significado do que o seu próprio nascimento (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2018).

Entende-se que, em parte, as razões adstritas a esta tentativa de silenciamento da história cabo-verdiana sejam, sobretudo, de ordem política. Cabo Verde, enquanto Estado-nação, tem dado sinais de alguma indiferença no resgate da memória de Cabral, que aos poucos vai se tornando habitual devido a forte politização da sua memória no seio dos partidos políticos, banindo a própria sociedade civil deste processo (Barros & Lima, 2012).

Cabo Verde ainda não chegou à maturidade de uma sociedade civil e de um Estado para termos referências nacionais sem divisão partidária. Quase que engolimos para comemorar 12 de setembro, 20 de janeiro e até mesmo 5 de julho (jovem líder e membro da Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

Este facto deve-se grandemente pelo desnecessário protagonismo da história cabo-verdiana associado aos partidos políticos que, permanentemente lutam entre si para a manutenção do poder com alguma dificuldade para reconhecer ou valorizar os feitos anteriores. O fenómeno da excessiva bi/partidarização presente na sociedade cabo-verdiana tem obstruído não só a dinâmica efetiva da sociedade civil na construção de referência nacional como protagonizado as comemorações das principais datas do país, as referências e os símbolos nacionais (Évora, 2001; Barros & Lima, 2012).

A sociedade cabo-verdiana continua dividida em termos políticos, predominantemente entre o MPD e PAICV, o que influencia negativamente para não termos símbolos comuns de referência nacional, por causa de luta pelo protagonismo individual. A título de exemplo, nos Estados Unidos de América (EUA), Abraham Lincoln é uma referência dos dois grandes partidos políticos, isto é, tanto para os Democratas como para os Republicanos. Portanto, a abertura política cabo-verdiana é bastante recente associada pela luta ao protagonismo. Aqui para uns sobressaírem terão obrigatoriamente que minimizar o que o outro fez. Nesse protagonismo histórico temos uma tendência que é a de desvalorizar o papel de Cabral na História de Cabo Verde (jovem líder e membro da Fundação de Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

A ignorância sobre o verdadeiro legado de Amílcar Cabral na história das ilhas impõe-se de tal modo, que chegou a implicar-se na reprodução de narrativas violentas em torno da sua figura. A banalização da sua figura foi manifestada, de forma mais crítica, numa publicação no Facebook de um dos representantes da nação cabo-verdiana.

Amílcar Cabral não é – nunca o foi – uma figura do Estado, pelo que não se mostra aceitável que as suas fotos estejam afixadas em estabelecimentos do Estado [...] isto tem sido recorrente, como se existe uma estratégia subjacente de instalar nas pessoas a ideia de que Amílcar Cabral foi uma figura do Estado e da República [...] considerar Amílcar Cabral uma figura do Estado é um exagero, além de ser uma leitura falsificada da História⁴.

Trata-se da mais recente afirmação em torno da sua figura, que fez ecos além-fronteiras e provocou dura reação por parte dos cabo-verdianos e dos próprios membros familiares, na pessoa da sua filha, Iva Cabral, que aconselhou o deputado para “voltar às aulas”.

Acho que a ignorância é triste, mas o que é que hei de fazer? É que não há muito que dizer. É uma tentativa, que não é de hoje [de diminuir a figura de Amílcar Cabral], mas acho que não é com esse tipo de raciocínio que vão conseguir o quer que seja⁵.

Efetivamente, nota-se uma crítica pública muito forte por parte da filha de Cabral, assumindo que a tentativa da diminuição do legado de Amílcar Cabral parece não ser de hoje,

⁴ JTN, abril 2019, 6184 – Cabo Verde, política, nota n.º 6184, 30-04-2019.

⁵ JSM, maio 2019, 2798 – Cabo Verde, Sociedade, nota n.º 2798, 02-05-2019.

o que mostra que a politização vem arrastando ao longo dos tempos, na busca pelo protagonismo. Isto faz-nos questionar se não se trata de uma disputa do protagonismo entre as classes politico-dirigentes dos dois maiores partidos cabo-verdianos quanto à exaltação das datas memoráveis e dos heróis nacionais. Aliás, será apenas uma “guerra de memória” ou um projeto político para a reprodução da classe dirigente cabo-verdiana, o que também teria influenciado mais do que a própria morte de Cabral, o desmantelamento do projeto da Unidade de Cabral para os dois países, Guiné-Bissau e Cabo Verde e a sua ambição de constituir uma sociedade civil forte, com limitação de privilégios para a classe elite político face às classes sociais desfavorecidas. Grosso modo, sobressai a apropriação destas datas por parte dos partidos políticos e a negação da sociedade civil, como parte integrante deste processo.

Neste sentido, convive-se com uma ausência angustiada do pensamento de Amílcar Cabral, que perpassa o ensino cabo-verdiano, não obstante, a incontestável importância desta figura na História de Cabo Verde e do Mundo. Em outras conjunturas, como na esfera pública cabo-verdiana, tem-se discutido muito pouco a vida e obra de Amílcar Cabral. Em grande parte, as atividades, com exceções de comemorações das datas oficiais, provêm de iniciativas privadas, nomeadamente da Fundação Amílcar Cabral, da Cátedra Amílcar Cabral, de Associações ou organizações civis e juvenis e da Associação dos Combatentes da Liberdade da Pátria e, com estudos consideráveis sobre a sua vida pelas universidades estrangeiras. A título de exemplo, realça-se o caso da Cátedra de Amílcar Cabral da Universidade de Cabo Verde, que fechou a porta e encontra-se inativo nos três últimos anos.

Sinto muito falta de presença de conteúdos africanos nas escolas, não somente de Amílcar Cabral, mas também de outros grandes revolucionários africanos que partilhavam da mesma perspetiva. A título de exemplo, se decidirmos fazer um estudo sobre vida e obra de Amílcar Cabral no contexto cabo-verdiano, os nossos interlocutores saber-nos-ão dizer poucas coisas. Saberão certamente falar que Cabral foi um dos que lutou para a nossa liberdade, mas desconhecem sacrifício de Cabral durante o processo de luta (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2017).

Enfim, constata-se que o legado simbólico de Amílcar Cabral parece ser mais procurado por iniciativas próprias dos jovens líderes do que, propriamente, pelo incentivo das entidades públicas com uma certa responsabilidade política nesta matéria. Portanto, “é perceptível uma juventude que busca conhecer Cabral, mas, ao mesmo tempo, confrontado com ausência de políticas públicas do Estado que preservam e dão a conhecer Cabral” (jovem líder e membro da Fundação de Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

Em Cabo Verde, geralmente as atividades e iniciativas sociais se direcionam mais para resgatar a memória de Amílcar Cabral em (re)edições de obras literárias, simpósios, visita ao espaço museológico, atividades de comemoração do que a materialização prática do próprio pensamento de Amílcar Cabral no quotidiano da vida social convertido em programas de desenvolvimento local que oferecem melhores condições de oportunidades e vida da população e, em especial, a juventude, que representa a maioria da população (65 %) e que, igualmente, é a classe mais afetada pelo desemprego em Cabo Verde, na ordem de 27,8 %, respetivamente (Instituto Nacional de Estatística, 2018).

Revisitando seus escritos, Amílcar Cabral apelava, frequentemente, atenção dos jovens para se empenharem na construção da nossa terra, por serem força ativa de uma nação para o desenvolvimento sociocomunitário (Andrade, 2013). Contudo, os jovens líderes desconhecem uma estratégia clara a longo prazo para estudar o pensamento de Amílcar Cabral. Aliás,

o mais triste é que Amílcar Cabral é tão estudado lá fora e Cabo Verde desperdiça o legado e a figura de Amílcar Cabral. Recordo-me de viajar para África do Sul, onde fui visitar o museu Freedom Park e, no final, do museu tinha uma citação de Cabral o que me surpreendeu. Isto é, na África do Sul esta citação poderia perfeitamente ser de Nelson Mandela, mas não, foi de Amílcar Cabral. Enquanto que em Cabo Verde estamos, mais uma vez, tentar lhe assassinar de alguma forma? (jovem líder e membro da Fundação de Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

Embora, uma certa ausência de iniciativas públicas que configuram o legado de Amílcar Cabral no seio dos jovens líderes cabo-verdianos, em especial relativas à educação e formação, os jovens esforçam-se na procura de elementos importantes para desenvolver projetos comunitários que preservam o seu legado, como é o caso do

Movimento Pan-africanista, como um grupo de jovens amigos que todos os sábados encontramos para discutir vida e obra de grandes revolucionários africanos. Foi a partir desta iniciativa que desenvolvemos um projeto designado 'Afro-cinema', onde passamos filmes de produção africana 'Afro-centrada' e, no fim, refletimos como os grandes revolucionários africanos contribuíram para o desenvolvimento do continente (jovem líder comunitário do concelho Santa Cruz, Santiago, 2017).

Os jovens líderes da ilha de Santiago têm na figura de Amílcar Cabral uma referência de esperança, onde através de projetos sociais de incentivos à conscientização dos valores ideológicos resgatam e redefinem o seu legado simbólico no seio das suas comunidades.

É importante conhecer a vida e a obra de Cabral, isto porque se reparamos o que ele visionava de menos positivo para os dias de hoje é o que mais tem afetado Cabo Verde, entre os quais se destacam a desigualdade social e o individualismo. Recentemente, no Scorpions comemorámos a data de 20 de janeiro com reflexões sobre o percurso de Amílcar Cabral, enquanto secretário do futebol club de Boavista. Ali assumimos o compromisso de lutar pela união na base da sua ideologia e dos seus princípios da liderança, da igualdade, do respeito e, acima de tudo, do cooperativismo (jovem líder comunitário do concelho de Santa Cruz, Santiago, 2018).

São essas as ideologias de um líder pragmático que possivelmente inspiram as ações destes jovens e que traduzem num compromisso cívico ou de cidadania para com as suas comunidades. Estes jovens líderes lançam-se neste quadro de compromissos para com as suas realidades graças ao processo de reconversão dos seus espíritos e das mentalidades na luta pelas melhores condições de vida, que, igualmente, foram as preocupações defendidas por Amílcar Cabral (Lopes, 2011a).

Há necessidade de estudar melhor Cabral para desenvolver cursos de formação e incluir elementos importantes para a liderança. Pois, a Fundação Amílcar Cabral trabalha mais no sentido de resgatar e consolidar a memória. Precisamos conhecer a nossa realidade para podermos agir (jovem líder e membro Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

As preocupações, os questionamentos ideológicos e culturais, e o exemplo inspirador das realidades atuais de vida de Amílcar Cabral devem ser compreendidas no quadro da sua luta exclusiva para a libertação dos povos de Guiné-Bissau e Cabo Verde (Mendy, 2011). Uma luta que, na sua perspetiva, só serve quando se traduz em melhores condições de vida dos cidadãos e coisas práticas, como a paz e futuro dos seus filhos porque “liberdade, fraternidade e igualdades são palavras vazias para as pessoas se não significam uma melhoria real em suas vidas” (Lopes, 2011a: 8).

Alguns jovens líderes reproduzem o legado de Cabral com base no compromisso cívico, na disponibilidade de sacrificarem seus tempos pelo interesse coletivo, no desenvolvimento de ações, em diversas áreas, como a educação, o desporto, a reintegração social com o objetivo exclusivo de promoverem projetos de mudanças nas suas localidades em prol do desenvolvimento comunitário. Daí a importância de se ter compromisso como elemento indispensável da liderança comunitária, com o objetivo de

questionar o que posso fazer, tendo em conta a posição que cada um se encontra. Como por exemplo, no meu caso, perante todo este privilégio e distinção, o que posso fazer para ajudar e contribuir na melhoria das condições de vida das pessoas e não necessariamente orientar para manifestação nas datas oficiais como forma de luta pelo reconhecimento ou melhores condições de vida (jovem líder e membro da Fundação de Amílcar Cabral, cidade da Praia, 2017).

Mesmo que a capacidade do Estado não seja a mais ideal para integrar a dinâmica dos jovens líderes locais, acompanhadas pelas indiferenças das autoridades políticas que vêm afetando o progresso da juventude cabo-verdiana, as iniciativas para reivindicação de melhores condições de vida, no sentido de ampliar suas liberdades, merecem ser repensadas com o propósito de orientar os direitos e cidadania do povo, o papel dos cidadãos e o compromisso cívico (Nzongola-Ntalaja, 2011; Lopes, 2011b).

A reivindicação de melhores condições de vida nas comunidades locais insta a reorganização dos espaços de luta, como a descolonização do saber no ensino cabo-verdiano e outras formas eficazes e capazes de suscitar a mudança de comportamentos, porque a problemática dos jovens afigura de forma tímida nas agendas políticas do governo, sem uma política realista e clara para a juventude, a não ser a criação de mais instituições públicas para “*jobs for boys*” (Lima & Barros, 2012).

Acho que nós ainda precisamos descolonizar a nossa mente. Para isso tem que começar no ensino. Isto é, antes de tudo isso, temos que libertar a nossa própria cabeça, no sentido, de questionar quem sou eu e que destino devo tomar? (jovem líder comunitário de Santa Cruz, Santiago, 2017).

O pensamento de Amílcar Cabral para a juventude de Guiné-Bissau e Cabo Verde era de uma aposta clara na formação e educação. Contudo, após a independência, esta ideologia tendeu a ser relegado, com ausências de políticos voltados para os jovens que, paradoxalmente, à semelhança do colonialismo, foram implementados mecanismos de controlo ideológico e institucional a favor do partido/Estado (Barros & Lima, 2012). Portanto, a desconstrução da história e do conhecimento deve ser uma luta constante para desenvolver “homens novos” que sejam capazes de materializar as ideologias de Amílcar Cabral no seio das suas comunidades locais.

Considerações finais

Neste estudo, as preocupações, os questionamentos ideológicos e culturais, e o exemplo inspirador de Amílcar Cabral foram compreendidos no quadro das lutas quotidianas dos jovens líderes comunitários do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia, que têm na sua pessoa uma referência de esperança, onde através de projetos socioculturais de incentivos à conscientização dos valores ideológicos resgatam e redefinem o seu legado simbólico no seio das suas comunidades.

Desta forma, constatou-se que, pese embora, a capacidade do Estado não seja a mais ideal para integrar a dinâmica dos jovens líderes locais e a frequente indiferença dos atores com

principais responsabilidades na promoção do legado de Amílcar Cabral, os jovens líderes do concelho de Santa Cruz e da cidade da Praia continuam a inspirar-se em Amílcar Cabral para desenvolver projetos locais como forma de reivindicar as melhores condições de oportunidades aos cidadãos.

Nesta perspetiva, os jovens líderes reproduzem o legado de Cabral com base no compromisso cívico, na disponibilidade de sacrificarem seus tempos pelo interesse coletivo através do desenvolvimento de ações e atividades, em diversas áreas, como a educação, desporto, reintegração social com o objetivo exclusivo de promoverem projetos de mudanças com repercussões sociais nas suas localidades, e em prol do desenvolvimento comunitário.

Referências bibliográficas

- Andrade, Mário (Cord.) (2013), *Unidade e Luta: a prática revolucionária*, Vol. II. Praia: Ed. Fundação Amílcar Cabral, pp. 159-192.
- Assembleia Nacional (2010), *Constituição da República de Cabo Verde*, Praia: Assembleia Nacional – Divisão de Documentação e Informação Parlamentar.
- Barros, Miguel e Lima, Redy Wilson (2012), *Rap Krioul(u): o Pan-Africanismo de Cabral na Música de Intervenção Juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo Verde*. In: *Revistas de Estudos Ultramarinos e Poscoloniais*, Vol. 2, N.º 2, pp. 89-117.
- Cardoso, Carlos (2005), Revisitando a problemática da liderança política no pensamento de Amílcar Cabral. In: Fundação Amílcar Cabral, CODERSIA e a Fundação Mário Soares (orgs.), *Cabral no cruzamento de épocas: comunicações e discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral*, Praia: Alfa comunicações.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew (2001), *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica [Em linha]. [Consult. 07.Agosto.2020]. Disponível em: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/SOCIEDAD%20CIVIL%20Y%20TEORIA%20POLITICA.pdf>.
- Constituição da República de Cabo Verde (1980), [Em linha]. [Consult. 05.Agosto.2020]. Disponível em: <http://www.parlamento.cv/ConstituicoesCV.aspx>.
- Costa, Suzano (2013), Sociedade Civil, Estado e Qualidade da Democracia em Cabo Verde: entre a Letargia Cívica e a Omnipresença do Leviathã. In: Cristina Montalvão Sarmento & Suzano Costa (orgs.), *Entre África e a Europa: Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde*, Coimbra: Almedina.
- Évora, Roselma (2001), *A abertura política e o processo de transição democrática em Cabo Verde* [Em linha]. [Consult. 29.Agosto.2020]. Disponível em: <http://www.portaldonhecimento.gov.cv/bitstream/10961/292/1/2001%20Roselma%20Evora.pdf>.
- Fonseca, Luís; Pires, Olívio e Martins, Rolando (orgs.), (2014), *Pensar para melhor agir: as intervenções de Amílcar Cabral no seminário de quadros do PAIGC de 19 a 24 de novembro de 1969*, Praia: Ed. Fundação Amílcar Cabral.
- Instituto Nacional de Estatística (INE) (2018), *Inquérito Multiobjectivo Contínuo: Estatística do Mercado de Trabalho*, Praia: INE [Em linha]. [Consult.05Agosto.2020]. Disponível em: http://ine.cv/wp-content/uploads/2019/04/imc_2018_estatisticas_mercado_trabalho_notas_imprensa_01_04_19-00000003.pdf.
- Jesus, António de (2016), *Desenvolvimento Local: as dinâmicas dos atores sociais no contexto cabo-verdiano*, 1.ª Ed. Praia: Ed. Pedro Cardoso Livraria.
- Jornal Online Terra Nova (2019a), “Amílcar Cabral não é – nunca o foi – uma figura do Estado”, diz o deputado Emanuel Barbosa [Em linha]. [Consult. 15.maio.2019]. Disponível em: <https://terranova.cv/index.php/actualidade/10-desporto/6184-amilcar-cabral-nao-e-nunca-o-foi-uma-figura-do-estado-diz-o-deputado-emanuel-barbosa>.
- (2019b), *Iva Cabral aconselha Emanuel Barbosa a voltar às aulas* [Em linha]. [Consult. 15.maio.2019]. Disponível em: <https://www.santiagomagazine.cv/index.php/sociedade/2798-iva-cabral-aconselha-emanuel-barbosa-a-voltar-as-aulas>.

- Lopes, Carlos (2011a), Amílcar Cabral: uma inspiração para os dias de hoje. In: Lopes, Carlos (org.), *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*, Tradução de Roberto Leal e a Fundação Amílcar Cabral, São Paulo: Ed. Unesp.
- (2011b), O legado de Amílcar Cabral diante dos desafios da ética contemporânea. In: Lopes, Carlos (org.), *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*, Tradução de Roberto Leal e a Fundação Amílcar Cabral, São Paulo: Ed. Unesp.
- Mendy, Peter Karibe (2011), Amílcar Cabral e a libertação da Guiné-Bissau: contexto, desafios e lições para uma liderança africana efetiva. In: Lopes, Carlos (org.), *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*, Tradução de Roberto Leal e a Fundação Amílcar Cabral, São Paulo: Ed. Unesp.
- Nzongola-Ntalaja, Georges (2011), Desafios para a formação do Estado na África. In: Lopes, Carlos (org.), *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*, Tradução de Roberto Leal e a Fundação Amílcar Cabral, São Paulo: Ed. Unesp.
- Rifkin, Jeremy (1996), *The End of Work: The Decline of the Global Labor and the Dawn of the Post – Market Era*, New York: Tarcher/Putnam.
- Sousa, Julião Soares (2016), Desafios da Construção do Estado em África: uma releitura do pensamento de Amílcar Cabral na perspetiva da contemporaneidade. In: Fonseca, Luís; Pires, Olívio e Martins, Rolando (orgs.), *Por Cabral, sempre: Comunicações e discursos apresentados no Fórum Internacional Amílcar Cabral, 18 a 20 de janeiro de 2013*, Praia: Ed. Fundação Amílcar Cabral.
- (2013), *Amílcar Cabral (1924-1973): vida e morte de um revolucionário africano*, Cidade da Praia: Spleen Edições.
- Teixeira, Ricardino Jacinto Dumas (2016), *Estado e Sociedade Civil em Cabo Verde e Guiné-Bissau: Djuntamon para novas relações*, *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 31, pp. 115-141.
- (2009), *o conceito de Sociedade Civil: um debate a partir do contexto da Guiné-Bissau* *Estudos de Sociologia, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, Vol. 15, n.º 2, pp. 161-180.

Mujer guineoecuatorialiana y política sexual en la novela colonial del franquismo

Diana Arbaiza*


pp. 145-163

- El pasaporte de esta negra no me convence. Está falsificado.
- Lo más destacado de esta negra no es tanto su documentación, sino su culo, insinuó otro agente de estatura destacada, frente a sus colegas. ¡Parece una manzana bien madurita!

(Melibea Obono, 2015: 56).

El presente ensayo examina la representación de la mujer guineoecuatorialiana en la novela colonial durante el franquismo, pero comienzo con esta cita de *La negra* de Trifonia Melibea Obono para subrayar cómo autoras contemporáneas aún denuncian la erotización de la mujer africana y las dificultades que encuentran para controlar su propia imagen. En este breve relato una joven africana teme que la policía cuestione la legalidad de su pasaporte ante la frontera en Barajas, aunque el cuento concluye con esta escena en la que su cuerpo desvía la atención sobre sus documentos. La protagonista se libra de ser estereotipada como una “sin papeles” pero no de ser sexualizada, un miedo del que la narradora habla al comienzo de la obra (2015: 54). El contexto de publicación de *La negra* es también significativo ya que aparece en la antología *Voces femeninas de Guinea Ecuatorial* con la que la coordinadora, Remei Sipi, ha intentado compensar la escasez de escritoras en las colecciones de literatura guineoecuatorialiana. Sipi atribuye esta ausencia a la tardía escolarización femenina durante el periodo colonial y el consecuente retraso en la aparición de una generación de autoras (2015: 6), pero también a la condescendencia con la que aún se trata a estas novelistas (2015: 8). La aspiración a ser dueñas de su propia representación vertebró la introducción de una antología, que como dice la misma Sipi, tiene “*el objetivo de empezar a confeccionar una genealogía de las mujeres guineanas desde nosotras mismas*” (2015: 9).

Desde la denuncia y la búsqueda de empoderamiento, este cuento y antología apuntan a un tema clave que se aborda en este artículo: la histórica construcción de la mujer africana como un sujeto sobre el que se proyectan una serie de discursos identitarios y fantasías metropolitanas. En este sentido, me inspiró en la crítica de Achille Mbembe sobre la manera en la que el discurso europeo ha inscrito al continente en un sistema de diferenciación y clasificación completamente desligado de la realidad social de la región:

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a12>

* Universiteit Antwerpen.

European discourse, both scholarly and popular, had a way of thinking, of classifying and imagining distant worlds, that was often based on modes of fantasizing. [...] if there is one space in which the imaginary relationship and the fictional economy undergirding it existed in the most brutal, distinct, and obvious form, it is in the sign that we call Blackness and, as if by ricochet, in the seeming outer zone that we call Africa, [...] Still today, as soon as the subject of Blacks and Africa is raised, words do not necessarily represent things; the true and the false became inextricable; the signification of the sign is not always adequate to what is being signified. [...] (2017: 12-13)

Si para Mbembe África constituye el concepto imaginado por excelencia, la mujer africana es probablemente el sujeto en el que signo y significado se desdobl原因 más radicalmente. No solamente sus voces han sido las más encubiertas, sino que la construcción europea de estas mujeres es quizás la que guarda menos relación con sus circunstancias cotidianas. En este ensayo parto de la base de que el retrato de las mujeres guineoecuatorianas en las tres novelas seleccionadas epitomiza la violenta y ahistórica representación de este colectivo. Sin embargo, la construcción de estos personajes y sus interacciones con los colonizadores resultan esclarecedoras sobre la conciencia colonial española durante el franquismo. La caracterización de las africanas no solamente está supeditada a defender las tesis ideológicas de sus autores, sino que también en ellas se proyectan las inquietudes de los escritores sobre el régimen colonial y las contradicciones del mismo.

Algunos de los tropos que analizo en este estudio, como la erotización de la mujer o la presentación de la mujer africana como individuo hipersexual, recorren toda la narrativa colonial, como un triste y paradójico resultado de la violencia sexual de las colonias. Para este estudio he decidido centrarme en tres novelas publicadas durante el franquismo por considerarlo un periodo en el que la política sexual se hace particularmente compleja en las narrativas: las obras no solamente están imbuidas de la ultraconservadora concepción de género del régimen, sino que en ellas afloran también algunas de las paradojas inherentes al discurso colonial de la dictadura. Dentro de la literatura colonial publicada durante el franquismo, he delimitado el corpus de mi estudio a tres novelas¹ de los años cincuenta: *Fang-eyeyá*. (*Cosas de la Guinea*) (1950) de Germán Bautista Velarde, *Efún* (1955) de Liberata Masoliver y *Tierra negra* (1957) de Domingo Manfredi Cano. Estos tres autores compartían una afinidad ideológica con los valores del régimen, pero sus descripciones de la vida colonial y de la mujer guineoecuatorialiana en particular distan de ofrecer un retrato homogéneo. Esta divergencia me permite explorar cómo la vida íntima y política sexual en la colonia genera múltiples visiones y ansiedades entre los autores metropolitanos. Las mujeres guineoecuatorialianas son figuras secundarias en la trama narrativa, no obstante, el énfasis en su alteridad y su interacción con los colonizadores son reveladoras sobre cómo algunas obras articulan una defensa de España como nación colonizadora y cómo otras manifiestan la complejidad de este proyecto.

La mujer guineoecuatorialiana durante el dominio colonial

Antes de pasar a la representación literaria de las guineoecuatorialianas, es conveniente ofrecer una breve panorámica sobre la situación de las mujeres autóctonas a partir de la colonización efectiva en el XIX (De Castro y Ndong, 1998: 43). Para comenzar, cabe mencionar que si la mujer guineoecuatorialiana ocupa un lugar subalterno en las narrativas

¹ No tengo en cuenta novelas misioneras como *El último negrero* (1954), de Tomás Luis Pujadas o *Operarios de última hora* (1955), de Augusto Olangua ni géneros híbridos con rasgos específicos como las narrativas de viaje o la novela etnográfica.

coloniales, subalternas también lo fueron en la organización colonial española en Guinea Ecuatorial. En un reciente trabajo sobre las políticas de género en las posesiones africanas de Portugal y España, Andreas Stucki ha señalado que desde comienzos del siglo XX existían discursos sobre la importancia del control de la mujer para el mantenimiento del imperio, pero que no sería hasta los años cincuenta, y sobre todo sesenta del XX, cuando se produjo un verdadero “giro femenino” –que no “feminista”– en la política colonial portuguesa y española (2019: 22). Efectivamente, aunque ya en 1884, el padre Xifré pidiera a Cánovas del Castillo que apoyara el envío de misioneras a los territorios de Guinea para controlar a la mujer autóctona (Pujadas, 1968: 109), el gobierno tardó varias décadas en comprender que la población femenina era clave para desarrollar una verdadera política de asimilación.² Es cierto que durante la primera mitad del XX, la administración tomó algunas medidas que afectaron a la mujer guineoecuatorial cuando se intentó aumentar la natalidad y así paliar la baja demografía que amenazaba la consolidación económica de la colonia. No obstante, no es sino hasta la década de los cincuenta, cuando comienza a implementarse una serie más amplia de disposiciones que intentaron “colonizar las mentes” como manera de estabilizar las colonias o para retener relaciones ventajosas para la metrópolis en caso de la eventual independencia. Llama la atención, por ejemplo, que durante el periodo franquista, la Sección Femenina, tan implantada en España, no comenzara a organizarse en Guinea Ecuatorial hasta 1964, tardando diez años en materializar los planes que Pilar Primo de Rivera ya anunciaba en 1954 para responder a “la inquietud” que decía sentir por “*lo que la Sección Femenina podía hacer por las mujeres nativas*” (Stehrenberger, 2009: 240).

La posición de las africanas en la periferia del intervencionismo español constituyó un limbo particularmente perverso ya que esto no las libró de experimentar las peores consecuencias de la imposición colonial: no tuvieron el mismo acceso a los beneficios que una administración androcéntrica otorgaba a los hombres que optaban por la asimilación y además sufrieron una legislación que las discriminaba en materia de educación y trabajo.³ Asimismo, aunque el Estado español tardara en aplicar medidas específicas para controlar a las mujeres colonizadas, la ideología de género y raza del régimen franquista tuvo una importancia fundamental a la hora de conformar las interacciones sociales entre los colonizadores y las colonizadas y también el imaginario de los primeros sobre esta doble otredad. Como se examinará en el análisis, tanto autoras como autores españoles acusaban a los hombres africanos de un sexismo primitivo que oprimía a las guineoecuatorias, sin reconocer que la colonización fomentó un modelo patriarcal cristiano que relegaba a la mujer a una posición de subordinación social. Según la antropóloga Yolanda Aixelà-Cabre, el discurso colonial y misional desalentó la igualdad sexual pero además desestabilizó negativamente los modelos existentes: “*influyeron negativamente en algunas de las etnicidades más igualitarias, como la bubi, al desestructurar un contexto en el que había prevalecido el prestigio femenino, mientras que en otras, como la fang, la colonización y la evangelización no hicieron más que reforzar una construcción de género androcéntrica*” (2009: 63). La política del régimen franquista en Guinea no solamente se movió entre

² Las misioneras concepcionistas llegaron a la isla de Bioko en 1885 pero su difusión fue lenta. Su labor educativa estaba casi exclusivamente orientada a implantar el monoteísmo católico, ya fuera reteniendo a las guineoecuatorias en colegios femeninos hasta que contrajeran matrimonios canónicos o fomentando la aparición de un cuerpo religioso indígena. Como admite el padre Tomás Pujadas, los objetivos eran muy limitados: “*La cuestión era aguantarlas hasta casarlas canónicamente, fin principal de aquella fundación*” (190).

³ Según Donato Ndongo, ya en 1906, el reglamento del Trabajo Indígena fijaba que los salarios para mujeres fueran inferiores en dos tercios a los de los hombres (131). Ndongo también describe la larguísima segregación en la educación de los niños indígenas: Ni siquiera durante la II República se alteraron sustancialmente los planes educativos y con el franquismo se consolidó la separación entre niños y niñas. Estas últimas únicamente recibían cursos en corte y confección, costura y economía doméstica.

una serie de flagrantes contradicciones, sino que contribuyó decisivamente a consolidar la cosificación de la mujer guineoecuatorial. Como ha explicado Gustau Nerín, durante el franquismo se ensalzó el pasado mestizaje en América como prueba del carácter humanitario y seña de identidad del colonialismo español pero simultáneamente la colonización de Guinea se caracterizó por sus políticas segregacionistas, llegándose incluso a la prohibición explícita de las relaciones sexuales interraciales en el Artículo Quinto (1998: 12). Al mismo tiempo, el concubinato y la violencia sexual en Guinea fueron, como en otros contextos coloniales, prácticas regulares como ejercicio de dominación, que luego se normalizaron en la vida cotidiana como parte intrínseca de la asimétrica interacción colonial.

La política franquista que fomentaba la segregación racial impuso por otro lado, las restricciones a la entrada de mujeres europeas, que según la Ley colonial de 1943 no podían entrar ni permanecer en la colonia a no ser que vinieran acompañadas “*de un varón de su familia, excepto en el caso de que se tratasen de funcionarias del Estado, del Patronato de Indígenas o de empresas subvencionadas por el Estado*” (Miranda Junco, 1945: 1291). Según Nerín, por muchos años el número de mujeres entre los españoles en la colonia se reducía al 10 % (1998: 108), consolidándose en la imaginación española que Guinea era una “colonia de hombres” y que era por tanto hasta cierto punto justificable que en la práctica se diesen encuentros sexuales entre colonizadores y colonizadas e incluso relaciones de concubinato. Así, aunque el discurso oficial promoviera la segregación, en la vaga imaginación metropolitana sobre Guinea circulaba el imaginario contrario, apareciendo la colonia como un tipo de heterotopia heterosexual y androcéntrica en la que el colonial español podía transgredir los principios morales y raciales del régimen. Este imaginario confluía además con la extendida “tradición pornotropical” término usado por Ann McClintock para describir el discurso que atribuía a los habitantes de las zonas tropicales un ávido apetito sexual relacionado con su supuesta inferioridad intelectual (1995: 22). Como ha señalado María Dolores Fernández-Figares, pocas imágenes de Guinea adquirieron una gran resonancia colectiva en España (2003: 233), pero según el narrador de *La selva humillada* (1951), el ensayo de viaje de Bartolomé Soler, las “miningas” constituían uno de los escasos imaginarios con los que los españoles contaban ya antes de llegar a la colonia:

Mininga. La primera palabra de estas tierras que aprendí ya antes de pisarla. La palabra que más veces me martilleó el oído durante los largos y calientes días sobre un mar que se llevó a América a las primeras miningas como carne de cópula y de báscula (1951: 97).

Esta cruda descripción que evoca el comercio de africanos esclavizados y la histórica violencia sexual introduce una larga denuncia sobre la opresión de la mujer en la sociedad africana, pero la interpretación que hace Soler de las prácticas sociales autóctonas resulta tan androcéntrica como racista y su retrato de la mujer guineoecuatorial, especialmente reduccionista. El texto de Soler es paradigmático de este doble discurso en un buen número de obras coloniales y su resbaladizo uso de la palabra “mininga” ejemplifica la hipersexualización de la mujer guineoecuatorial durante el período franquista. En lengua fang, la voz “mininga” significa simplemente “mujer” pero en una reveladora resemantización, los colonos españoles comenzaron a emplear la palabra para referirse a las jóvenes que mantenían relaciones sexuales con los españoles e incluso la adoptaron como sinónimo de “prostituta”.

Aunque las relaciones interraciales eran una práctica usual en la vida cotidiana de la colonia, constituían un tabú social y así, este fenómeno emerge muy manipulado en la

producción cultural sobre Guinea Ecuatorial. La “caída” del hombre en “los brazos del ébano”, el desafortunado símil que se utiliza en *Misión blanca* (1946), aparece en varias obras del periodo, aunque estas ficcionalizan la agencia de la mujer guineoecuatorial para eludir la explotación sexual de la colonización. Sin embargo, como se ve en las siguientes secciones, de estos retratos se pueden inferir interacciones más complejas y realidades más descarnadas de lo que las narrativas pretendían representar.

Erotización e intimidad en Fang-Eyeyá (Cosas de la Guinea)

En su momento de publicación, en 1950, *Fang-Eyeyá (Cosas de la Guinea)* recibió una considerable atención por la prensa española aunque su autor, Germán Bautista Velarde, hoy es prácticamente un desconocido del que tenemos pocos datos aparte de los recogidos por Antonio Carrasco González (2000: 240). Tras trabajar como periodista en Buenos Aires, Bautista Velarde publicó varias obras sobre su experiencia argentina y después regresó a España donde escribió críticas teatrales para diversos periódicos. Posteriormente viajaría a Guinea Ecuatorial donde residió durante un tiempo: sobre esta colonia trataría no solamente esta novela sino que también firmó múltiples crónicas guineanas en el *ABC*, *El Español*, *El Diario de Madrid* y *África*. Pese a la falta de datos, los valores ideológicos del autor son inequívocos.

La novela sigue las vicisitudes de Marcos Santaclara, un joven madrileño que como en otras obras coloniales, se refugia en la región continental de Guinea tras un escándalo – en su caso, inmerecido– en España. En la colonia comienza a trabajar como encargado del cafetal de Joaquín y Guillermina, un matrimonio español. Marcos sufre por la separación de su prometida, Julia Viscasillas, aunque eso no le impide sentirse atraído por Guillermina y entablar una relación de concubinato con una joven guineoecuatorial, Oyana Eyí. *Fang-Eyeyá* no incurre en el alegato de defensa colonial de obras como *Tierra negra*, y sin embargo, son indudables las intenciones divulgativas del autor, que parece querer familiarizar al lector con la riqueza económica de la colonia y anunciar el potencial de los numerosos bosques todavía vírgenes. La novela encaja así en un tipo de “fantasía extractiva”, obras en las que la descripción de la naturaleza no funciona como proyección del paisaje interior ni como marco exótico, sino que principalmente se supedita a presentar las posibilidades económicas de la tierra: en *Fang-Eyeyá* se discute extensamente sobre las materias primas, las condiciones de producción en la colonia y los posibles negocios para dar mayor rentabilidad a la colonia. La novela nunca cuestiona el interés financiero de España por mantener sus posesiones, pero renuncia a cualquier pretensión de justificar la intervención española en base a una supuesta acción civilizadora que “eleve” a los africanos. La obra se aleja aún más de la “geografía de la Hispanidad” que como Rosa Medina-Doménech ha señalado acertadamente, se aplicó a los discursos sobre Guinea Ecuatorial para legitimar la acción española y consolidar la identidad nacional como madre de pueblos pan-hispánicos (2005: 99-104). Así, en *Fang-Eyeyá* la supuesta obra civilizadora de España no consiste en la “creación de pueblos” como argumentaría famosamente Franco, sino en la explotación económica de los recursos de la colonia. De manera significativa, el mismo día en que abandona Guinea, Marcos pasea por una sección de la plantación en la que aparecen, casi personificados, los cafetos recién plantados. A esa hora del día no hay braceros en esa sección, pero en un deleite fetichista, Marcos se complace con la vista del producto sin sus trabajadores, con las “matemáticas hileras” de los cafetos que contrastan con el fondo denso y sin explotar de la selva: “[Marcos] se sintió satisfecho de su obra, de aquel indeleble rastro que dejaba tras sí atestiguando su presencia como cien mástiles verdes junto al bosque derrotado” (Bautista Velarde, 1950: 259). Por otro

lado, en la interacción de Marcos con sus trabajadores la narración incide una y otra vez en el primitivismo de los africanos: si bien distingue la diversidad étnica de Guinea (1950: 23) el autor homogeniza a toda la población africana como una masa indolente e irracional, sobre la que se recomienda que se aplique una férrea disciplina sin que aparezcan atisbos de un proyecto de hispanización.

Pese a su ideología racista y procolonialista, la novela de Bautista Velarde incide en una serie de contradicciones que emergen del colonialismo español en la región. Por un lado, los detalles con los que la voz narradora describe el trabajo en el cafetal revelan las durísimas condiciones de explotación de las plantaciones y el violento trato que ejercían los coloniales sobre los africanos. Estas escenas desmontan los discursos idealizantes sobre las bondades del colonialismo español, pero aún más contradictoria es la ambigua relación que Marcos mantiene con Oyana, la joven guineoecuatorial. Esta relación no solamente pone de manifiesto la duplicidad de las políticas coloniales, sino que también señala la precaria sostenibilidad de los discursos de diferenciación racial en un marco en el que abundaban las relaciones interracial. De las tres obras de este estudio, es en *Fang-Eyeyá* donde menor interés se muestra por la hispanización de los africanos, pero también es la novela en la que la mujer guineoecuatorial termina minando los fundamentos de la jerarquía colonial.

Las mujeres guineoecuatorialas aparecen en el segundo capítulo de la novela, cuando un paseo del protagonista por Bata sirve para realizar una radiografía social de la capital de la zona continental. Entre las “masas” de africanos y los coloniales españoles, la voz narradora se fija primero en la disonante presencia de unas mujeres españolas con sus hijos: “parecían delicados seres de invernadero, pálidas y tristes, con sus niños de un blanco mate, todos con caritas de cera” (1950: 22-23). Con esta metáfora floral, la novela subraya lo adverso del clima y las dificultades para que una mujer europea se adapte al ambiente de la colonia, una idea que se reproduce a lo largo de toda la obra con la figura de Guillermina, recluida permanentemente en su casa “invernadero”. Con el retrato de las africanas de mediana edad, la novela insiste en la dureza del espacio ya que estas mujeres aparecen como figuras avejentadas por las condiciones del país. La descripción es más grotesca que compasiva tal y como se ve en una brutal comparación entre los senos de una mujer y unas “largas bolsas renegridas y vacías” (19). No obstante, la novela también enfatiza la sensualidad de las guineoecuatorialas jóvenes cuyos cuerpos aún no se han deteriorado y cuya exuberancia contrasta con la fragilidad de las españolas. El primer retrato sobre la voluptuosidad de estas jóvenes indica que la narración está mediada por una mirada masculina heterosexual que simultáneamente erotiza y degrada a estas mujeres:

Había un exceso de mujeres relapsas, lentas y carnosas, con la sensualidad plantada en los labios, en sus ojos, en todas sus facciones, redondas y abotagadas. Llevaban vestiditos de percal, a la europea, o cubrían sus macizas figuras con faldas ceñidas y flotantes ‘clotes’ multicolores (1950: 23).

El pasaje muestra un sentimiento ambivalente ante el deseo por estas figuras, oscilando entre los adjetivos que dibujan un cuerpo atractivo y otros que sugieren desproporción en las siluetas o las facciones de aquellas. Con esta implicación de desmesura, la novela consigue visualizar el estereotipo sobre la desaforada sexualidad africana, que se insinúa ya desde las primeras páginas para justificar la “caída” sexual del colonial: no solamente nos encontramos con cuerpos exuberantes cubiertos con exiguas telas, sino también con un desbordante número de “mujeres relapsas”, es decir, la ciudad colonial se dibuja como un paisaje de excesiva disponibilidad sexual. Este discurso no encubre con éxito que nos

encontramos ante una narración en conflicto por mantener la diferenciación y que a la vez incide en el cliché, señalado por Ann McClintock, de interpretar el cuerpo femenino como metáfora de la conquista colonial.

Tras Bata, el marco escénico se traslada a la plantación, lugar que no se retrata como menos exento de estas tentaciones sexuales, ya que la novela describe cómo Marcos es asediado por “la infatigable” Oyana, “*siempre tras su rastro como el perro siguiendo una pista*” (1950: 34). La obra sugiere que la naturaleza hipersexual de los africanos es producto de su irracionalidad, pero, también arroja luz sobre la economía sexual de la colonia y los intereses de las mujeres autóctonas por participar en estas relaciones:

Para muchas negras el ser “miningas” de un blanco representaba un súbito ascenso en su escala social y un medio de vida muy agradable y ventajoso. Oyana agradeció por tanto el consejo y comenzó a interceptarse en el camino de Marcos, exhibiendo sus “poderes” con una expresiva sonrisa de sus labios voluptuosos y su maravillosa dentadura (1950: 95-96).

Como se ve en este fragmento, la novela admite que había cuestiones materiales prácticas para que estas mujeres se involucraran en estos encuentros sexuales, aunque simultáneamente se muestra que el supuesto empoderamiento de la mujer por participar en esta economía sexual era tan frágil como efímero. La novela no presenta un tono de denuncia al respecto, pero desde una lectura contemporánea no se puede sino advertir la precaria situación de mujeres como Oyana o Cecilia, la amante de Joaquín, que es despedida de su casa tan pronto como a Joaquín ya no le resulta conveniente su arreglo. Aunque una mujer guineoecuatorial alcanzara ciertas facilidades económicas y prestigio social por su relación con un colonial, *Fang-eyeyá* demuestra en sus historias que estos *affaires* podían terminar de manera tan súbita como habían empezado.

Pese a los decepcionantes finales de estas interacciones para las mujeres guineoecuatorias, la novela insiste en que las relaciones interraciales eran propiciadas tanto por las mismas mujeres (Bautista Velarde, 1950: 52-53) como por sus familiares. En monólogos interiores del protagonista, estas ofertas se interpretan como signo del salvajismo de “*la negrada*” (1950: 44), pero la novela no puede sustraerse de contradicciones obvias dado que Marcos y Joaquín terminan participando en este circuito de explotación sexual que critican. Asimismo, la escasa agencia de Guillermina en su matrimonio concertado con Joaquín (1950: 124-25; 210-12) puede interpretarse como un paradójico reflejo en la sociedad española de la cosificación de la mujer que los personajes españoles critican en la cultura africana. Aún más notable es cómo la narrativa legitima la decisión de Joaquín de violar a su esposa para establecer su autoridad matrimonial (1950: 200), acción con la que se pone de manifiesto el propio salvajismo de las concepciones de género del franquismo.

A la vez que *Fang-eyeyá* ofrece un involuntario retrato del primitivismo del sujeto español, la relación de Marcos con Oyana pone de relieve las múltiples contradicciones de la política sexual durante el franquismo. Como ya se comentó, aunque el discurso sobre el colonialismo español invocaba el mestizaje en América, existía una clarísima ansiedad ante las relaciones interraciales en Guinea Ecuatorial que se refleja en múltiples obras coloniales. Generalmente este temor se interpreta como una ansiedad ante la mezcla de razas, pero, además, la tesis de Ann Laura Stoler en su clásica obra *Carnal Knowledge and Imperial Power* puede resultar esclarecedora para analizar el contexto del colonialismo español en Guinea Ecuatorial. Stoler explica que desde finales del XIX, en Europa se produjo una vasta producción textual que dictaba cómo debían comportarse los colonos y que promocionaba un ideal de domesticidad europea blanca. La razón, según Stoler, es que en el desarrollo colonial europeo, lo personal era político. Pese a que la práctica

divergiera de la teoría –tal y como Stoler comenta pocos hombres europeos deseaban o eran capaces de alcanzar tales ideales (2010: 1)– las prescripciones en materia doméstica e íntima persistieron (2010: 7), ya que se temía que las relaciones entre coloniales y colonizados estimulara una impresión de igualdad y socavara la autoridad colonial. De ahí que el intento de frenar relaciones interraciales no solamente se promovía para evitar el mestizaje, sino también porque se concebía como una medida crucial para mantener la jerarquía y dominación fundamental en el proyecto colonial.

El *affair* de Marcos con Oyana ejemplifica la complejidad de estos arreglos entre hombres europeos y mujeres guineoecuatorialas: a medida que su trato se vuelve más íntimo, Oyana va perdiendo características de alteridad a los ojos de Marcos. Al principio Marcos únicamente ve un cuerpo en Oyana (Bautista Velarde, 1950: 52-53), pero pronto el protagonista comienza a preguntarse si la joven será capaz de “ternura”, una cualidad emocional que Marcos considera inexistente entre los africanos (1950: 98). Una vez que entablan relaciones, Marcos se sorprende ante la dulzura de Oyana, a quien la voz narradora atribuye cualidades características del ideal de domesticidad franquista. A través de su perspectiva, vemos también la creciente comodidad que el protagonista siente en su interacción con Oyana:

Oyana obedeció al momento, acariciando con ligereza la mano libre de Marcos. Él sonrió y en su interior estaba agradecido. Era sorprendente aquella delicadeza en una mujer negra: le había sentido levantarse, saliendo luego tras él para dirigirle su afectuosa pregunta. Era de una ingenua delicadeza y hablaba sin elevar la voz. Su ternura, su pasividad, ¿qué misterioso origen tendría? ¿su propia influencia personal podría haber logrado aquel milagro? Ella se mostraba triunfante, mimosa, feliz, trayéndole siempre pequeños regalos, como piñas y papayas que a él le gustaban mucho (1950: 129).

Esta reflexión de Marcos sigue siendo racista y patriarcal ya que el protagonista conceptualiza el comportamiento de Oyana como una elevación de su estado natural y se pregunta si tal transformación no sería efecto de su propia influencia sobre Oyana. La relación entre los dos personajes se caracteriza por la subordinación de Oyana, pero esta no puede atribuirse exclusivamente a la dinámica colonial sino también a la normatividad de género franquista: la sumisión que Marcos alaba en Oyana es, de hecho, la misma que Joaquín aspira encontrar en Guillermina. Así, aunque Marcos y Oyana nunca están en una posición de igualdad, su relación adquiere un carácter íntimo que atenta contra la jerarquización colonial ya que Oyana comienza a ocupar la posición de una mujer española en su interacción con Marcos. En un discurso contradictorio, la novela menciona que desde la “noche de sus esponsales” Marcos y Oyana “estaban unidos por el lazo de carne” (1950: 129). Los esponsales son naturalmente simbólicos –ni podían casarse bajo legislación española ni tampoco lo hacen por el rito fang– pero el símil es sorprendentemente atrevido. Naturalmente, la intimidad de los personajes se minimiza, subrayando el carácter carnal y no espiritual de su unión. Sin embargo, la narración retrata una relación que trasciende los límites emocionales de lo que esperaba de estas relaciones. El comportamiento de Oyana no se corresponde con un ejercicio de mímesis, pero, a medida que la narrativa avanza, su alteridad va minimizándose a los ojos de Marcos. El protagonista no parece ver en ello una amenaza aunque la narrativa interrumpe abruptamente la relación. En un momento de intensidad dramática en la trama, Oyana envenena a un bracero que planeaba matar a Marcos, drama que se desarrolla paralelamente a la visita de Julia, la prometida española del protagonista. Los sentimientos de Marcos por Julia se describen como superiores a los que Oyana le inspira, no obstante, el

joven no puede dejar de admirar la “*humildad y nobleza en aquel ser primitivo*” (1950: 173). El discurso del primitivismo reaparece en esta descripción, pero este se yuxtapone con las características más elevadas que se le asignan a Oyana en toda la narración: “la humildad y nobleza”. Significativamente, la narración insinúa que el protagonista mantiene una última relación sexual con la joven guineoecuatoriana horas después de la visita de Julia y justo después de descubrir la acción de Oyana para defenderlo (1950: 174). Así el protagonista valora la fidelidad de Oyana hasta el punto de que él termina cayendo en deslealtad con su prometida española.

De una manera que no parece en absoluto premeditada, *Fang-eyeyá* expone la creciente intimidad entre colonos y población autóctona derivada de los encuentros sexuales. Como Stoler comenta, aunque las potencias coloniales europeas fomentaron la llegada de mujeres europeas a las colonias para frenar aquellas relaciones de concubinato, los intentos fueron en gran parte fútiles. La política franquista de restringir la entrada de mujeres españolas a la colonia hizo la situación aún más compleja. Al consolidarse con esta medida el imaginario de que la Guinea española era “una colonia de hombres”, implícitamente se justificaba que los colonos tuvieran encuentros sexuales con las guineoecuatorianas, pero también esta medida facilitaba interacciones en las que los contornos de las identidades del colonizador y la colonizada se desdibujaban. Naturalmente, estos encuentros seguían marcadas por la asimetría colonial, pero *Fang-eyeyá* revela cómo se podían crear vínculos personales que erosionasen el régimen colonial de diferenciación. Como si el autor hubiera luchado para dar una conclusión a estas relaciones, Oyana prácticamente desaparece de en la última parte de novela tras ese punto álgido de intimidad. En un apresuramiento que evidencia tanto la torpeza narrativa del autor como la complejidad del tema, la voz narradora simplemente cuenta que Marcos se despide de Oyana (1950: 230) cuando este opta por regresar a Madrid con Julia. El protagonista toma esta decisión tras una catártica –y simbólica– caída en un profundo agujero negro en los campos alrededor de la plantación mientras el barco de Julia se aleja de la costa. El colonizador español termina entonces reubicado en la metrópolis, mientras que la mujer guineoecuatoriana concluye invisibilizada en la narración.

La mujer guineoecuatoriana en *Efún*: Al servicio de la identidad femenina franquista

Efún (1955) es probablemente una de las novelas coloniales sobre Guinea Ecuatorial más conocidas y el debut literario de una autora, Liberata Masoliver, que desarrolló una prolífica y exitosa carrera en los cincuenta y sesenta antes de caer en el olvido. En *Feminist Encyclopedia of Spanish Literature*, Janet Pérez y Maureen Ihrle recuerdan la figura de Masoliver⁴ señalando que su narrativa aborda temas escandalosos como el adulterio, la violación, la impotencia o la homosexualidad pero siempre desde una perspectiva conservadora, conformista y patriarcal (2002: 392-93). De la afiliación franquista de Masoliver deja también constancia Julio Rodríguez Puértolas en su *Historia de la literatura fascista española* subrayando la militancia católica de la autora y sus descripciones del “terror rojo” en sus novelas sobre la guerra civil (2008: 632), un tema analizado en más profundidad por Lisa Nalbone (2017). En su diversa obra, Masoliver reincidió en la temática africana-colonial con *Selva negra, selva verde* (1959) ambientada en la Abisinia

⁴ Masoliver fue incluida en varias historias literarias que se publicaron cuando Masoliver aún era una escritora bastante activa. Aparece junto a otras mujeres en la sección “Novelistas femeninas” en la historia literaria de Sainz de Robles (*La novela española en el siglo XX*, 1957) y también en la obra de Eugenio Nora *La novela española contemporánea III, 1939-1967* (1971).

al borde de la independencia de Italia y con *La mujer del colonial* (1962), novela en la que vuelve a la Guinea española y recupera personajes secundarios de *Efún*.

Pese a repetir con el escenario africano, la autora nunca viajó al continente sino que afirmó haberse basado en “*años de estudio*” (Telón, 1969: 82) así como en relatos de un amigo de la familia que había vivido en la colonia (“Concesión”, 1954: 27). En un sugestivo análisis de *Efún* y de *La mujer del colonial*, Cécile Stehrenberger señala cómo las obras de Masoliver son paradigmáticas de “*cómo circulaba el saber colonial en la sociedad franquista*” con imágenes de caníbales salvajes y colonos benefactores que aparecían tanto en novelas de aventuras como en las publicaciones del Instituto de Estudios Africanos (2012: 72). Aún más, dice Stehrenberger, las historias de los coloniales a su regreso a España reproducían estos estereotipos ya que en la mayoría de los casos estos imaginarios “*habían marcado su experiencia*” (2012: 72). Respecto al interés de Masoliver por la temática africana, cabe aventurar que la autora la considerase fresca, pues la narrativa colonial no había tenido una gran visibilidad entre el público pese a existir desde largo tiempo. De hecho, *Efún* ganó el premio Elisenda Montcada de 1954 y tanto *Garbo*, la revista que patrocinaba el galardón, como algunos de los miembros del jurado consideraron el escenario africano como uno de sus atractivos. Por otro lado, el jurado debió estar dividido ante la ideología ultraconservadora del texto: la obra fue alabada por algunos miembros como Carmen Icaza, pero no convenció a otros, como Ana María Matute (“Concesión”, 1954: 27). No es difícil imaginar por qué a Matute le desagradaría una obra, que además de un explícito racismo, también denotaba una ideología clasista y sexista en sintonía con el conservadurismo católico franquista.

Efún es una novela romántica sobre la relación frustrada entre Carlos Isart, un médico catalán que dirige una explotación forestal en Río Muni, y Ana Rivera, la novia española de Juan Esteve, uno de los capataces que trabaja con Carlos. Ana viaja a Guinea para casarse con Juan –un viaje difícilmente realizable según la legislación franquista– pero rompe su noviazgo al descubrir que Juan mantiene una relación con Obama, una joven guineoecuatorialiana que también fue antigua amante de Carlos. El protagonista se enamora de Ana y esta acepta casarse con él cuando Carlos haya regresado a España. Varios incidentes impiden el retorno de Carlos y finalmente Ana concluye su compromiso por carta para que este continúe su “*esfuerzo para su civilización [la de los guineoecuatorialianos]*” (1955: 246). Desesperado, Carlos termina en brazos de Obama en las últimas líneas de la novela. Esta sección se centra en Obama, la joven guineoecuatorialiana, pero también en la heroína española, Ana, ya que Obama se convierte en una figura de contraste para la articulación y exaltación de una feminidad franquista moderna encarnada en Ana.

A diferencia de *Fang-eyeyá*, no existe ninguna intimidación en las relaciones entre Carlos y Juan con Obama, incluso pese a que este último tiene hijos con ella. Obama aparece como un personaje estático y negativo a lo largo de la novela puesto que la joven no simplemente representa una amenaza al instigar las relaciones interraciales, sino que, como mulata, el personaje es ya un producto del mestizaje racial que la obra rechaza. Kathleen Connolly ha sostenido que en la novela subyace una tensión entre la presentación de España como país colonizador y la idea paranoica de que el precio del proyecto colonial en África era la degeneración racial (2015: 52). Como Connolly expone, Obama reúne cualidades como la hipersexualidad o el primitivismo comúnmente atribuidas a las guineoecuatorialianas en la narrativa colonial, pero a Obama se le asigna, como resultado de la mezcla de razas, otra serie de características: es más inteligente aunque también más peligrosa por su astucia, parece mentalmente perturbada y tiene accesos de ira a causa de su orgullo (2015: 45-46). La tesis de Connolly analiza certeramente de las ansiedades latentes en la novela y

coincide con el estudio de Susan Martín-Márquez sobre la inquietud ante las relaciones interraciales en otras obras coloniales como *Cristo negro* (2008: 285-94). Sin embargo, en *La mujer del colonial* (1962) nos encontramos con una chocante reevaluación del fenómeno del mestizaje. En esta novela, Masoliver crea un personaje, Ramón Narváz, que presenta a sus hijos mestizos como uno de los productos que la acción civilizadora de España había legado a Guinea:

Durante quince años he sembrado en esta tierra, he puesto en sus mujeres la semilla de unos hijos inteligentes que han de redimirlas... [...] Cuantos más hijos tengo, más apego tengo a la vida, más enraizado me encuentro en esta maravillosa tierra. Son inteligentes para aprender, más activos para el trabajo... Me enorgullezco de ellos [...] (1962: 104).

Las palabras de este personaje coinciden con las de la autora en *Telón* (1969), una obra mezcla de diario y ensayo literario, en la que Masoliver alaba la acción de España arguyendo que la metrópolis había dado a Guinea su espíritu, pero también “hijos”:

También dejó allí muchos hijos y estas benditas uniones físicas con las nativas, serán favorables para la rica colonia que pronto podrá regirse por sí misma... teniendo al frente tanta gente de color café con leche, en vez de negra o blanca... (1969: 203).

Las dos citas no solamente son chocantes por el embellecimiento de las abusivas prácticas sexuales de la colonia, sino que además constituyen un radical cambio respecto al tratamiento de Obama en *Efún*. Esta transformación se puede interpretar como una reacción ante la independencia de la colonia, independencia que podía anticiparse para cuando Masoliver escribe *La mujer del colonial* en 1962, y que ya se había materializado cuando se publica *Telón* en 1969. Como se muestra en la siguiente sección, autores como Domingo Manfredi escriben ya a finales de los cincuenta obras reivindicativas de la acción de España en Guinea Ecuatorial previendo que la independencia era inminente. En estas últimas obras, Masoliver también parece replantearse el legado colonial de España: entonces instrumentaliza el mestizaje como fenómeno para justificar los atropellos sexuales y deja así atrás los temores presentes en *Efún* de que el mestizaje destruya una imaginada pureza europea.

En Obama, Masoliver concentra su carga contra el mestizaje, pero también emplea a este personaje para articular por contraste, una identidad feminista franquista moderna en el personaje de Ana. En varias obras (2000, 2018), Aurora Morcillo ha explorado las complejas políticas en torno a la educación y la concepción del rol social de la mujer en las últimas décadas de la dictadura franquista, estudiando cómo el régimen se encontraba entonces en la contradictoria situación de promover una conservadora ideología de género en un momento de rápida modernización económica y social. En *La mujer del colonial* sobresalen las ambigüedades generadas por este contexto, pero también en *Efún* comienza a aparecer un tímido intento por conectar esta femineidad franquista tradicional con una identidad europea, racional y moderna. En su análisis de obras británicas del XVIII, Felicity Nussbaum (1995) proponía que la emergencia de la imagen del ángel del hogar y el culto a la domesticidad estaban conectadas con la creación de las mujeres salvajes en las posesiones del imperio. Esta es una tesis sugerente para ser explorada en el contexto hispánico y particularmente enriquecedora para el caso de *Efún*, donde las guineoecuatorias sirven a Masoliver para navegar la dificultad que encuentran mujeres como la autora, afines al régimen pero también profesionales con cierto cosmopolitismo, por crear un modelo tradicional y católico, que participase en ciertos aspectos de la modernidad. Este tipo de femineidad aparece en otras obras de la escritora ambientadas

en España, aunque en estas la otredad se enfoca en diferencias de clase e ideológicas que problematizan la presentación de su ideal femenino como un modelo nacional unificador y cohesivo. En *Efún*, sin embargo, Masoliver se vale del otro colonial y específicamente de la mujer guineoecuatoriana para construir esta feminidad franquista.

Ana es indudablemente epítome de la feminidad ideal del primer franquismo y sus valores de modestia, sacrificio y sumisión. Supervisada por su madrina, la joven recibe una educación extremadamente cercana al ideario de la Sección Femenina (1955: 135-36) y, en Guinea Ecuatorial, Ana se muestra exageradamente casta y estoica ante la admiración de Carlos: *“En pleno siglo XX prefiere sufrir, sin queja, unos arañazos que hacen sangrar su espalda, antes que confiarse a sus manos”* (1955: 127). Como se ve en esta afirmación, Carlos considera que Ana exhibe virtudes atípicas del período moderno, reproduciendo así el discurso de la tradición inventada del primer franquismo. Por otro lado, Masoliver intenta modernizar a la heroína frente a las africanas: la religiosidad de Ana aparece como una guía moralizadora para la vida contemporánea mientras que los africanos se retratan como proclives a supersticiones primitivas y bárbaras, especialmente las mujeres que son descritas como *“las más supersticiosas”* (1955: 206-07). Frente a las sucias mujeres autóctonas, Ana muestra un fetichismo higiénico que la novela conecta con la medicina moderna, otra instancia en la que se contrasta el comportamiento de Ana y Carlos con el de los nativos, especialmente durante el parto de Enfumí (1955: 95-101). Otra faceta moderna de Ana es su culto por lo tecnológico: aunque estoica, Ana encuentra la vida en la colonia excesivamente rudimentaria y considera que la implementación tecnológica es, junto con la acción misional, la clave para disipar las supersticiones y el atraso de los nativos (1955: 233). Con excepción de Obama y Enfumí, las mujeres guineoecuatorianas en *Efún* son una masa sin nombre. Su personalidad colectiva es además muy limitada, definida superficialmente por varios estereotipos comunes: son promiscuas y carecen de pudor (1955: 52-53), valores morales o sentido de la fidelidad (1955: 110). Estas cualidades sirven para enfatizar por contraste los valores de modestia de Ana, pero, además, la novela también subraya la pasividad de estas mujeres. Esta cualidad no solamente está relacionada con la habitual descripción de indolencia africana, sino que parece dibujarlas como seres autómatas y sin la característica viveza asociada por Simmel a la mentalidad moderna. El balele y el deseo sexual son los únicos estímulos que las despiertan: *“Los rostros hipnotizados y adormecidos, se avivan. Han perdido su pasividad habitual y sorprende tanta vitalidad en unos seres antes tan apagados”* (1955: 213). En el caso de Obama, su insidia se alterna con una inexpresividad que desconcierta a los colonizadores: *“su mirada parece inexpresiva. [...] Ella lo ve todo aunque parezca, a veces, un pasmarote. Con frecuencia, Isart siente deseos de desencantarla dándole un golpe en la espada”* (1955: 25-26).

Junto al retrato denigrante de estas mujeres, *Efún* muestra en varios pasajes, imágenes de las mujeres guineoecuatorianas como víctimas del salvajismo de sus compatriotas. La descripción de la entrada de vendedoras a Bata es un buen ejemplo del tipo de crítica que hace Masoliver:

Una hilera de mujeres con su ‘encué’ cargado a las espaldas, jadeantes de cansancio, pasan ante la ventana en fila india. Las indígenas acuden a Bata con objeto de vender los productos cosechados en sus parcelas de tierra y llevan en los cestos de fibra café, yuca, palmiste, cacahuete... [...] Llevan hasta cincuenta kilos encima, amén del mamoncito, si la mujer es joven. [...] Acuden de lejanos poblados por carreteras y atajos. Algunas de ellas caminaron durante toda la noche cargadas de esta forma por mostrarse el marido reacio a tomar el autobús en unos puntos determinados. ¡Estos maridos nativos! Marchan detrás de ellas, libres de todo peso, vigilándolas, hostigándolas como los arrieros atosigan a sus mulas en los países civilizados (1955: 51-52).

Como muestra este fragmento, la voz narradora resalta el salvajismo de los hombres pero no demuestra una particular empatía con las mujeres guineoecuatorianas, que en el resto de la novela aparecen como autómatas, primitivas o lascivas. Sin embargo, el comportamiento abusivo de los africanos con las autóctonas sirve para silenciar los atropellos a los que estas mujeres son sometidas por parte de los europeos y también para establecer una diferenciación con la normatividad de género franquista. Masoliver equipara la manera en la que los guineoecuatorianos interactúan con sus esposas con el trato a los animales de carga en los países “civilizados”. De esta manera, la autora concentra en África la explotación laboral y doméstica de la mujer, implicando por contraste que en España la mujer se encontraba en plena libertad. En otro momento de la novela, Ana se escandaliza ante la explotación de estas mujeres en una protesta de una *aparente* solidaridad femenina:

La larga reata de mujeres porteadoras está dispuesta. Cada mujer tiene su pesado bulto al lado. Algunos maridos libres de toda carga, las vigilan, mostrando sus torsos desnudos, erectos, brillantes... Ana mira el incomprensible espectáculo muy sorprendida.

—¡Esto pide a gritos la vuelta al matriarcado!

Isart sonrío ante su indignación. El está ya acostumbrado a verlo. El marido, en la Guinea, trata a la mujer peor que a sus cabras o a sus perros. La hace trabajar en el hogar en el cultivo de la tierra, y la llena de hijos. Si Ana no fuera una bendita, vería, entre las porteadoras, a tres mujeres en estado de gravidez incipiente; algunas de ellas son jovencitas de doce a trece años. Son las que muestran sus senos enhiestos y bellos. Pronto, muy pronto, debido a la frecuente maternidad y a los trabajos impropios del sexo, parecerán unas viejas. [...] África hace florecer demasiado pronto a la mujer y consume pronto su belleza (1955: 121-22).

El llamamiento al matriarcado en esta última cita no implica una reivindicación feminista universal ya que las condiciones contra las que Ana se subleva se caracterizan como particularmente africanas: son los maridos “en la Guinea” y “África” quienes explotan y marchitan a la mujer. Mientras, durante la primera mitad del siglo XX, autoras feministas españolas, como Carmen de Burgos, Federica Montseny o Luisa Carnés, habían criticado la explotación de las mujeres de clase obrera en España, la voz narradora de *Efún y La mujer del colonial* localiza en África, y como característica africana, la discriminación y explotación de la mujer. Sin embargo, el vocabulario sexista del texto, con su referencia a “los trabajos impropios del sexo”, revela una concepción de género, característica del aparato franquista y heredera de la represiva construcción decimonónica del “bello sexo”. No hay unidad de destino entre las guineoecuatorianas y las españolas en la novela de Masoliver, sino por el contrario, una cosificación de la mujer guineoecuatoriana para la construcción de la mujer franquista moderna.

De salvajes a subalternas: Género y discurso hispanotropicalista en *Tierra negra*

Tierra negra (1957) es quizás la novela colonial más ambiciosa en su intención de crear una narración legitimadora de la intervención española en Guinea Ecuatorial. Domingo Manfredi fue un escritor y periodista falangista que como los otros autores de este, *Las lomas* estudio es bastante desconocido hoy en día, mencionado por Rodríguez Puértolas (2008: 662 y 961) y estudiado con más detalle por Gareth Thomas en *The Novel of the Spanish Civil War* (1936-1975). Sin embargo, su novela sobre la toma de Sevilla por los sublevados *Las lomas tienen espinos* (1955), fue un considerable éxito durante el franquismo y el autor ganó varios premios literarios, entre ellos el Ateneo de Valladolid

por *Jeremías* (1952) y el Ciudad de Sevilla por *La rastra* (1957). Manfredi visitó Marruecos y Guinea Ecuatorial en varias ocasiones y escribió diversas obras sobre estas colonias. En 1951 obtuvo el premio África del Instituto de Estudios Africanos por *Ischulla (La isla)* y fue nombrado “Comendador de la Orden de África” por Luis Carrero Blanco, en base a su labor divulgativa sobre África (B.O.E., 1964).

Escrita y publicada en 1957, *Tierra negra* no menciona explícitamente la independencia de Marruecos ni el proceso en curso para provincializar Guinea. Sin embargo, no hay duda de que estos dos eventos marcan una novela que defiende el histórico control español sobre Guinea Ecuatorial y apunta a posibles direcciones en la relación tras una independencia que el autor claramente anticipaba. *Tierra negra* es un tríptico narrativo que elige tres momentos en la historia colonial mostrando a varias generaciones de una familia guineoecuatorial, los Riebeta: la primera parte transcurre en Fernando Poo en 1788, diez años después de la fallida expedición inaugural del Conde de Argelejo. La narración se enfoca por un lado en los miembros de una expedición española y, por otro, en una pareja de guineoecuatorialianos, una mujer, Pesa, y un hombre, Riebeta, que son perseguidos por su comunidad y que espían a los tripulantes españoles. La segunda parte adopta la perspectiva de un guineoecuatorialiano, Juan Riebeta, que viaja por la isla en 1888, cuatro décadas después del comienzo de la colonización efectiva y el momento en el que la acción española comenzaba a despegar. A través del viaje de Riebeta, la narración ofrece un variado retrato de guineoecuatorialianos aunque únicamente aparece una mujer, Manuela, una mestiza cubana. Finalmente, la tercera parte, retrata el estado de la colonia española en la Santa Isabel de 1945 a través de tres hermanos Riebeta: Joaquín, un sacerdote a favor de la hispanización que acaba de llegar tras años en un seminario en España, Juan, un doctor que desea la independencia e Isabel, una abnegada esposa y madre.

Como se puede observar, los protagonistas son en su mayoría guineoecuatorialianos, excepto en la primera parte en la que hay un equilibrio entre los personajes africanos y los españoles. La prominencia de los africanos, así como la frecuente adopción de su punto de vista, es bastante inusual en la novela colonial sobre Guinea Ecuatorial, pero con ello Manfredi pretende mostrar “la evolución” de los africanos bajo la colonización española. Este arco argumental pasa entonces por un retrato de primitivismo en la primera historia para culminar en el tercer y último relato con la hispanización modélica de varios miembros de una próspera clase media guineoecuatorialiana. La novela de Manfredi constituye una obra paradigmática de lo que Gustau Nerín ha llamado el *discurso hispanotropicalista*, el discurso franquista que sostenía que el modelo colonizador de España era más humanitario y menos racista que el de otros poderes coloniales europeos (1998: 9). Este discurso estaba claramente conectado con la construcción decimonónica del colonialismo español que los intelectuales hispanistas utilizaron para describir la pasada intervención española en América. Según estos, mientras el moderno colonialismo europeo representaba un modelo comercial, España había desarrollado un colonialismo económicamente desinteresado y superior en sus objetivos civilizatorios (Arbaiza, 2020: 50-63). Los hispanistas invocaban el pasado mestizaje en América como muestra del carácter igualitario del colonialismo español –una representación que transformaba la histórica violencia sexual en virtud de los colonizadores– pero, como ya se comentó, el mestizaje se convirtió en un campo minado para un africanismo español que mostró una gran inconsistencia en los discursos, medidas y prácticas alrededor de las relaciones interraciales.

Por el origen y especificidad cubana de Manuela, en este análisis únicamente me concentraré en los personajes de Pesa e Isabel. Como parte de la construcción de su argumento, Manfredi construye a Pesa como un ser salvaje que contrasta radicalmente con la comedida e hispanizada Isabel. Como matriarca de los Riebeta, la familia que

presenta el potencial de la hispanización, Pesa es retratada con cierta simpatía. Ella y su amante, Riebetta, son perseguidos por su comunidad por su relación ilegítima, que un grupo bárbaro del que se insinúa incluso que practican canibalismo. Pero pese a cierta compasión ante la situación de la pareja, la voz narradora animaliza a la mujer, retratada como un “bicho” de la selva:

Aparte sus collares y pulseras de caracoles y conchas, la negra iba completamente desnuda. [...] Soltó al niño de su espalda y sobre un montón de hierbas que preparó le acostó con el lienzo debajo del cuerpo [...] Con el niño bajo su vientre, arrodillada, apoyando las manos en el suelo, con la cabeza encogida entre los hombros, la negra era un bicho más del Bosque. Igual que ella lo habría hecho una mona... (1957: 98).

Los cuerpos desnudos o semidesnudos de las mujeres guineoecuatorianas se utilizan aquí y en otras narrativas coloniales, como un obvio símbolo para indicar la falta de civilización de las africanas. La descripción incluye ornamentos y artesanías, aunque desde la perspectiva eurocéntrica de Manfredi, estos no desmienten el primitivismo que se le atribuye a Pesa. Aún más problemático es que la voz narradora implica que en este contacto fundacional, la pareja guineana, aunque específicamente la mujer, reconoce la superioridad del hombre europeo. Pesa y Riebetta atisban a los europeos a escondidas y pronto la mujer desarrolla una obsesión por ellos. En una escena en la que Pesa espía cómo un español se baña en la playa, la voz narradora dice:

Pesa le estaba mirando. Su casi desnudez atraía la mirada de la negra, hipnotizada. Los soldados no podían ver a los dos negros pero ellos sí les veían, agazapados, inmóviles. [...] La cara negra y redonda de Pesa brillaba bañada en sudor, y tenía los ojos cargados de fiebre. Para la negra Pedro representaba una especie de hombre maravilloso. Miraba su cara, sus ojos semiabiertos, sus labios sonrosados, su pecho musculoso, sus muslos recios. Pesa sentía en todo su cuerpo la inquietud del deseo. En un momento miró también a Riebetta y comparó. El negro era hermoso, sin duda. Pero el blanco... (1957: 26).

Como se ve en esta cita y en otras en la novela, la descripción del deseo hacia el europeo en *Tierra negra* tiene un tinte racista, sugiriendo que este interés sexual emerge del reconocimiento de una supuesta superioridad blanca por parte de la mujer africana. En *Tierra negra* la guineoecuatoriana nunca es el objeto erótico de la mirada masculina como sí lo era por ejemplo en *Fang-eyeyá*, pero de las tres novelas, la novela de Manfredi es la que más incide en el problemático retrato de la “persecución” del europeo por parte de la africana. En *Fang-eyeyá* se reconocían los intereses económicos y sociales para que las jóvenes entraran en esas relaciones de concubinato y, en *Efún*, se podía deducir un móvil similar en Obama. Sin embargo, en *Tierra negra*, Pesa aparece como una mujer hipersexual que erotiza a los españoles por su genuina apreciación del cuerpo blanco. El deseo de Pesa nunca se materializa y en el resto de la novela apenas hay interacción, aún menos una relación, entre una mujer guineoecuatoriana y un colonizador español. Pero tanto la ausencia de referencias a estas relaciones como el deseo de Pesa por el hombre europeo se pueden interpretar como diferentes manifestaciones del intento de Manfredi por lidiar con las relaciones de explotación sexual en la colonia: por una parte, se silencia por completo esta realidad. Por otra, el retrato de una libidinosa Pesa reafirma estereotipos para el público español del período que, como se puede deducir por la cita de Bartolomé Soler sobre las miningas, tendría ciertos imaginarios sobre las relaciones de concubinato en la colonia.

Naturalmente, para sostener la tesis de la novela, la hispanizada Isabel de *Tierra negra* debía representar una radical transformación respecto a la hipersexual Pesa y efectivamente la

Isabel de 1945 pretende epitomizar cómo las guineoecuatorianas podrían internalizar con éxito tanto la cultura española como los valores de género de la España franquista. No obstante, aunque el comportamiento de Isabel se corresponde con los ideales de la Sección Femenina, la novela subraya a la vez su diferencia racial. De la misma manera que se fetichiza el cuerpo de Joaquín, el sacerdote “negro”, la novela alterna la defensa del supuesto igualitarismo colonial español con gratuitas descripciones del cuerpo de Isabel enfocadas en su diferencia. En una escena en la que Isabel está llorando con Joaquín, compadeciéndolo por las dificultades de su hermano en su misión evangélica, la voz narradora describe: *“La pobre Isabel lloraba de todo corazón. Era tan negra como la sotana de su hermano. Sólo los labios y los ojos destacaban en la cara oscura”* (1957: 251-52). Isabel encarna una femineidad franquista, católica y abnegada, pero la voz narradora resalta prominentemente su color de piel, construyendo así un personaje asimilado pero diferente.

En cuanto al retrato de la hipersexualidad, Isabel se encuentra en el polo opuesto de Pesa y, además de modesta y casta, aparece resignada a sufrir en silencio una vida no enteramente satisfactoria con su marido Expedito. El personaje hipersexual en la tercera historia es ahora un hombre, Juan, el único de los hermanos Riebetta que anhela la independencia pero que, no obstante, desea a las mujeres blancas. La atracción de Juan por las españolas aparece en la novela como un sueño secreto del personaje por querer ser lo que en realidad no es (1957: 204), una caracterización con la que Manfredi pretende minimizar las pretensiones independentistas explicándolas como deseos de individuos arribistas o despechados (1957: 209). Frente a Juan, los otros dos hermanos Riebetta, Isabel como ama de casa y Joaquín como sacerdote, constituyen el ejemplo de una asimilación exitosa sin que el colonizado incurra en aspiraciones transgresivas. Dentro de esta asimilación, la novela asigna a Isabel un rol secundario frente a su hermano Joaquín, una elección reveladora del androcentrismo del régimen compartido también por Manfredi. El retrato de Isabel es, de hecho, bastante anodino ya que su función narrativa está supeditada a promover la idea de que las mujeres autóctonas propiamente educadas podían ser agentes eficaces en la transmisión del catolicismo y la hispanización a sus hijos. En la primera aparición de Isabel en la novela (1957: 222), la atención de la narración se dirige rápidamente a los niños de seis y ocho años que ya saben leer y escribir y a quienes Isabel lleva a catequesis. De manera similar, cuando Joaquín pregunta tras su llegada por su hermana, Juan responde de manera brevísima y pasa a referirse a sus sobrinos de quien sí habla más extensamente. Juan explica que pese al negativo modelo de su rudo y no muy hispanizado cuñado Expedito, la influencia hispanizante de su hermana ha prevalecido en la formación de sus sobrinos y dice: *“Son como nuestra hermana. Algún día serán hombres de carrera”* (1957: 203). La novela admite así el indispensable rol de la promoción de una clase social femenina urbana e hispanizada para consolidar y mantener la labor colonizadora, pero a la vez reproduce el rol que el primer franquismo dio a las mujeres en España: se persigue que mujeres como Isabel transmitan estos valores en la esfera doméstica, pero no se les concede ninguna relevancia para promocionarlos en la vida pública. En palabras de Juan, son los hijos varones de Isabel los que harán esta “carrera” pública y es de hecho en ellos, los hombres guineoecuatorianos, donde la novela cifra sus esperanzas para una continuación de la cultura de España en Guinea tras una posible independencia.

Conclusión

En este ensayo hemos examinado cómo la mujer guineoecuatoriana fue un personaje subalterno pero a la vez recurrente en la narrativa colonial: se las usó como medio para enunciar valores e identidades de la España del régimen pero también proyectan algunas de las fisuras y contradicciones de las políticas del colonialismo franquista. Nos encontramos ante figuras polisémicas, que se instrumentalizan para múltiples agendas o en las que se concentran las inquietudes latentes de cada obra, pero, al mismo tiempo, las tres novelas coinciden en retratar fenómenos y estereotipos generados alrededor de la vida íntima colonial y las relaciones interraciales. El trabajo historiográfico de Gustau Nerín constituyó un estudio pionero y necesario sobre el complicado tema de las relaciones íntimas y sexuales en la colonia, pero aún debemos explorar cómo la narrativa colonial representó estas relaciones y contribuyó a la difusión de imaginarios que marcaron estas interacciones.

Por narrativa colonial quizás debamos comprender un corpus que se extiende más allá del momento de independencia, ya que como ha sostenido Sara Santamaría Colmenero (2018: 447-49), buena parte de la producción cultural contemporánea sobre la época colonial participa en un problemático y sesgado retrato que legitima la memoria de los antiguos colonos y potencia la reconciliación sin haber primero admitido las dinámicas de explotación que se produjeron. Es ciertamente sangrante que en *Palmeras en la nieve*, tanto en la novela de 2012 como la versión cinematográfica de 2015, se reproduzcan varios tropos de la novela colonial y se muestre a la guineoecuatoriana Sade asediando al colonial Killian, que finalmente claudica ante la presión de la mujer. En una entrevista, Luz Gabás comentaba que para ella, Sade era un personaje positivo y empoderado:

Otro tipo de mujer es representado por Sade en mi novela; tenía que salir como era, una muchacha que trabaja en un club, les llamaban las 'milindas' y quienes iban allí las consideraban como sus amigas; nunca se refirieron a ellas como prostitutas. Ellos matizaban y era como otro concepto de mantener las relaciones, algo más propio de la amistad que de la prostitución. Me gusta el personaje de Sade porque ella sí es un personaje hecho a sí mismo; trabaja en lo que sea y como sea para salir adelante. Las nativas de la novela son personajes fuertes y en el presente también (Astorga redacción).

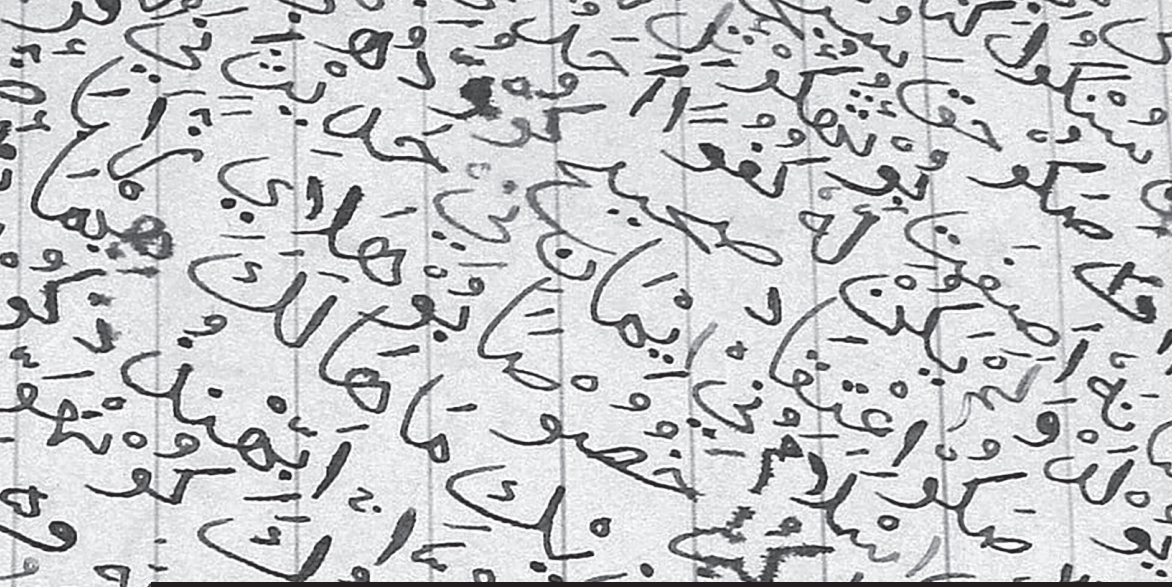
Afirmaciones como esta encubren las dinámicas sexuales de la colonia y revelan una problemática concepción del empoderamiento femenino. Es necesario que realicemos un esfuerzo en varias direcciones. Por un lado, debemos revisar críticamente tanto antiguas como recientes narrativas coloniales. Por otro lado, y con esto regreso al tema que abría la introducción, es igualmente apremiante trabajar por aumentar la visibilidad de las autoras guineoecuatorianas, cuyas voces y experiencias han sido largamente ignoradas.

Referencias bibliográficas

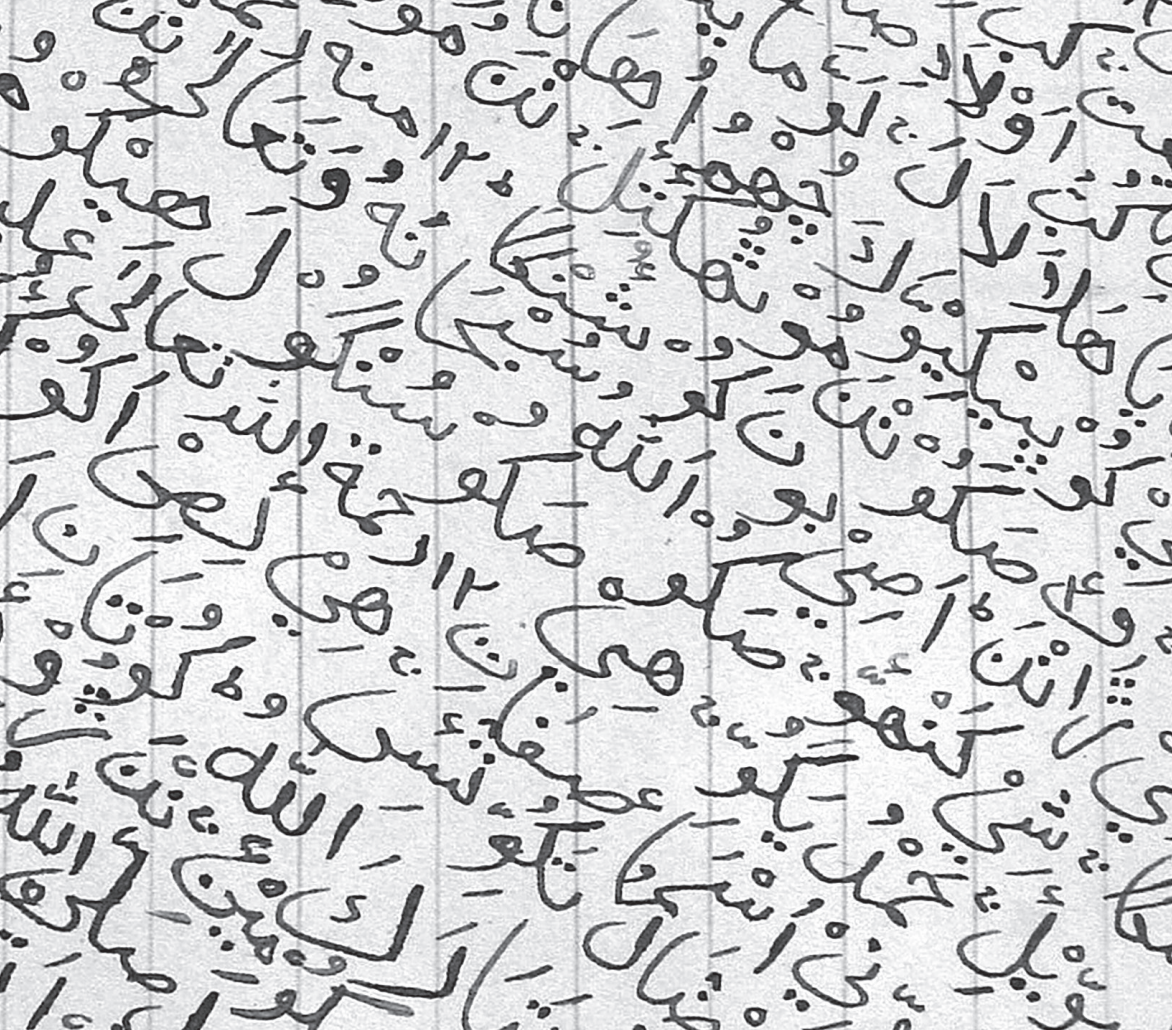
- Aixelà-Cabre, Yolanda (2009), *Africanas en el mundo contemporáneo: Las mujeres de Guinea Ecuatorial*. In: Aixelà Yolanda, Lluís Mallart, Josep Martí (orgs.), *Introducción a los estudios africanos*, Barcelona: Ceiba.
- Arbaiza, Diana (2020), *The Spirit of Hispanism: Commerce, Culture and Identity across the Atlantic, 1875-1936*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Bautista Velarde, Germán (1950), *Fang-eyeyá*, Madrid: Barragán.
- Carrasco González, Antonio M. (2000), *La novela colonial hispanoafriicana*, Madrid: Sial.

- _____ (2020), "Novelas de plantación en la Guinea Española (2): Fang Eyeyá de Germán Bautista Velarde" Portal "Novela colonial hispanoafriicana". [Consult. 31.mayo.2020]. Disponible en: <http://novela-colonial-hispanoafriicana.blogspot.com/2015/09/novelas-de-plantacion-en-la-guinea.html>
- De Castro, Mariano y Ndongo, Donato (1998), *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*, Madrid: Sequitur.
- "Concesión del premio Elisenda de Montcada 1954" (1954), *Garbo* Editorial. 18 diciembre 1954.
- Connolly, Kathleen (2015), *Efún: 'White Love' and Modernity in Guinea*, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, vol. 19, pp. 33-54.
- Fernández-Figares y Romero de la Cruz, María Dolores (2003), *La colonización del imaginario, imágenes de África*, Granada: Universidad de Granada.
- Manfredi Cano, Domingo (1957), *Tierra negra*, Barcelona: Caralt.
- _____ (1955), *Las lomas tienen espinos*, Barcelona: Caralt.
- Martin-Márquez, Susan (2008), *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, New Haven: Yale University Press.
- Masoliver, Liberata (1969), *Telón*, Barcelona: Jaimes Libros.
- _____ (1962), *La mujer del colonial*, Barcelona: Barna.
- _____ (1955), *Efún*, Barcelona: Garbo.
- Mbembe, Achille (2017), *Critique of Black Reason*, Durham: Duke University Press.
- McClintock, Ann (1995), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, London: Routledge.
- Medina-Doménech, Rosa M. and Alfredo Menéndez Navarro (2005), *Cinematic Representations of Medical Technologies in the Spanish official newsreel, 1943-1970*, *Public Understanding of Science*, vol. 14. 4, pp. 393-408.
- Melibeia Obono, Trifonia (2015), La negra. In: Sipi, Remei (org.), *Voces femeninas de Guinea Ecuatorial. Una antología*. Barcelona: Editorial Mey.
- Miranda Junco, Agustín (1945), *Leyes coloniales*, Madrid: Imprenta Sucesores de Rivadeneyra.
- Morcillo, Aurora G. (2010), *The Seduction of Modern Spain: The Female Body and the Francoist Body Politic*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- _____ (2000), *True Catholic Womanhood: Gender Ideology in Franco's Spain*, DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Nalbone, Lisa (2017), Spaces of Enclosure in Liberata Masoliver's *Barcelona en llamas*. In Bieder, Maryellen and Roberta Johnson (orgs.), *Spanish Women Writers and Spain's Civil War*, London, Routledge.
- Nerín, Gustau (1998), *Guinea Ecuatorial: Historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*, Barcelona: Península.
- Nussbaum, Felicity (1995), *Maternity, Sexuality and Empire in Eighteenth-Century English Narratives*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pérez, Janet y Ihrle, Maureen (2002), *The Feminist Encyclopedia of Spanish Literature A-M*, London: Greenwood Press.
- Pujadas, Tomás Luis (1968), *La iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*, Madrid: Iris de Paz.
- Rodríguez Puértolas, Julio (2008), *Historia de la literatura fascista española*. Vol 2. Madrid: Akal.
- Rubio Carro, Eloy (2015), "Aunque las verdades sea dolorosas, recolocan a la gente en su sitio" *Astorga redacción*, 1 marzo 2015.
- Santamaría Colmenero, Sara (2018), *Colonizar la memoria. La ideología de la reconciliación y el discurso neocolonial sobre Guinea Ecuatorial*, *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 19. 4, pp. 445-463.
- Sipi, Remei (2015), Introducción. In: Sipi, Remei (org.), *Voces femeninas de Guinea Ecuatorial. Una antología*, Barcelona: Editorial Mey.

- Soler, Bartolomé (1957), *La selva humillada*, Barcelona: Planeta.
- Stehrenberger, Cecile (2009), *Folklore, Nation and Gender in a Colonial Encounter: Coros y Danzas of the Sección Femenina of the Falange in Equatorial Guinea*, *Afro-Hispanic Review*, vol. 28. 2, pp. 231-244.
- (2012), *Manifestaciones (a)típicas del discurso colonial franquista en las novelas de aventura africana de Liberata Masoliver*, *Iberoromania*, vol. 73-74.1, pp. 61-75.
- Stoler, Ann Laura (2010), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Stanford: University of California Press.
- Stucki, Andreas (2019), *Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies. Feminizing the Portuguese and the Spanish Empire, 1950s-1970s*, London: Palgrave.
- Thomas, Gareth (1990), *The Novel of the Spanish Civil War (1936-1975)*, Cambridge: Cambridge University Press.



Notas de leitura



De quelques surprises tardives et de plusieurs passions avouables

René Pélissier

pp. 167-172

Convertir l'Empereur?

D'emblée, éclairons le lecteur. Malgré plusieurs imperfections éditoriales, le texte qui ouvre cette brève chronique et porte ce titre tape-à-l'œil est le plus important et le plus surprenant du lot, car il a eu le grand mérite d'avoir été rédigé par un pasteur entre 1893 et 1895, au cœur même d'événements qu'il va involontairement enclencher, sans pouvoir les deviner. Son auteur est un missionnaire-médecin protestant installé dans une proto-colonie «catholique» du Sud-Mozambique. Son journal de «guerre» démythifie la «dangerosité» imputée à la seule figure africaine de la résistance antiportugaise qui soit encore évoquée par 1.^o) des anciens élèves des écoles primaires de l'Estado Novo; 2.^o) des nationalistes du FRELIMO à la recherche d'un ancêtre «héroïque» et qui durent se contenter d'un triste sire, sans envergure.

Appliquant bien ou mal l'adage plus ou moins classique qui veut qu'à vaincre sans périls l'on triomphe sans gloire, une et peut-être deux, voire trois générations, de part et d'autre, vont exagérer outre mesure la puissance d'un chef africain, certes plus redouté que la moyenne locale. Après l'avoir renversé facilement, les Portugais vont s'enhardir jusqu'à prendre l'initiative de réduire progressivement par les armes tous ceux qui refusaient d'entrer dans leur moule colonial. Ce tournant majeur du système portugais à la fin du XIXe siècle aboutira donc à aligner les méthodes de la conquête de Lisbonne outremer sur les pratiques de ses concurrents ouest-européens qui vont se partager le continent dit noir. C'est là la leçon que l'historien doit retenir de la lecture de l'œuvre d'un pieux missionnaire suisse, lequel ne pouvait prévoir les futures conséquences de ses activités humanitaires entre le Maputo et l'Inhambane.

Un texte surprenant avons-nous dit dans le préambule, mais voyons tout cela de plus près, tout en ajoutant quelques explications pour qui ne maîtrise pas l'histoire de la participation lusitanienne à la curée impériale.

On a déjà eu bien des surprises avec les quelques milliers de livres passés entre les mains d'un présentateur de titres «récents» concernant les anciennes possessions du Portugal au cours de son troisième Empire. En voici d'autres sous une même couverture. La première est de taille: la place qu'il convient d'accorder, après plus d'un siècle de négligence, à un document fiable et censé être «neutre» puisque suisse. Il annonce indirectement, sous la plume d'un acteur local mais extérieur aux ambitions colonialistes, la mutation de la politique portugaise, à partir de 1895, au Mozambique et, par imitation, dans d'autres colonies de Lisbonne. C'est la prise de conscience que pour conquérir et se faire obéir, il faut désormais se battre en position de force et y vaincre. C'est-à-dire que l'on doit en finir avec les attermolements humiliants (la livraison d'alcool aux potentats non musulmans, les pensions aux esclavagistes, etc.), mais plutôt s'imposer par la confrontation armée

grâce à l'arrivée d'une poignée d'officiers de la métropole – ceux que nous avons qualifiés de Centurions –, décidés à en découdre si on leur confie des mitrailleuses et des troupes européennes en nombre. Les deux principaux artisans de ce changement radical sont le Commissaire royal António Enes (ou Ennes) et l'officier Mousinho de Albuquerque, nostalgique de la cavalerie, leur adversaire étant un croquemitaine jouisseur, à savoir le troisième «roi» du Gaza, un alcoolique sanguinaire du nom de Gungunhana en transcription portugaise. On le craint à Lourenço Marques car certains prétendent qu'il peut mobiliser 50.000 (?) guerriers. C'est toujours la sempiternelle inflation des chiffres chez maints Africains illettrés qui oublient souvent d'ajouter qu'ils sont sans cohésion ethnique, sans capacité de résistance sérieuse face aux canons et sans leaders politiques aptes à concevoir autre chose qu'une invasion. Pour l'auteur blanc qui connut le mieux Gungunhana, le missionnaire-médecin-chirurgien suisse Georges-Louis Liengme qui vit dans son entourage, le «roi» du Gaza, à qui quelques «historiens» attribuent le titre d'«empereur», doit peut-être servir de marchepied en vue d'une conversion en bloc de ses sujets. L'homme de Dieu ne se laisse pas intimider par cette copie inachevée du tyran moderniste mais les relations qu'il entretient avec le «roi» sont finalement ambiguës. Sur certains points, il va cependant jusqu'à le réhabiliter. Le tableau est donc en fait complexe lorsqu'il s'agit de définir l'objectif premier des activités du médecin. Veut-il convertir son patient? C'est possible. A notre avis, il veut surtout éviter le conflit militaire qu'il pressent, c'est-à-dire une victoire annoncée des Portugais qu'il ne porte pas dans son cœur. Protestant dans un milieu dominé dans les villes par le catholicisme majoritaire, le prêcheur jurassien bernois s'occupe de faire connaître son point de vue au Commissaire royal. Il se pique d'être la voix de la paix, ce qui va à l'encontre des buts des Portugais qui continuent à miser sur les dons d'alcool pour détremper l'ardeur de Gungunhana, en attendant de recevoir des renforts de Lisbonne. Les éditeurs ont-ils eu raison d'inventer un titre apocryphe **Convertir l'Empereur?**, plus de cent ans après la rédaction du journal de Liengme? Pour des raisons commerciales, cet «Empereur» et son point d'interrogation (?) sont éventuellement acceptables dans un pays qui n'aime pas trop les livres sur l'Afrique lusophone mais qui accueille parfois certains ploutocrates exotiques. Ajoutons qu'il a maintenu des liens avec le Sud-Mozambique grâce à ses sociétés missionnaires. Mais où sont les autres surprises que nous réserve cet ouvrage?

Après avoir mesuré l'écart entre le sommeil archivistique, son oubli même, et l'immense valeur documentaire du manuscrit pour connaître vraiment et sans fioritures l'ennemi n.º 1 des Portugais en 1895, où est la prochaine surprise? Passe encore que ses deux «éditeurs» aient inventé un livre à leur goût, mais ils ont aussi escamoté son auteur véritable, relégué dans le sous-titre. Selon nous, la page de titre aurait dû se présenter comme indiqué dans la note de bas de page¹ ci-dessous. Quoi qu'il en soit, personne ne peut contester l'utilité de l'apport du Prof. Morier-Genoud (une grosse quarantaine de pages sur la Mission romande au Transvaal et au Mozambique, y compris une vingtaine consacrées à l'identification des acteurs africains et portugais dans ces années troubles). Mais ce n'est pas le professeur qui a dressé le portrait sans fard de Gungunhana et de ses sujets dans leurs agissements que souvent le missionnaire réproche impitoyablement. Le médecin n'est pas tendre avec ses patients non convertis. Il les voit avec les yeux du paternalisme de l'époque et l'on s'aperçoit qu'il était lui-même la victime des préjugés des Européens de son temps, même dépourvus de toute colonie. Biaisées, leurs observations étaient en tout cas plus réalistes que les légendes familiales des descendants des esclaves et des exécutants des massacres

¹ Liengme, Georges-Louis (2020) (auteur) & Morier-Genoud, Eric (éditeur scientifique), **Convertir l'Empereur? Journal du missionnaire et médecin Georges-Louis Liengme dans le Sud-Est africain 1893-1895**, Lausanne, Editions Antipodes, p. 348, photographies noir et blanc, index.

ordonnés par le simili «Empereur» dans les marches de son royaume, avant d'être balayé par la fougue d'un Mousinho de Albuquerque à Chaimite (1895).

Il est clair que si Samora Machel, le premier président du Mozambique marxisant, avait pu prendre connaissance du journal de Liengme aurait-il autant insisté auprès de ses anciens colonisateurs pour rapatrier la dépouille de Gungunhana, le seul héros mythique qui émerge de l'histoire, telle qu'elle était enseignée par les Portugais à leurs élèves locaux? Le drame de l'histoire précoloniale, passablement «bricolée» en certains milieux, est qu'elle est borgne. Il suffit que la figure du résistant à la poussée coloniale ait été repérée par les historiens de la conquête pour qu'elle soit estampillée «nationaliste», ce qui a pour effet d'oublier les crimes et les faiblesses du héros choisi comme modèle pour une jeunesse qui n'a pas les moyens de contester les versions officielles. Sous une apparence anodine, le journal de Liengme va donc beaucoup plus loin qu'un simple journal de missionnaires en Afrique australe. Directement ou non, il est à l'origine d'un changement de nature de la conquête portugaise, ce qui n'est pas rien si l'on sait le champ des humiliations subies par les Portugais en Zambézie avant 1895. En renversant au Sud un pouvoir branlant, l'Armée portugaise reprend confiance en ses aptitudes dans les colonies tropicales. Si le livre est vendu en Afrique lusophone, il permettra peut-être de découvrir d'autres surprises pour les connaisseurs qui aiment utiliser toute la gamme des interrogations intempestives.

Nous n'aurons pas à franchir la frontière méridionale, héritée des années 1890, pour retrouver d'autres démolisseurs qui, en matière de brutalité et de violences aveugles, furent sur le point de faire oublier totalement Gungunhana et ses raids nihilistes de l'envahisseur étranger (ngoni) qu'il était.

Mozambique

On ne peut pas dire que **Former Guerrillas in Mozambique**² est d'une grande originalité car depuis 1976-1992 (début, déroulement et fin de la guerre civile entre la RENAMO et le FRELIMO) un essaim d'études bourdonne à qui mieux mieux pour évoquer ou évaluer le sort de ces combattants désarmés et démobilisés sous l'égide des Nation unies. Ethnologues, sociologues, politistes, missionnaires, militaires, bureaucrates onusiens, etc., ont prétendu que le «succès» de cette opération de retour à la paix était le résultat de leurs efforts ou de leur habileté. Puis en entrant dans les détails, certains autres sont arrivés à la conclusion que redevenir un civil était un processus lent et tortueux dont toutes les recettes n'étaient pas encore dénombrées.

Simple spectateur dans cette foire aux vanités, nous n'avons pas les compétences pour dire si la réinsertion des «tueurs» de la RENAMO est un phénomène durable. Si l'on tient compte de ce que fut l'émiettement des guerriers du Gaza, la méthode des Centurions portugais fut plus déstabilisatrice et efficace que le système onusien. Il est reconnu qu'une partie des ex-RENAMO (malgré les subsides versés, les séances de magie, la psychologie officielle) était à nouveau sous les armes il y a peu. A quelles fins?

Ce livre universitaire (douze ans en chantier, maladies incluses) a pris pour bases les villages du district de Maringué, à ne pas confondre avec le Barué, plus au nord-ouest. C'est déjà beaucoup. Signalons le grand professionnalisme des éditeurs. Il renforce la prépondérance des analyses des ethnologues, dont Wiegink qui semble nourrir une passion muette pour cette brousse perdue qui a failli devenir le lieu de sa sépulture.

Et puisque nous sommes au bord du précipice des passions dangereuses n'attendons pas de nous un catalogue raisonné de celles qui sont toxiques ou interdites. Nous n'effleurons

² Wiegink, Nikkie (2020), **Former Guerrillas in Mozambique**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. XI-263.

qu'une ou deux de celles qui sont inoffensives ou tolérées, telle celle qui motive Carlos M. Duarte, à savoir la littérature s'adressant aux anciens de la guerre coloniale (1961-1974). Il s'agit d'un roman³ familial étalé sur un temps long (1905-1987) avec un fort chapitre sur le service militaire d'un personnage de la saga au Nord-Mozambique. Le surnom de la localité présumée provient de l'arme soviétique la plus célèbre car la plus répandue, la kalachnikov AK-47. L'auteur raconte à sa famille le quotidien de sa garnison, à partir de 1970. Nous sommes au nord de Nampula: la routine habituelle interrompue par une attaque (6 morts).

Cette histoire peut être utile au lecteur qui n'a pas vécu l'ambiance des relations entre le FRELIMO et la troupe après l'accord de cessez-le-feu de 1974: libération d'un soldat capturé puis interné dans une base du FRELIMO en Tanzanie, passé pour disparu pendant deux ans.

Un bref séjour à Tete (en émoi) en 1973 nous conduit à glisser dans la subdivision géographique mozambicaine le livre de José Manuel Arrobas⁴ dont l'action se déroule partiellement en 1969 et 1970 dans les premiers services militaires, chargés des problèmes psychologiques, censés aider le moral des soldats fragiles et surtout couper la population africaine de ses liens avec le FRELIMO. En d'autres termes, c'est une tentative de gagner la guerre coloniale par des moyens moins violents. Comme l'auteur a fait à Tete ses premières armes dans la psychologie de terrain et qu'au fil des années il est devenu docteur en cette matière et l'a ensuite enseignée, on peut admettre que de sa passion juvénile il a extrait des connaissances qui ont orienté sa vie. N'ayant aucun contact avec les psychiatres et les psy en général, nous ne pouvons que souhaiter ne pas nous tromper dans un domaine qui nous dépasse, ne serait-ce que par le choix du titre de ce livre de souvenirs, et des personnages cités en long et en large par l'auteur qui pratique l'invocation intensive des grands philosophes.

Angola

Veut-on un autre exemple de passion d'autant plus louable qu'elle est rare parmi les Portugais qui ont fait une ou plusieurs guerres, grandes ou petites, dans leurs colonies? Nous voulons parler de la passion pour une chronologie fine, s'appuyant sur un journal de campagnes personnel. Fernando da Silva Martins⁵ a eu la chance ou le malheur d'être affecté dans le secteur le plus actif de son époque (août 1963 se prolongeant jusqu'en mai 1964), les Dembos, depuis la région de Nambuango. Mais les opérations atteignaient le rio Lifune: jungles de montagnes! A ce propos, nous n'avons jamais appris comment étaient attribués aux compagnies les secteurs les plus dangereux dans un bataillon. Punitions d'officiers mal vus? Politiquement suspects? D'origines modestes? Indiscipline de leurs hommes? Trafic d'influence pour obtenir tous les emplacements les plus calmes? Rotation parfaite en fonction des spécialités? Tirage au sort? En 1963-1964, les Dembos étaient à peu près le seul endroit véritablement «chaud» en Angola car le MPLA dans ce maquis n'avait pas encore épuisé sa volonté de l'emporter sur le FNLA et *a fortiori* sur les Portugais. L'auteur date de mai 1964 la première attaque par hélicoptères. Elle dure dix jours d'affilée. Il estime que sa compagnie était la plus sollicitée par le commandement. On imagine la fatigue et l'état mental quand on sort de ce guépier pour aller se reposer

³ Duarte, Carlos M. (2018), *Moçambique, aquartelamento AK-47, uma história singular*, Lisboa, Ancora Editora & Oeiras, Programa Fim do Império, pp. 228, photographies noir et blanc.

⁴ Arrobas, José Manuel (2019), *Sou memória, Tenho histórias. Antes. Moçambique, Tete 1969/1970. Depois*, Lisboa, Ancora Editora & Oeiras, Programa Fim do Império, pp. 238, photographies noir et blanc.

⁵ Martins, Fernando da Silva (2019), *As armas por companheiras. Um soldado por Terras do Ultramar*, Lisboa, Ancora Editora & Oeiras, Programa Fim do Império, pp. 135, photographies noir et blanc.

dans le district de Malange (notamment au Cassange), loin de toute activité militaire. Ce séjour durera jusqu'en octobre 1965. Ce livre vogue au-dessus de la littérature née dans les Dembos bien qu'il identifie plutôt mal ses adversaires. Rarissimes sont les comptes rendus qui donnent les noms des chefs de maquis. Fernando da Silva Martins, outre ses datations précises, offre une vue inhabituelle sur l'ardeur aux combats déclenchés par les guérilleros et il admet que la répression portugaise a, elle aussi, été violente. On s'achemine doucement vers l'impartialité. Il était temps.

Guinée

Qui fête encore le 22 novembre 1970? Pas une Portugaise mais une autre femme à la longue mémoire, cinquante ans après la réalisation de ce coup d'éclat de la Marine portugaise – ou plutôt d'un de ses officiers les plus indomptables qui débarque à Conakry, en pleine nuit –, pour essayer de renverser le régime de Sékou Touré et se débarrasser du PAIGC ou, tout au moins, d'Amílcar Cabral? La fille en personne du commandant de réserve de l'Armée française qui a des comptes à solder avec les mercenaires africains censés constituer l'élément local de l'entreprise! Quel est l'objectif de cette auteure, six ans après la parution en 2014 de Bilguisa Diallo, *Guinée, 22 novembre 1970. Opération Mar Verde*, Paris, L'Harmattan, 276 p.? Voir notamment notre présentation in René Pélissier, Orgeval, Editions Pélissier *Portugal-Afrique-Pacifique. Une bibliographie internationale critique (2005-2015)*.

Dans sa réédition augmentée, sortie en 2020, portant clairement l'inscription **Nouvelle édition**, Madame Diallo⁶ n'a rien perdu de sa mordacité à l'égard des «traîtres» du FLNG et de sa volonté de défendre la mémoire de son père. C'est une passionnée de l'honneur de sa famille. Cela ne justifierait pas, à nos yeux, d'en parler si elle et ses amis n'avaient pas apporté quelques nouvelles sources portugaises, tirées d'archives. Mais la bibliographie citée ne s'est pas lusitanisée sérieusement. Au-delà du témoignage utile du commandant Luis Costa Correia qui faisait partie de la petite «escadre» des six bâtiments portugais, le lecteur aurait voulu plus de détails sur les faits dans le port de Conakry même, et surtout sur la figure controversée d'Alpoim Calvão. Cet homme est devenu un mythe et le livre, centré sur les ambitions «subversives» du père de l'auteure est surdimensionné en matière de lutte contre le tyran Sékou Touré, mais pas assez développé sur ce que l'on sait déjà, grâce à d'autres livres portugais, sur les aspects politiques vus de Lisbonne. Une bibliographie approfondie en portugais aurait fait l'affaire. On aurait ainsi admis que les corsaires ne meurent jamais, même si parfois ils se trompent de siècles. En tout cas, il y avait eu des similitudes entre Calvão et le célèbre Henry Morgan dans les Caraïbes. Une biographie d'un auteur compétent s'imposera tôt ou tard.

Hors-champ

Et terminons cette chronique par une surprise qui nous démontre qu'une passion, avouable ou non, peut durer une vie. Par les temps que nous traversons, ballottés par les virus et bercés par l'avalanche des revendications qu'ils entraînent, nous pensons qu'il est opportun de regarder l'exemple que nous offrent deux citoyennes, apparemment encore saines de corps et d'esprit, issues de cette vieille terre d'excentriques qu'est l'Angleterre: deux îliennes fascinées par les voyages insolites en des lieux légués par feu l'Empire

⁶ Diallo, Bilguisa (2020), *Guinée, 22 novembre 1970. Opération Mar Verde. Nouvelle édition*, Paris, L'Harmattan, pp. 308, photographies noir et blanc.

britannique où personne ne songerait à y implanter ses résidences secondaires. Nous parlons ici d'un archipel africain, devenu yéménite par héritage colonial. Si nous avons bien compris les deux dames d'âge mûr qui ont cosigné *Socotra*⁷, elles étaient, en leur jeunesse, des exploratrices de *l'île au trésor*, qui préféraient les pires difficultés pour écrire des guides touristiques destinés à la crème des «baroudeurs». Plus le pays – ses sites ou ses petites villes – étaient hors des sentiers battus, plus elles étaient satisfaites de présenter les meilleurs assortiments de découvertes à une aristocratie de routards, si possible fortunés, mais surtout fatigués par les cris des marmailles sur les plages encombrées ou dans les hôtels des circuits faciles. En choisissant de débusquer une «grande» île de 3.800 km² (et ses trois ou quatre îlots), hantés ou habités par des pêcheurs ou des éleveurs, ouverte au tourisme depuis 2018, des mondes si obscurs que les spécialistes hésitent entre près de cinq ou six orthographes pour les désigner en anglais, les deux auteures et ceux de leurs lecteurs qui se rendront sur place ont droit à nos félicitations. Certes, les historiens devront rivaliser de flair pour accrocher leur île aux «trésors» à une narration approfondie permettant d'incorporer en un même écrit sérieux le récit épique de Gilgamesh, le *Périple de la mer Erythrée*, la myrrhe et l'encens des Rois mages, l'escadre de Tristão da Cunha, les quatre (?) ans d'occupation portugaise, les métissages religieux et raciaux gréco-arabes, les apports indiens et négro-africains (esclavage encore récent), les incursions de pirates, les débarquements épisodiques de l'East India Company, l'achat de l'île principale et de ses dépendances à des sultans arabes, l'occupation d'Aden, les campagnes de botanistes – qui identifient 300 espèces nouvelles –, de naturalistes, d'ethnologues, etc. Quoi de plus pour établir la singularité de Socotra si l'on ajoute que l'île hébergea une base aérienne de la RAF britannique pendant la Deuxième Guerre mondiale et que les communistes de la République populaire du Yémen du Sud y importèrent des tanks russes qui n'ont pas encore fini de céder devant la rouille? Bref, l'archipel a tout pour plaire aux amis des oiseaux inconnus, des scorpions dangereux, des crabes géants, etc. L'UNESCO s'en mêlant, la grande île a été déclarée Patrimoine mondial de la faune et de la flore et l'on voit quelques véhicules pouvant accueillir une nouvelle race intrusive, le touriste musclé et curieux. A tout hasard, faute de consulats yéménites proches, certains «tour operators» délivrent eux-mêmes les visas nécessaires et assurent une semaine de dépaysement en groupe pour la «modique» somme de 1600 livres sterling (à la date de la publication du guide). A ce prix, même les deux dames patronnesses, auteures de cette espèce d'encyclopédie magistralement illustrée, maintiennent leurs standards. L'un dans l'autre, les guides Bradt sont uniques de par la qualité de leur information, même si nous n'avons pas vu clairement exposé que certaines autorités somaliennes revendiquent la possession des îlots à l'ouest de Socotra, des rochers littéralement plus connus pour leur propension à attirer les naufrages dont trois sont décrits. Décidément, nous sommes là dans l'addiction aux risques et il est temps d'en finir.

⁷ Bradt, Hilary & Booth, Janice (auteures) (2020), *Socotra*, Chesham (Angleterre), Travel Guides, pp. XV-159, nombreuses photographies et cartes couleur.

Maguèye Kassé/ Ibrahima Silla/ Abdoulaye Diallo (Éditeurs), Abdoulaye Diallo, peintre de N’Gor, Khartala, Dakar, 2021

Maguèye Kassé*

pp. 173-175

La publication des livrets 1 à 6 consacrés à différentes œuvres d’Abdoulaye Diallo et sur différentes thématiques renseigne à suffisance sur plusieurs questions d’actualité qui ont trait à l’Afrique et au Sénégal. L’ensemble de l’ouvrage se compose des tomes suivants:

- Livre 1 – Quelle humanité pour demain;
- Livre 2 – Femmes, Mères de l’humanité;
- Livre 3 – Les figures emblématiques des indépendances et de la démocratie sénégalaise;
- Livre 4 – L’Afrique face aux défis politiques, démocratiques et technologiques;
- Livre 5 – Art rupestre et contemporanéité;
- Livre 6 – Cultures.

Ce n’est pas par hasard si ces livrets commencent par une question essentielle sur les fonctions de l’art en général et celui produit en Afrique en particulier.

L’Afrique s’est tournée, depuis la décennie des indépendances de beaucoup de pays qui composent ce continent, vers la prise en main de son destin et de son identité. Cette prise en main s’est manifestée de diverses manières par l’écrit et/ou en utilisant l’arme de la critique pertinente des raisons de son retard accusé depuis et dû en partie au fait colonial et néocolonial.

Les arts d’Afrique ont également, et de tout temps, anticipé le phénomène de l’asservissement à la base de ce retard, au moins à partir de la chantre du Mandé au 13^{ème} siècle de l’empire du Mali. Avait prévenu des conséquences. Ils se sont assigné des fonctions à caractère social et humaniste, accompagnés dans cette volonté de l’apport inestimable de la réflexion, mis à jour dans les contradictions de notre monde contemporain.

Après une période de négation de son apport à la création humaine et à la créativité, l’art africain contemporain est entré depuis un moment dans la sphère des relations universelles par la reconnaissance dont il a été l’objet malgré les vicissitudes connues par l’Afrique et l’image qu’elle projette sur le monde. L’artiste africain s’est affirmé dans le concert des créateurs avec une esthétique singulière, accompagnant les tendances de la modernité, tout en y gardant une spécificité incontestable.

* Professeur émérite en études germaniques à l’université Cheikh Anta Diop et éditeur de ces ouvrages.

Les défis que le développement économique, social et culturel ainsi que la place de l'Africain dans le temps et l'espace posent à l'Afrique ont, de tout temps, fondé cette spécificité qui ne trahit pas les fonctions premières dévolues à l'art, pourvu qu'on veuille ôter les œillères qui accompagnent encore les regards posés sur l'art africain, donc sur l'Afrique, puisqu'on ne peut séparer l'art de la vie.

Dans l'art, le potentiel humain a conquis la dimension de la création. Cette conquête est née également, pour l'artiste d'Afrique d'une volonté d'affirmation de soi et pour soi, c'est-à-dire les autres soi-même, dans la première fonction sociale et spirituelle de l'art.

L'art dépasse ainsi le stade d'une simple communication des sens vers l'esprit pour atteindre une condition première que Nietzsche définit comme la faculté de pouvoir de l'artiste: «L'instinct le plus profond de l'artiste va-t-il à l'art ou bien n'est-ce pas plutôt au sens de l'art, à la vie, au désir de vie. L'art est le grand stimulant à la vie, comment pourrait-on l'appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on l'appeler l'art pour l'art?» Pour lui, ce n'est pas l'histoire mais l'art qui exprime la vraie vie, traduisant une volonté de vie farouche, puisque la destinée humaine est un drame. Ce drame, signifié chez nous par des aspects terribles du sous-développement, est dans un processus d'appréhension et donc de solutions possibles pour pousser à sortir de cet enfer, pour renvoyer à Antonin Artaud dans son *Van Gogh, le suicidé de la société*: «Nul n'a jamais écrit ou peint, sculpté, modelé, construit, inventé, que pour sortir de l'enfer». Le concours précieux de sommités intellectuelles, universitaires, chercheurs, penseurs, artistes plasticiens et d'autres secteurs, psychanalystes, épidémiologues et historiens, a permis de cerner différents phénomènes qui influent sur notre monde, notre humanité et que l'art aide à comprendre. Ils sont partis de la conviction que mettre au monde des interrogations est l'une des fonctions de l'art. Comme le remarque Hegel: «Dans l'art il faut voir non je ne sais quel jouet plaisant ou agréable, mais l'esprit qui se libère des formes et du contenu de la finitude, -la présence et la conciliation de l'absolu dans le sensible et l'apparence, - un déploiement de la Vérité qui ne s'épuise pas dans l'histoire naturelle, mais se révèle dans l'histoire universelle». Il poursuit: «Dans le domaine de l'art, l'homme embrouillé cherche la région d'une vérité substantielle plus haute en qui les oppositions et contradictions du fini pourraient trouver leur solution, et la liberté sa satisfaction complète. C'est la région du vrai en lui-même, non du vrai relatif».

Les fonctions dévolues à l'art se reflètent bien dans le discours de l'art africain contemporain. L'art obéit à des dynamiques qui permettent de passer du particulier à l'universel, du local au global en ne perdant pas de vue qu'il est toujours inscrit dans des rapports qui reflètent ses diverses fonctions, en premier lieu sociale, confirmant dans sa pratique le mot de Paul Éluard: l'Art doit être l'écriture de la vie. En tant que tel, il est moyen d'expression de ce qui fait la vie des individus dans leurs différentes sociétés, moyen et forme de communication. Il y a dans celle-ci comme une volonté donc une émotion ressentie par un artiste qui cherche à communiquer et à se libérer d'une certaine solitude dans le domaine des sensations. Il choisit ce médium de manière autonome considérant que c'est ce langage qui est le plus apte à se faire comprendre.

C'est ce qui précède que traduisent la créativité et les œuvres d'Abdoulaye Diallo, le berger de l'île de N'Gor. Il nous pousse à nous interroger à travers sa riche thématique autour du questionnement existentialiste sartrien: Qu'est-ce que l'existence? La réponse ici est celle de l'Homme qui est un humanisme sans user de tautologie. Dans ce cas, quel est son passé, son présent et quel avenir lui réservent ses semblables dans le développement des sociétés humaines. C'est l'ouverture et le contenu très riche de ces six livres déclinés en autant de thématiques concordantes (Livre 1).

Quelle humanité pour demain? est un terme générique et une idée riche qui conjugue l'activité de l'Homme dans un message chargé de temporalité:

- Le passé comme écriture d'une histoire avec l'art rupestre millénaire, celui de temps immémoriaux qui signifient la naissance de l'art.

- Le présent dans une contemporanéité interrogative: vivre ou survivre dans des visions du monde (Livre 5).

- Le futur dans une interpellation angoissante nourrie par la Covid 19, une invite à reprendre possession de notre humanité confisquée par un système économique élaboré et dans laquelle la Femme à l'instar de l'Homme doit occuper une place de choix (Livre 2). Le message d'Abdoulaye Diallo permet des allers et retours constants autour de notre humaine condition allant de l'universel au singulier, voire du singulier à l'universel.

Il se fait disciple de Marx: l'histoire sociale des individus n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, qu'ils en aient conscience ou non. Ce développement, c'est l'histoire de leurs luttes pour construire des histoires individuelles et collectives assumées.

Il s'avère donc, nous suggère l'artiste, de connaître celles-ci à travers la lutte des femmes et des hommes du Sénégal qui ont incarné dans leur parcours et différences d'approches toutes méritoires dans leur complexité et contradiction ce besoin de plus d'humanité et de plus de liberté (Livre 3).

Ceci induit un processus d'appropriation par la connaissance, notamment celle autour des défis de l'Afrique longtemps opprimée, exploitée, niée et gangrenée dans son développement. Cette connaissance doit s'accompagner pour être opératoire des moyens nécessaires à une citoyenneté assumée (Livre 4).

Le dénominateur commun à tout ce qui précède se résume à une approche nouvelle de caractère holistique de la Culture dans la pluralité de ses manifestations qui en constituent le socle (Livre 6).

Morier-Genoud (Eric). Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986, Rochester (NY), Rochester University Press, coll. "Rochester Studies in African History and the Diaspora", 2019, 246 p., ISBN: 978-1-58046-943-8

Michel Cahen

pp. 177-184

Cet ouvrage d'une épaisseur très raisonnable – le texte proprement dit prend fin à la page 176 – est néanmoins le résultat de plus de vingt ans de recherche. Il apporte une très importante plus-value aux études sur les confessions et institutions religieuses au Mozambique. En effet, si l'auteur maîtrise naturellement toute la littérature sur le sujet (notamment catholicismes, protestantismes et islams), sa richesse vient surtout d'un travail d'archive dans onze institutions (ou fonds privés) de Beira (Mozambique), Breda (Pays-Bas), Lisbonne, Maputo, Porto et Rome et de longues entrevues avec quarante hommes et six femmes, ancien-ne-s ou toujours actuel-le-s missionnaires, prêtres, pères, frères, sœurs... Le matériau primaire est donc considérable. Mais l'ouvrage devrait trouver une audience au-delà des spécialistes, auprès de tou-te-s celles et ceux qui veulent apprendre sur la «vie quotidienne» du catholicisme en Afrique, de l'époque coloniale à la période indépendante et dans quelle mesure cette «vie quotidienne» influe sur la production du politique d'une manière différente que celle que l'on envisage habituellement (les prises de positions de responsables, etc.). En effet, l'auteur a voulu rompre avec ce qu'il appelle le «paradigme politique» fréquent dans les études religieuses, c'est-à-dire une approche du catholicisme (ou autres confessions) comme institution à l'aune du rapport à l'État (colonial et post-colonial). Non point que cet aspect ne soit pas abordé, au contraire. Mais il l'est par le biais d'une étude «horizontale» de l'église, ni top-down, ni bottom-up. En effet il étudie, synchroniquement et par étape, l'ensemble des structures catholiques à l'œuvre, en insistant sur leur diversité, sur le pluralisme des pratiques, sur l'historicité propre de chaque congrégation missionnaire et sur la dialectique entre les ordres et l'église séculière.

Cela se passe au Mozambique, une colonie portugaise qui ne fut indépendante qu'en 1975, et l'étude de cas concerne le diocèse de Beira (la seconde ville) qui couvrait en 1940 deux distritos (provinces), celui de Manica e Sofala, et celui de Tete, au centre de la colonie: un diocèse grand comme près de quatre fois le Portugal. Le choix de l'auteur

n'est évidemment pas que géographique, mais a partiellement commandé les bornes chronologiques: c'est en effet en 1940 que le diocèse est créé par la papauté en conséquence de la signature du Concordat et du Statut missionnaire, alors précisément que le centre du Mozambique repassait sous administration directe de l'État, après cinquante ans de règne de la Companhia de Moçambique – une compagnie à charte de capitaux majoritairement britanniques (1891-1940). La fin de période (1986) est plus floue, l'auteur considérant que l'on peut considérer en toute certitude qu'à ce moment-là au moins, l'église catholique au Mozambique avait achevé sa mue de l'église impériale blanche à l'église africaine noire, bref, qu'alors sa nationalisation était achevée. Mais il ne s'agit pas seulement d'une «africanisation», mais de la floraison (l'auteur dit souvent *blossoming*), ou de la genèse d'une église africaine, au départ aux côtés de ou dans l'église dominante blanche, sans pour autant provoquer de scissions «africanistes» comme en connurent souvent les organisations protestantes. S'il a choisi le diocèse de Beira, c'est en raison de son exceptionnalité: grande diversité interne (rien moins que la présence des personnels de dix-huit congrégations, plus celui de l'église séculière), dans une région qui, Companhia de Moçambique oblige, avait longtemps été «autonome» envers Lourenço Marques (aujourd'hui Maputo, la capitale) et plus encore envers Lisbonne. Ajoutons à cela la très grande hétérogénéité ethnique – notamment de part et d'autres du Zambèze mais aussi plus au sud – et ses conséquences sur la religiosité (un des aspects originaux de l'ouvrage), et on avait là tous les ingrédients d'un diocèse ingouvernable. Il fut pourtant gouverné, au moins de 1943 à 1967 (années de l'arrivée et de la mort de son légendaire évêque) grâce aux qualités exceptionnelles de Dom Sebastião Soares de Resende, avant de littéralement implorer au début des années 1970 – circonstance également exceptionnelle – sous les effets de la guerre de libération et d'être reconstruit dans la douleur lors des premières années d'indépendance (précisément celles du radicalisme «marxiste-léniniste» et «athée» du parti unique au pouvoir, le Front de libération du Mozambique, Frelimo, qui détestait spécifiquement la ville de Beira considérée en bloc comme «réactionnaire»).

L'auteur dit de son livre qu'il devait être pluridisciplinaire en fonction de son objet. Je ne suis pas d'accord: c'est précisément un livre d'histoire – il s'agit bien de «trajectoire historique» (p. 7), et justement la reine des disciplines des sciences sociales permettait de piocher chaque fois qu'elle le voulait dans la sociologie et la science politique. Sans que l'auteur n'ait vraiment procédé à une ethnographie de chacune des parcelles de cet ensemble composite – le livre eût dû être bien plus épais –, il s'agit bien d'une histoire du politique produit par l'église hétérogène et sa confrontation aux contextes traversés. Outre une dense introduction qui explique la rupture, on l'a vu, avec la démarche du «paradigme politique» (pp. 1-15) et un «épilogue» à mon goût trop bref (pp. 169-176) sur lequel je reviendrai, l'ouvrage est structuré en six chapitres.

Le premier étudie naturellement «The Making of the Diocese of Beira» (pp. 16-38) depuis la fin du XIX^e siècle (après le long déclin du xviii^e et des trois premiers quarts du XIX^e siècle suite aux grandeurs des XVI-XVII^e) et revient sur le Concordat et le Statut missionnaire signés la même année que la création du diocèse, 1940. L'auteur y approfondit sa thèse ancienne selon laquelle ces textes ont établi une relation entre l'État impérial portugais et le Vatican bien plus complexe qu'un simple asservissement volontaire de l'église par le régime fasciste. Par exemple, «[rather] than investigate who benefited most from the alliance between church and state, the chapter [...] investigates what the Catholic Church did thanks to (or in spite of) it» (p. 17). La grande bataille du nouvel évêque – passant lentement du nationalisme portugais à l'ultramontanisme, c'est-à-dire donnant la priorité à l'évangélisation sur la portugalisation des indigènes – fut en particulier de réussir à attirer une forte proportion de missionnaires étrangers, ce qui allait *ipso facto* diversifier

les ordres présents (non plus seulement jésuite et franciscain), les nationalités, les manières de faire. L'évêque se fit connaître rapidement des autorités en condamnant sans équivoque les diverses formes de travail et culture forcés travail forcé comme antagonique à la doctrine sociale de l'église. Arrivé dans un diocèse de 360 000 km² en 1940 qui n'avait que 28 prêtres en 1940, Dom Sebastião put considérer, en 1953, que son territoire était «minimally occupied [...] once each district had a mission station» (p. 33) et avait un séminaire mineur à Zobué, dans le nord du diocèse, tenu par les Pères Blancs (p. 37).

Le deuxième chapitre en vient à étudier la «Diversity and Dynamics of the Imperial Church» (pp. 39-64). La présence croissante de missionnaires étrangers augmentait en effet la diversité des congrégations (seuls les Jésuites et les Franciscains étaient, au Mozambique, complètement portugais, car ils étaient envoyés par la «province portugaise» de leur ordre respectif): les jésuites, expulsés par le Marquis de Pombal au XVIII^e siècle, revenus en 1881, expulsés de nouveau en 1910 avec l'instauration de la République, et revenus en 1941; les franciscains arrivés en 1892 et jamais expulsés; les pères Blancs à partir de 1946; les pères de Burgos (espagnols et, notamment, basques) à partir de 1949; les frères de Picpus en 1956, pour ne citer que les principaux et sans oublier les ordres féminins presque tous franciscains. Or chacune de ces congrégations avaient des fonctionnements différents (depuis un verticalisme centralisé et assumé – jésuites et pères blancs – à une décentralisation élective – les franciscains), des objectifs différentes, depuis les franciscains nationalistes et baptisant à tour de bras jusqu'au pères Blancs bien plus exigeants et sélectifs; depuis les jésuites s'intéressant aux élites (baptiser les fils de chefs) dans l'objectif de produire une élite catholique africaine jusqu'aux pères de Burgos ne voulant travailler qu'auprès des pauvres et de la classe ouvrière. Pour les uns (ordres les plus anciennement présents), la conversion au catholicisme était la transmission d'une foi européenne, pour d'autres, il s'agissait de créer une église catholique africaine et de valoriser la tradition africaine comme un pas vers la foi révélée (pères Blancs), etc. Tout cela n'était évidemment pas facile à gérer au niveau du diocèse. Néo-thomiste, Dom Soares adopta toujours une position au-dessus des différences, cherchant néanmoins les convergences lors de «synodes» locaux annuels réunissant les missionnaires et prêtres indépendamment de leurs affiliations et aboutissant à des lettres pastorales largement diffusées (et parfois censurées par l'autorité portugaise). Mais chaque confrérie se voyait attribuer une zone géographique différente, ce qui leur conférait, en réalité, une grande autonomie de pratiques.

Le troisième chapitre aborde «The formation of an African Church» (pp. 65-90). Ce chapitre s'intéresse d'une part aux effets du travail missionnaire – celui de «l'Église impériale» (p. 65, notamment) – et d'autre part à l'expansion de l'église africaine qui se développait aux côtés (pour les dissidences) ou au sein de l'église impériale. C'est toute la question – classique mais considérable – de l'«appropriation and reappropriation of the church and its message» aboutissant notamment au développement d'un clergé africain (p. 65). Le nombre des baptêmes grandissaient lentement mais régulièrement, la proportion de catholiques dans la population globale atteignant 15,6 % en 1974. Mais les taux de conversion étaient très variables selon les congrégations si bien que les franciscains et les jésuites obtenaient un taux entre 12 % et 13 % tandis que les pères de Burgos obtenaient 3 % et les pères Blancs 1,4 % (p. 38)! Mais, selon l'auteur «the [...] probably most important factor to explain conversions, is African agency. This factor is difficult to demonstrate statistically» (p. 72). Mais deux cas lui permettent d'avancer dans la démonstration. Le premier est la conversion en masse (du moins en termes relatifs) du peuple nguni du nord de la province de Tete. Cette enclave nguni issue du mfecane zoulou avait, depuis la fin du XIX^e siècle et à l'inverse de leurs frères de l'empire de Gaza

au sud, fait alliance avec les Portugais comme garantie du maintien de leur domination sur les peuples soumis, notamment chewa. La proportion de catholiques y était de 28,4 % (p. 72). Inversement, les Chewa se convertirent extrêmement peu, maintinrent leurs sociétés secrètes religieuses et devaient ensuite constituer l'essentiel de la base sociale du Frelimo dans la guerre de libération. L'autre cas est celui du peuple manica (un sous-groupe chona), une zone de présence catholique depuis le XVI^e siècle, à la limite nord de l'ex-empire de Gaza. Les Manica présentaient un taux assez fort de conversion 22,2 % en 1964, mais leurs voisins Ndau (une autre branche chona) eurent toujours des taux très bas bien qu'évangélisé, comme les Ngunis du nord de Tete, par les franciscains. Eric Morier-Genoud se garde de verser dans une explication purement ethnique: «People did not convert because they were Manica or refused because they were ndau [...]. But it seems probable that some social issue or historical event led one society to convert en masse and the other to be much less interested» (p. 74). Malheureusement, l'auteur ne donne gère plus d'explication sur ce cas au sud du diocèse (on y revient *infra*).

Entre l'orthodoxie des pères Blancs (croire correctement) et l'orthopraxis des franciscains (avoir des pratiques correctes), «the question is wether [this difference] translated into different forms of Catholicism among believers» (p. 80)? Les entrevues menées par l'auteur l'amène à conclure qu'il n'y en eut guère, sauf sur le point très important de l'attitude envers la lutte de libération (p. 81).

Dans ses efforts pour promouvoir une église africaine, Dom Sebastião avait créé le séminaire diocésain de Zobué dans lequel, dès 1950-51 la majorité des étudiants étaient africains, avec quelques métis (p. 83). Le fait qu'il soit à la charge des pères Blancs donna à la formation une orientation particulière. Les étudiants y développèrent une «deep appreciation of their own culture and were proud Africans. This stood in stark contrast to other seminaries [...] Zobué seminarians accepted and celebrated African traditions and recognized Catholicism as compatible with African nationalism [...]. On the other hand, they tended not to support socialism or communism» (p. 86).

Être un prêtre africain en temps de guerre coloniale ne fut pas facile. Certains développèrent des liens plus ou moins étroits avec le mouvement de libération et furent protégés par Dom Sebastião, à la différence de l'évêque de Tete (formé en 1962 en séparation de celui de Beira). Après la mort de Dom Sebastião (1967), eux comme les missionnaires étrangers devinrent bien plus vulnérables (pp. 88-90).

Le quatrième chapitre est intitulé «Gathering Storm. Vatican II Meets African Nationalism» (pp. 91-119). Le changement va commencer à devenir patent en 1958 tant au Portugal avec la poussée du candidat de l'opposition, qu'au Vatican avec l'élection de Jean XXIII, qui allait convoquer le concile de Vatican II. La plupart des missionnaires furent influencés directement par la nouvelle théologie (p. 93), les uns avec enthousiasme (pères Blancs), les autres étant divisés (jésuites) ou réticents (franciscains). Le concile encouragea les jeunes prêtres à donner de la voix, il ouvrit la porte à la théologie de la libération, à Beira notamment parmi les pères de Burgos et un nombre croissant de missionnaires eurent désormais une approche positive des cultures africaines alors que la modernisation coloniale tentée par le Portugal à partir de la fin des années 1950 profitait toujours surtout à la population blanche (p. 96). Par ailleurs l'église catholique perdit son monopole sur l'éducation des Africains (p. 98). En 1962 apparut le *Frente de libertação de Moçambique* (Frelimo) dont la fondation est discutée longuement (pp. 100-107) notamment sous l'angle de la participation de jeunes catholiques africains du diocèse de Beira – par exemple les séminaristes de Zobué refusant que les jésuites prennent en main le séminaire auparavant géré par les pères Blancs. En effet, ces jeunes allaient être pris dans le tourbillon de la crise du Frelimo (1966-1969), opposant leur culture «afro-centrique» (l'auteur n'emploie pas ce

terme) forgée par les pères Blancs à l'universalisme abstrait de la direction de plus en plus marxisante – et toujours autoritaire – du Frelimo. Dans cette crise apparaît la figure du Père Gwenjere, professeur à Zobué, reçu avec faste par le Frelimo quand il s'enfuit à Dar es Salaam en 1967 pour éviter son arrestation, mais rapidement marginalisé et considéré comme le meneur des jeunes étudiants révoltés.

L'église mozambicaine se divisa profondément sur la question du nationalisme africain. L'archevêque à Lourenço Marques restait totalement pro-portugais, publiant des instructions en ce sens qui eurent plutôt l'effet inverse de mettre de l'huile sur le feu (p. 109). Les étudiants du séminaire mineur de Zobué refusèrent désormais de poursuivre leurs études au séminaire majeur de Namaacha (contrôlé par l'archevêché (p. 111). Les pères de Burgos, influencés par leur forte composante basque, passèrent à la théologie de la libération au milieu des années 1960 et mirent l'accent sur les communautés ecclésiales de base (p. 114). Ils prirent contact avec le Frelimo et eurent un grand rôle dans la dénonciation du massacre de Mukumbura perpétré par les troupes rhodésiennes opérant à l'intérieur du Mozambique (1971). Les pères de Picpus suivirent avec retard le tournant des pères Blancs, supportant l'idée de l'indépendance du Mozambique. Les congrégations féminines, surtout franciscaines, restèrent plus conservatrices, sauf exceptions de sœurs soutenant le Frelimo. (p. 116). Le tournant n'affecta que marginalement les missionnaires de nationalité portugaise, restant pro-coloniaux, et de ce fait les jésuites et les franciscains. Au total, «the position of the Catholic Church in relation to African nationalism was internally diverse [...] Dom Sebastião managed to maintain control of his diverse clergy thanks to his unique «neutral» (ultramontane and neo-Thomist) stance. His death would soon lead the diocese to implode» (p. 119).

Le chapitre 5 aborde la question du processus de décolonisation («Decolonization? War, Implosion, and the Vatican», pp. 120-147). En janvier 1967 Dom Sebastião disparaît et la même année le Frelimo commence la guérilla dans le district de Tete auprès des populations chewa. En 1968, le dictateur portugais, Salazar est victime d'une attaque cardiaque. La crise à Beira devient vite «unprecedented» (p. 120). Les évêques vont s'y succéder à vive allure, de diverses tendances, sans jamais réussir à stabiliser l'église. Le dernier, d'origine goanaise – le premier évêque non blanc – meurt d'une crise cardiaque après que son domicile ait été attaqué à la grenade et qu'il eut appris l'arrestation d'un de ses missionnaires. L'Église perd ses deux journaux et sa radio, «rachetés» par un homme d'affaire lié à Salazar et son successeur Caetano, Jorge Jardim. Ce dernier essaie pourtant de recruter des Africains, notamment parmi l'élite catholique, afin de promouvoir son (tardif) projet «multiracial» pour le Mozambique. En 1971, les Pères Blancs décident de se retirer du Mozambique suivis par les pères de Picpus en 1974 dans un contexte de luttes de plus en plus ouverte entre les congrégations. Entre les départs, les expulsions et les arrestations, le diocèse perd la moitié de son personnel. Les tentatives de l'évêque progressiste Dom Manuel Vieira Pinto (également évêque de Nampula) ne réussissent pas à stabiliser le diocèse dans la mesure où il se heurte à l'hostilité des missionnaires conservateurs. Il fut finalement lui-même expulsé du Mozambique au début 1974, après une déclaration ouvertement favorable au droit à l'autodétermination. En fait, le contexte rendit visible l'hétérogénéité catholique plus qu'il ne la produisit, que ce soit au niveau diocésain ou congrégationnel.

Le sixième chapitre aborde la période de l'«Independence. Revolution and Counterrevolution» (pp. 148-168). Pendant la période de transition (avril-septembre 1974) le Vatican et l'église catholique au Mozambique tentèrent de préparer l'indépendance. Les prêtres noirs s'organisent en association (p. 150) et en décembre 1974 les deux premiers évêques catholiques sont nommés, dont Dom Jaime Gonçalves, premier évêque africain

du diocèse de Beira (p. 152). Les missionnaires de divers ordres restaient divisés, entre ceux qui voulaient rester «neutres» et ceux qui voulaient ouvertement soutenir le processus, comme les pères de Burgos. Pendant cette période de transition, le Frelimo se montra respectueux des confessions et, à Beira, nomma comme gouverneur un catholique d'une grande famille créole locale. Cela ne devait pas durer. Dans sa politique de «nationalisation» du pays (au sens littéral du terme: «produire la nation»), le Frelimo...nationalisa la santé, l'éducation et la justice, ce qui produisit un profond impact sur l'infrastructure de l'église perdant les trois quarts de ses bâties s'ajoutant au départ des deux tiers des missionnaires restant (en 1981, il en restait 81 sur les 286 présents en 1973). Par ailleurs, la logique même du parti unique entraîna une forte suspicion à l'égard des communautés ecclésiales de base, vues comme des «réunions de cellules» d'un parti autre que le Frelimo (p. 159)! Y participer devint un acte d'opposition. L'hostilité fut, du reste, extensive à toutes les confessions, même si l'église catholique resta la cible privilégiée (p. 159) Mais diverses réunions nationales de l'église restèrent fermes sur cette orientation – quelle autre solution avait-elle (p. 157)? – qui se heurta à des mesures très restrictives pour le travail religieux prises par le Frelimo à partir de décembre 1978. Environ 80% des catholiques de Beira cessèrent de participer aux messes (p. 159).

Face au développement de la guerre interne (à partir de 1976) devenant une guerre civile généralisée (autour de 1982), le Frelimo commença par expliquer que l'église catholique et les rebelles avaient la même origine à savoir le colonialisme (p. 162), une vision par conséquent très homogène du catholicisme mozambicain, que l'auteur analyse et critique (p. 164). En fait, très peu de membres du clergé catholique soutinrent la *Resistência Nacional de Moçambique* (Renamo), même si certains continuèrent à officier dans les zones Renamo. Ensuite, l'auteur analyse l'affirmation selon laquelle nombre de dirigeants de la Renamo provenaient des missions catholiques. Numériquement, c'est un fait, mais on peut en dire autant du Frelimo, puisqu'à l'époque coloniale presque le seul moyen pour un Africain d'avoir une éducation était de suivre l'enseignement missionnaire. Enfin, seuls les séminaristes de Zobué, tôt entrés en dissidence (cf. *supra*), soutinrent la Renamo, mais la plupart dans des fonctions marginales à l'étranger.

Tôt, l'église s'affirma pour des négociations entre les «warring parties», mettant ainsi sur un pied d'égalité le Frelimo libérateur et les «bandits armés soutenus par l'apartheid». Le gouvernement fut cependant contraints d'accepter que l'église – en particulier les franciscains – devienne l'intermédiaire du début des pourparlers avec la Renamo (1985-1986), même si un début de processus engagé avorta, enterré de surcroît par le décès du président Samora Machel dans le crash de son avion en 1986. Cependant, dès 1988, l'église devait reprendre son rôle de médiatrice et s'engageait alors le processus de Rome qui devait mener aux Accords de paix de 1992.

D'un point de vue catholique, comment résumer cette dernière période de l'ouvrage (1975-1986)? «Can we conclude that the church remained colonial or became neocolonial after independence? It would seem more appropriate to say that the Catholic Church underwent its own revolution with independence» (p. 168)

Enfin un «Épilogue» (pp. 169-176) revient sur cette idée: «By 1986, the church completed its transition from an imperial institution into a fully national church [which allowed] the institution not only to advise all sites of the war to negotiate a political settlement but also to offer itself as an impartial and independent mediator in such negotiation» (p. 169). L'ouvrage a montré le besoin d'étudier l'église et sa (ses) politique(s) par le biais des congrégations, donc d'une perspective horizontale. En effet, ces dernières influençaient d'une part la politique de l'église vers le bas et d'autre part, la façonnaient partiellement vers le sommet (p. 171). Mais par ailleurs, analyser l'église «avant» et «après» l'indépendance

de 1975 est réducteur (p. 173). Il s'agit d'un processus historique de l'église impériale vers l'église africaine et la «date» (1975) devrait donc être remplacée par une période (par exemple 1958-1986). Naturellement le contexte a pesé décisivement – les nationalisations, la guerre civile (p. 178) – dans les réponses apportées.

Certes, une partie de tout cela peut se retrouver dans les églises d'autres pays africains après 1940. Mais les colonies portugaises deviennent indépendantes tardivement (1975) après dix à quatorze années de guerre et dans ce cadre, le diocèse de Beira reste exceptionnel à cause de sa diversité, de sa gestion collégiale (de 1940 à 1967). Beira fut la voie dissidente pendant la période coloniale. «Ville réactionnaire» selon le Frelimo et avec son évêque en pointe dans les négociations avec la Renamo, elle le resta tout autant après. À mon avis, cet ouvrage apporte une plus-value considérable, une complexification fortement documentée de ce que fut la nébuleuse catholique, notamment dans le diocèse de Beira. Aura-t-on encore des remarques, des questions? La réponse est évidemment positive, précisément à cause de tout cet apport – mais j'en évoquerai seulement un petit nombre. Dans le chapitre I, je crois que l'auteur n'aborde pas assez – même si ce n'était pas au cœur de son sujet – la culture régionale de Beira. Il ne parle pratiquement pas de la Companhia de Moçambique, la compagnie à charte de capitaux britanniques mais d'administration portugaise, qui assura, une autonomie de fait dans le contexte colonial. Même les Blancs de Beira détestaient ceux de Lourenço Marques (Maputo). Cette autonomie latente n'est pas pour rien dans le fait que Beira est la première ville du pays à élire un maire de l'opposition en 2003. Dom Sebastião et ses missionnaires trouvent, au Manica e Sofala (pas à Tete) cette subjectivité-là, bien enracinée.

La question de l'ethnicité aurait pu être un peu plus fouillée, en historicisant mieux la question ngunie (dans la divergence Nguni-Chewa) et en rappelant que les Ndaus (dans la divergence Manica-Ndau) ont fait partie de l'armée des empereurs ngunis dans la soumission des peuples jusqu'au fleuve Zambèze. Par ailleurs, dans ces fascinantes divergences, l'auteur en reste trop au catholicisme: les Chewa et les Ndaus se convertissent peu au catholicisme, point. Mais quelle est leur relation avec le congrégationalisme américain (Ndau) et avec les Témoins de Jéovah (Chewa) et autres christianismes dissidents (sionisme, éthiopianisme, etc.). Telle que présentée, l'analyse semble suggérer que Chewa et Manica sont plus que d'autres peuples restés adeptes des religions animistes. Or ce n'est pas certain du tout. Mais les uns comme les autres, c'est certain, voyaient l'État impérial portugais et l'église de la fin du XIX^e siècle comme partie d'un même tout, celui de l'homme blanc renforçant sa présence, avec qui l'on avait intérêt à s'allier (Nguni du Nord, Manica) ou contre lequel il fallait lutter (Chewa, Ndaus). Il n'est certainement pas dû au hasard que Ngunis du Nord et Ndaus aient ensuite été des soutiens importants de la Renamo pendant la guerre civile. Certaines trajectoires historiques fascinantes attendent encore d'être plus fouillées.

Dans ce livre sur le catholicisme, les protestantismes ne sont pas assez présents. L'auteur est très convainquant dans sa démonstration sur l'hétérogénéité catholique, notamment congrégationnelle, sur les effets mutuels des diverses sensibilités. Mais qu'en est-il des effets d'une religion sur l'autre? Si l'islam est alors marginal hors communautés indiennes, n'y a-t-il pas aussi une dialectique entre le catholicisme, l'église suisse romande, les congrégationalistes américains? Si les Ndaus ne se convertissent guère au catholicisme (cf. *supra*), n'est-ce pas aussi parce qu'ils sont déjà labourés par l'American Board of Foreign Missions congrégationaliste? Par ailleurs, les scissions africaines dans l'église catholique sont évoquées une seule fois incidemment mais jamais étudiées. Pourtant certains «églises dissidentes» proviennent aussi de l'église catholique – même si loin derrière le protestantisme.

Une chose qui m'a frappé et qui aurait pu être un peu évoqué est la difficulté de la police politique (PIDE) à pénétrer le milieu missionnaire. Car enfin, on a des missionnaires qui écrivent à leurs Supérieurs qu'ils soutiennent l'indépendance et le courrier n'est pas intercepté et lu. Certains ont de réels contacts avec les combattants et c'est seulement très tardivement qu'ils sont expulsés. La PIDE semble découvrir l'«africanisme» des pères Blancs lorsqu'ils annoncent leur départ volontaire pour dans deux mois (et alors elle les expulse séance tenante). Cela est peut-être un peu comparable avec ce qui se passait pour l'armée: la PIDE pénétrait très peu l'armée (elle ne connaissait pas les détails de la préparation du coup d'État de 1974), parce qu'elle n'avait pas la tradition d'espionner ceux qui lui semblaient devoir faire partie de la Situation (euphémisme donné au régime fasciste). Mais quand elle se mit à réprimer vraiment une partie des catholiques, elle ne fit que favoriser leur adhésion à l'indépendance.

Relativement à la période de l'indépendance, j'ai été extrêmement étonné de ne pas voir évoquée la réunion de 1983 entre le président Samora Machel et les diverses confessions du pays, pour leur demander de participer à l'effort de reconstruire la société durement affectée par la guerre civile, et donc implicitement cessant la campagne athée. C'est du reste après cet épisode que certains catholiques historiques du Frelimo, qui avaient été marginalisés, sont réintégrés. Enfin, face au catholicisme hétérogène, le Frelimo n'était pas non plus, malgré les apparences, homogène. Ainsi, une tentative de négociations avec la Renamo enclenchée par les franciscains en 1985 aurait capoté quand le Frelimo se serait aperçu que les interlocuteurs des premiers n'étaient que des «Portugais» (Mozambicains blancs) des délégations extérieures de la Renamo et non pas la direction militaire – et noire – de la rébellion (p. 167). Cela n'est pas du tout convainquant car les pas ultérieurs du processus auraient forcément inclus la direction militaire du mouvement. En fait, une partie du Frelimo ne voulait pas de négociations et ce prétexte bien futile exprima simplement que même Samora Machel ne faisait pas tout ce qu'il voulait.

En fait, je regrette surtout une chose: ce livre est trop court, en particulier la dernière partie sur la période de l'indépendance. On a vraiment l'impression que l'éditeur a imposé des coupes drastiques. Cela peut se comprendre, mais l'historien le regrette, saluant au passage la prouesse d'une telle complexité en si peu de pages. Parce que cet ouvrage est de première importance, j'espère enfin qu'il sera rapidement traduit en portugais.

2 décembre 2020

Resumos

Abstracts

Resumés

ملخصات

O esboço de um mundo mítico insuspeito. De ritmos, temporalidade e da colocação do sujeito no cerne da antiga arte rupestre

Jean-Michel Geneste

Os pontos analisados estão relacionados com a temporalidade nas produções e na existência do sujeito, mas também com o papel da linguagem e dos ritmos no processo de figuração simbólica da arte paleolítica das grutas e dos abrigos.

Embora os resultados não tragam novas hierarquias e distinções na espessura temporal do poderoso fenómeno artístico figurativo de 35 milénios, permitem-nos destacar critérios de homogeneidade e regularidade que singularizam a estrutura da esfera mitológica em ação no mundo dos *sapiens* modernos do sul da Europa e da África, se não para além disso. Estas reflexões sobre o lugar do sujeito, da técnica e dos ritmos na elaboração e transmissão das narrativas e dos mitos no início da aventura humana, muito antes do esmagamento progressivo do pensamento mitológico durante a era histórica, são abordadas no sentido em que A. Leroi-Gourhan convocou o seu desenvolvimento em *Le geste et la parole* em 1965.

Palavras-chave: paleolítico, arte rupestre, pensamento mítico, ritmos.

The Outline of an unsuspected Mythical World. Of Rhythms, Temporality and of Placing the Subject in ancient Rock Art

The points analyzed are related to the temporality in the productions and in the existence of the subject, but also to the role of the language and the rhythms in the process of the symbolic figuration of the paleolithic art of the caves and the shelters.

While the results do not bring new hierarchies and distinctions in the temporal thickness of the powerful figurative artistic phenomenon of 35 millennia, they do allow us to highlight criteria of homogeneity and regularity that singularize the structure of the mythological sphere at work in the world of the modern sapiens of southern Europe and Africa, if not beyond.

These reflections on the place of the subject, of the technique and of the rhythms in the elaboration and the transmission of the narratives and the myths at the dawn of the human adventure, well

before the progressive crushing of the mythological thought during the historical era, are approached in the sense where A. Leroi-Gourhan convoked the development of it in *Le geste et la parole* in 1965.

Keywords: paleolithic, rock art, mythical thought, rhythms.

Les grandes lignes d'un monde mythique insoupçonné. Des rythmes, de la temporalité et de la place du sujet dans l'art rupestre paléolithique

Les points analysés sont relatifs à la temporalité dans les productions et dans l'existence du sujet, mais aussi au rôle du langage et des rythmes dans le processus de la figuration symbolique de l'art paléolithique des grottes et des abris.

Sans que les résultats apportent de nouvelles hiérarchies et distinctions dans l'épaisseur temporelle du phénomène artistique figuratif puissant de 35 millénaires, ils permettent de mettre en évidence des critères d'homogénéité et de régularité qui singularisent la structure du dispositif mythologique à l'œuvre dans le monde des sapiens modernes de l'espace sud européen et africain, sinon au-delà. Ces réflexions sur la place du sujet, de la technique et des rythmes dans l'élaboration et la transmission des récits et des mythes aux aurores de l'aventure humaine, bien avant le broyage progressif de la pensée mythologique aux cours de l'époque historique, sont abordées dans le sens où A. Leroi-Gourhan en convoquait le développement dans *Le geste et la parole* en 1965.

Mots-clés: paléolithique, art rupestre, pensée mythique, rythmes.

مخطط لعالم أسطوري غير متوقع

الإيقاعات، الزمانية والفن الصخري القديم

جان ميشيل جينست

اللفظ التي تم تحليلها في هذا المقال تتعلق بالزمانية في الإنتاج وفي وجود الفرد ، ولكن أيضا بدور اللغة والإيقاعات في عملية التمثيل الرمزي لفن العصر الحجري القديم للكويوف والملاجي. في حين أن النتائج لا تجلب تسلسلات هرمية وفروقا جديدة في السمك الزمني للظواهر الفنية التصويرية القوية التي تبلغ ٣٥ ألف عام ، إلا أنها تسمح لنا بتسليط الضوء على معايير التجانس والانتظام التي تميز بنية المجال الأسطوري في العمل في عالم الإنسان المعقل الحديث لجنوب أوروبا وأفريقيا. هذه الانتكاسات على مكانة الفرد والفنية والإيقاعات في صياغة ونقل الروايات والأساطير في بداية المغامرة البشرية قبل وقت طويل من التدمير التدريجي للفكر الأسطوري خلال العصر التاريخي ، يتم تناولها بالمعنى الذي دعا فيه أندريه ليروي جور هان إلى تطويرها في كتابه "اللغة والكلمة" في عام ١٩٦٥ .

الكلمات المفتاحية: العصر الحجري القديم ، الفن الصخري ، الفكر الأسطوري ، الإيقاعات.

Artes Pré-históricas Europeias e Africanas. Tipologia dos Modos de Ser

Philippe Grosos

Com base num estudo comparativo da arte franco-cantábrica paleolítica, por um lado, e da arte neolítica africana (a do Messak líbio e a do San da África Austral), por outro, este estudo propõe-se analisar as suas diferenças em termos de modos de estar no mundo. O objetivo aqui é descobrir o que está em jogo na transição das culturas paleolíticas para as culturas que estão em processo de neolitização, e assim considerar a mitologia como a forma narrativa arcaica da sua distinção.

Palavras-chave: Arte Paleolítica, Neolítico Africano.

European and African Prehistoric Arts. Typology of the Modes of Being

Based on a comparative study of the Franco-Cantabrian Paleolithic art, on the one hand, and the African Neolithic art (that of the Lybian Messak and that of the San from southern Africa), on the other hand, this study proposes to analyze the stakes of their differences in terms of modes of being in the world. The aim here is to find out what is at stake in the transition from Paleolithic cultures to cultures that are in the process of neolithization, and thus to regard mythology as the archaic narrative form of their distinction.

Keywords: Paleolithic Art, African Neolithic.

Arts préhistoriques européennes et africains. Typologie des modes d'être

À partir d'une étude comparée de l'art paléolithique franco-cantabrique, d'une part, et de l'art néolithique africain (celui du Messak libyen et celui des San d'Afrique australe), d'autre part, cette étude se propose de mettre en évidence les enjeux de leurs différences en termes de mode d'être au monde. Il s'agit ici de savoir ce qui se joue dans le passage des cultures paléolithiques aux cultures en voie de néolithisation, et ainsi de penser la mythologie comme une forme narrative archaïque de leur distinction.

Mots-clés: Art paléolithique, Néolithique africain.

فنون ما قبل التاريخ الأوروبي والأفريقي: تصنيف أنماط الوجود

فيليب جروسوس

بناءً على دراسة مقارنة لفن العصر الحجري القديم الفرانكو-كانتابريين، من ناحية، وفن العصر الحجري الحديث الأفريقي (فن المسك الليبي وفن سان من جنوب إفريقيا) من ناحية أخرى، تقترح هذه الدراسة تحليل رهلات اختلافاتهم من حيث أنماط الوجود في العالم. الهدف هنا هو معرفة ما هو على المحك في الانتقال من ثقافات العصر الحجري القديم إلى الثقافات التي هي في طور التحول إلى العصر الحجري الحديث، وبالتالي اعتبار الأساطير شكلاً سردياً قديماً لتمييزهم.

الكلمات المفتاحية: فن العصر الحجري القديم، العصر الحجري الحديث الأفريقي.

Precocidade e riqueza da cerâmica africana

Michel Raimbault

Durante mais de quarenta anos, correspondendo a uma grande parte da nossa carreira africanista, a investigação arqueológica em África contribuiu largamente para a renovação dos conhecimentos sobre cerâmica. Esta surgiu cedo neste vasto continente, há mais de 10.000 anos, no País Dogon e nas margens dos maciços centrais do Sahara, em ligação com a exploração de gramíneas selvagens, traduzindo uma nova relação entre o homem e o seu ambiente e dando crédito à ideia de uma neolitização precoce devido a melhores condições climáticas. A cerâmica rapidamente se generalizou em grande parte do continente, tanto no final da Pré-história como na Proto-história, oferecendo uma diversidade de formas e tamanhos que continuaram a crescer. Tornou-se um marcador importante para os Estados Sahelianos e Sudaneses que floresceram durante o primeiro milénio AD e mais além. Mesmo nos agitados dias de hoje, a cerâmica continua a desempenhar um papel essencial na vida quotidiana e sagrada, ao mesmo tempo que demonstra grande riqueza e criatividade. Muitos países africanos ainda mantêm importantes oficinas de cerâmica tradicional. Alguns dos produtos fascinam pela sua singularidade e modernidade. A etnoarqueologia permite-nos compreender melhor as suas características técnicas e sociais. Mencionaremos também o significado da cerâmica nas cosmogonias e crenças africanas, testemunho da sua longa evolução e da importância simbólica atribuída ao barro, à água e ao fogo.

Palavras-chave: cerâmica africana, Sahara, Sahel, Neolítico, Proto-história, arqueologia, etnoarqueologia

Earliness and Richness of African Pottery

In the last forty years, which encompass the time I have spent working on Africa, archaeological

research in Africa has largely contributed to the renewal of knowledge about pottery. It appeared early in this vast continent, more than 10,000 years ago, in the Dogon Country and on the margins of the central massifs of the Sahara, in connection with the exploitation of wild grasses, reflecting a new relationship between man and his environment and lending credence to the idea of early neolithisation due to better climatic conditions. Pottery soon became widespread over a large part of the continent, both at the end of Prehistory and in Protohistory, offering a diversity of forms and dimensions that continues to grow richer and richer. It became an important benchmark for the Sahelian and Sudanese states that flourished during the first millennium of our era and beyond. Even in our agitated present times, pottery continues to play an essential role in the daily and sacred life, while displaying great richness and creativity. Many African countries still have important traditional pottery workshops. Some productions fascinate by their singularity and modernity. Ethnoarchaeology allows a better understanding of their technical and social characteristics. Last but not least, the significance of pottery in African cosmogonies and beliefs, testimony of its long evolution and of the great symbolic power of clay, water and fire, will be mentioned as well.

Keywords: African pottery, Sahara, Sahel, Neolithic, Protohistory, archaeology, ethnoarchaeology

Antériorité et richesse de la poterie africaine

Depuis plus de quarante ans, correspondant pour une large part à notre parcours africaniste, les recherches archéologiques en Afrique ont largement contribué au renouvellement des connaissances sur la poterie. Elle apparaît tôt dans ce vaste continent, il y a plus de 10 000 ans, au Pays dogon et sur les marges des massifs centraux du Sahara, en lien avec une exploitation des graminées sauvages, traduisant un nouveau rapport entre l'homme et son environnement et accréditant l'idée d'une néolithisation précoce due à de meilleures conditions climatiques. La poterie ne tarde pas à se généraliser sur une large partie du continent, tant pour la fin de la Préhistoire qu'à la Protohistoire, en offrant une diversité de formes et de dimensions qui ne cesse de s'enrichir. Elle devient un formidable marqueur pour les états sahéliens et soudanais qui s'épanouissent au cours du premier millénaire de notre ère et au-delà. Jusqu'aux bourrasques de l'époque actuelle, la

poterie continue de jouer une place essentielle dans le quotidien et le sacré, tout en faisant preuve d'une grande richesse et créativité. De nombreux pays africains détiennent toujours d'importants ateliers de poteries traditionnelles. Certaines productions fascinent par leur singularité et leur modernité. L'ethnoarchéologie permet de mieux en saisir les caractères techniques et sociaux. Nous évoquerons encore l'ancrage de la poterie dans les cosmogonies et croyances africaines, témoignage de sa longue évolution et de toute l'importance symbolique attachée à la terre argileuse, à l'eau et au feu.

Mots-clés: Poterie africaine, Sahara, Sahel, Néolithique, Protohistoire, archéologie, ethnoarchéologie

أسبقية وثرء الفخار الأفريقي

ميشيل رايمبولت

في الأربعين عامًا الماضية والتي تشمل سنوات عملي في إفريقيا، ساهمت الأبحاث الأثرية في إفريقيا إلى حد كبير في تجديد المعرفة حول الفخار الذي ظهر في وقت مبكر في هذه القارة الشاسعة، منذ أكثر من 10000 عام، في بلد دوجون وعلى هوامش الجبال الوسطى في الصحراء مرتبطًا باستغلال الأعشاب البرية، مما يعكس علاقة جديدة بين الإنسان وبيئته بسبب الظروف المناخية الأفضل. سرعان ما انتشر الفخار على نطاق واسع في جزء كبير من القارة، في نهاية عصور ما قبل التاريخ وفي التاريخ البدائي مما يوفر مجموعة متنوعة من الأشكال والأبعاد التي تستمر في النمو أكثر ثراءً. أصبح الفخار علامة مرجعية مهمة لدول الساحل والسودان التي ازدهرت خلال الألفية الأولى من عصرنا وما بعده. حتى في أوقاتنا المضطربة، يستمر الفخار في لعب دور أساسي في الحياة اليومية مع إظهار ثراء وإبداع كبيرين. لا يزال لدى العديد من البلدان الأفريقية ورش عمل فخارية تقليدية مهمة. يسمح علم الآثار الإثنوغرافي بفهم أفضل للخصائص التقنية والاجتماعية. تناقش هذه الورقية البحثية كذلك أهمية الفخار في نشأة الكون والمعتقدات الأفريقية، وهي شهادة على تطورها الطويل والقوة الرمزية العظيمة للطين والماء والنار.

الكلمات المفتاحية: الفخار الأفريقي، الصحراء، الساحل، العصر الحجري الحديث،

التاريخ البدائي، علم الآثار، علم الآثار الإثنوغرافي

Arquétipos mitológicos universais: alguns exemplos na Mitologia Africana

Luís Lóia

Os estudos etnológicos, antropológicos, filosóficos e filológicos, em conjunto com os contributos de variantes das Ciências da Religião ou ciências das religiões, têm vindo a identificar, sobretudo a partir do primeiro quartel do século XX, um conjunto de mitos e de ritos que, em circunstâncias e contextos particulares, parecem desafiar a história e a fixação de diferentes culturas, colocando em causa o enquadramento espaço-temporal em que floresceram e se manifestam. Constataremos assim como estes arquétipos se manifestam em algumas culturas africanas, sem prejuízo dos preconceitos hermenêuticos que possam revelar as interpretações

européias contemporâneas acerca dos mesmos, dando, para isso, particular atenção aos seus ritos. Naturalmente, dada a vastidão, a diversidade e a riqueza das etnias africanas, cingiremos o nosso estudo a alguns exemplos do Norte de África e a outros da África subsariana.

Palavras-chave: Mito, Rito, Arquétipos Mitológicos, Mitologia Africana.

Universal Mythological Archetypes: some examples of African Myths

Ethnological, anthropological, philosophical and philological studies, along with contributions of Religious Studies, have long ago identified a set of myths and rites which seem to defy history and cultural bars, that is, which go far beyond the time and space framework from which they came. This paper shows how some of these archetypes are present in African cultures, notwithstanding the hermeneutical prejudices some European scholars showed about them. A particular attention will be displayed on rites. Considering the vastness and richness of African cultures, the paper will focus on just some Northern Africa and Sub-Saharan cases.

Keywords: Myth, Rite, Mythological Archetypes African Mythology.

Archétypes mythologiques universels: quelques exemples tirés de la mythologie africaine

Les études ethnologiques, anthropologiques, philosophiques et philologiques, ainsi que les apports variables des sciences de la religion ou des sciences des religions, ont identifié, surtout depuis le premier quart du XXe siècle, un ensemble de mythes et de rites qui, dans des circonstances et des contextes particuliers, semblent remettre en cause l'histoire et la fixation des différentes cultures, questionnant le cadre spatio-temporel dans lequel elles se sont épanouies et manifestées. À partir de là, nous verrons comment ces archétypes se manifestent dans certaines cultures africaines, sans idées préconçues vis-à-vis des préjugés herméneutiques pouvant découler des interprétations européennes contemporaines, en accordant une attention particulière aux rites. Étant donné l'immensité, la diversité et la richesse des ethnies africaines, nous limiterons notre étude à quelques exemples d'Afrique du Nord et d'autres d'Afrique subsaharienne.

Mots-clés: Mythe, Rite, Archétypes mythologiques, Mythologie africaine.

الأمطاط الأسطورية العالمية: أمثلة عن الأساطير الأفريقية

لوييس لويبا

حددت الدراسات الإثنولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية واللغوية، جنباً إلى جنب مع الدراسات الدينية منذ فترة طويلة مجموعة من الأساطير والطقوس التي يبدو أنها تتحدى التاريخ والثقافة، أي التي تتجاوز بكثير إطار الزمان والمكان الذي نشأت في إطاره. توضح هذه الورقة كيف أن بعض هذه النماذج البدائية موجودة في الثقافات الأفريقية (الطقوس بشكل أخص) على الرغم من التحيزات التأويلية التي أظهرها بعض العلماء الأوروبيين عنها. بالنظر إلى اتساع وثرأ الثقافات الأفريقية، تركز الورقة على بعض النماذج من شمال إفريقيا وجنوب الصحراء

الكلمات المفتاحية: الأسطورة، الطقوس، نماذج أسطورية، الأساطير الأفريقية

Como surgiu o mundo Vudu? Um exemplo haitiano

Philippe Charlier

Ao recolhermos uma tradição de criação do mundo do vudu haitiano (cosmogonia e teogonia), veremos como é possível ligá-la a algumas tradições fundamentais da África Ocidental e do Ocidente. Centralizar-nos-emos em particular no estabelecimento das primeiras entidades divinas e no aparecimento dos seres humanos, mostrando o carácter eminentemente multifacetado e heterogéneo destes primeiros relatos.

Palavras-chave: Cosmogonia, teogonia, antropologia, etnologia.

How did the Voodoo World come about? A Haitian Example

By collecting a tradition of the world creation from the Haitian voodoo (cosmogony and theogony), we will realize how it is possible to relate it to some fundamentals of West Africa and Western traditions. We will be particularly interested in the establishment of the first divine entities, and the appearance of men by showing the eminently composite and heterogeneous character of these early accounts.

Keywords: Cosmogony, theogony, anthropology, ethnology.

Comment le monde vaudou vint au monde? Un exemple haïtien

En recueillant une tradition de création du monde du vaudou haïtien (cosmogonie et théogonie), on verra comment il est possible de la rattacher à quelques fondamentaux d'Afrique de l'Ouest et de traditions occidentales. On s'intéressera

notamment à la mise en place des premières entités divines, et à l'apparition des hommes en montrant le caractère éminemment composite et hétérogène de ces récits des premiers temps.

Mots-clés: Cosmogonie, théogonie, anthropologie, ethnologie.

كيف نشأ عالم الفودو؟ هابتي أنموذجاً

قيليب شارليه

من خلال جمع تقليد الخلق من عالم الفودو الهابتي (نشأة الكون و التيوغونيا) ، سنرى كيف يمكن ربطه ببعض التقاليد الأساسية للغرب و غرب إفريقيا. سنركز بشكل خاص على إنشاء الكيانات الأولية وظهور البشر ، وإظهار الطابع متعدد الأوجه والمتين لهذه الروايات المبكرة.

الكلمات المفتاحية: نشأة الكون ، التيوغونية ، الأثروبولوجيا ، الإثنولوجيا.

Mitologia africana, mitologia europeia: a questão do Egípto

Jean-Louis Georget e Richard Kuba

Já em 1954, com a sua primeira grande publicação “Nations nègres et cultures”, Cheikh Anta Diop tinha desafiado as fundações da cultura ocidental relativamente à origem, génese e evolução da humanidade e demonstrado que o antigo Egípto, a sua população e a sua civilização pertenceram ao mundo negro-africano. Um dos grandes objetivos da sua obra era o restabelecimento da consciência histórica africana, contestando o que os europeus tinham escrito sobre África a partir de Hegel. Para devolver aos Africanos a consciência da sua grande história, tornava-se especialmente necessário descolonizar os estudos africanos, até então confinados ao vale do Nilo.

Ao fazer-lo, Diop produziu a base ideológica para compreender África como uma unidade cultural contínua desde a pré-história até à história contemporânea, abalando assim os esquemas interpretativos construídos pelos europeus.

Palavras-chave: Egípto, origens, Europa, África.

African Mythology, European Mythology: the Egypt issue

As early as 1954 with his first major publication “Nations nègres et cultures”, Cheikh Anta Diop challenged the foundations of the Western culture concerning the origin, genesis and evolution of humanity and demonstrated that ancient Egypt, its population and civilization belonged to the

Negro-African world. One of the great aims of his work was the restoration of African historical consciousness, thus contradicting what Europeans had written since Hegel. To give Africans back their consciousness of having a great history, it was especially necessary to decolonize African studies, which were supposed to orient themselves towards the Nile valley. In this, he produced the ideological base to perceive Africa as a cultural unity with continuities from prehistory to contemporary history, thus upsetting the interpretative schemes built by Europeans.

Keywords: Egypt, origins, Europe, Africa.

Mythologie africaine, mythologie européenne: la question de l'Égypte

Dès 1954 et la publication de son premier grand ouvrage «Nations nègres et cultures», Cheikh Anta Diop remet en cause les fondements de la culture occidentale relatifs à l'origine, à la genèse et à l'évolution de l'humanité et démontre que l'Égypte ancienne, ses habitants et les civilisations qu'elle a développées appartiennent au monde négro-africain. L'une des grandes finalités de son travail est la restauration de la conscience historique africaine, c'est-à-dire d'aller à l'encontre de ce que les Européens avaient écrit depuis Hegel et de redonner aux Africains la conscience d'avoir une histoire: «Les études africaines ne sortiront du siècle vicieux où elles se meuvent, pour retrouver tout leur sens et leur fécondité, qu'en s'orientant vers la vallée du Nil». En ceci, il redonne à l'Afrique une unité continentale qui va de la préhistoire à l'histoire contemporaine, bouleversant ainsi les schèmes interprétatifs construits par les Européens pour appréhender le continent noir.

Mots-clés: Égypte, origines, Europe, Afrique.

الأساطير الأفريقية، الأساطير الأوروبية: القضية المصرية

جان لويس جورج ورينشارد كوبا

في وقت مبكر من عام ١٩٥٤م صدر أول منشور رئيسي له بعنوان

“Nations nègres et cultures”

تحدى الشيخ أنتا ديوب أسس الثقافة العربية فيما يتعلق بأصل ونشأة وتطور البشرية وأظهر أن مصر القديمة وسكانها وحضارتها ينتمون إلى العالم الزنجي الأفريقي. كان أحد الأهداف العظيمة لعمله هو استعادة الوعي التاريخي الأفريقي، مما يتناقض مع ما كتبه الأوروبيون منذ هيجل. ولإعادة وعي الأفارقة بأن لديهم تاريخاً عظيماً، كان من الضروري بشكل خاص إنهاء استعمار الدراسات الأفريقية، التي كتبت في ذلك الحين محصورة في وادي النيل. وبذلك، أنتج ديوب الأساس الأيديولوجي لفهم إفريقيا كوحدة ثقافية مستمرة من عصور ما قبل التاريخ إلى التاريخ المعاصر، وبالتالي تقويض المخططات التفسيرية التي وضعها الأوروبيون.

الكلمات المفتاحية: مصر ، الأصول ، أوروبا ، أفريقيا.

Agostinho da Silva e a experiência do CEAO: Centro de Estudos Afro-Orientais. Na redescoberta das raízes africanas do Brasil: o triângulo lusófono

Renato Epifânio

Na nossa comunicação, iremos reconstituir a visão de Agostinho da Silva acerca do Brasil, salientando alguns marcos da sua vivência nesse país – em particular, o seu papel na criação do “CEAO: Centro de Estudos Afro-Orientais”, visando a redescoberta das raízes africanas do Brasil.

Palavras-chave: Agostinho da Silva, Brasil.

Agostinho da Silva and the Experience of CEAO: Center for Afro-Oriental Studies. In the Rediscovery of Brazil's African Roots: the Lusophone Triangle

In our communication, we will reconstruct the vision of Agostinho da Silva about Brazil, highlighting some milestones of his experience in that country - in particular, his role in the creation of the “CEAO: Center for Afro-Oriental Studies”, which aimed at the rediscovery of the African roots of Brazil.

Keywords: Agostinho da Silva, Brazil, Africa.

Agostinho da Silva et l'expérience du CEAO: Centre d'études afro-orientales. À la redécouverte des racines africaines du Brésil : le triangle lusophone

Dans notre communication, nous reconstruirons la vision d'Agostinho da Silva sur le Brésil, en soulignant certains jalons de son expérience dans ce pays - en particulier, son rôle dans la création du “CEAO: Centre d'études afro-orientales”, qui visait à la redécouverte des racines africaines du Brésil.

Mots-clés: Agostinho da Silva, Brésil, Afrique.

أغوستينو دا سيلفا وتجربة مركز الدراسات الأفرو- شرقية: في إعادة اكتشاف الجذور الأفريقية للبرازيل: مثلث اللوزوفون

ريناتو إبيفانيو

في مقالنا ، سنعيد بناء رؤية أغوستينو دا سيلفا حول البرازيل مع تسليط الضوء على بعض معالم تجربته في ذلك البلد - على وجه الخصوص ، دوره في إنشاء "مركز الدراسات الأفريقية الشرقية" ، بهدف إعادة اكتشاف الجذور الأفريقية للبرازيل.

الكلمات المفتاحية: أغوستينو دا سيلفا ، البرازيل ، إفريقيا.

As Mãos dos Pretos: Racismo e Mitos de Origem

Francisco Topa

O artigo aborda algumas versões míticas de diferentes origens sobre a cor da pele, usando como ponto de partida o conto “As mãos dos pretos”, do moçambicano Luís Bernardo Honwana. A narrativa foi publicada em livro em 1964, mas teve uma versão anterior saída em jornal.

Palavras-chave: racismo, mitos de origem, Moçambique, Luís Bernardo Honwana.

The Hands of the Blacks: Racism and Myths of Origin

This paper discusses some mythical accounts from different sources about skin colour, using as a starting point the short story “As mãos dos pretos” [The hands of the blacks] by the Mozambican author Luís Bernardo Honwana. It was published in book form in 1964, a previous version having been issued in a newspaper.

Keywords: racism, myths of origin, Mozambique, Luís Bernardo Honwana.

Les Mains des Noires: Racisme et mythes d'origine

Ce document examine certains récits mythiques de différentes sources sur la couleur de la peau, en prenant comme point de départ la nouvelle “As mãos dos pretos” [Les mains des Noirs] de l'auteur mozambicain Luís Bernardo Honwana. Elle a été publiée sous forme de livre en 1964 et une version antérieure avait été publiée dans un journal.

Mots-clés: racisme, mythes d'origine, Mozambique, Luís Bernardo Honwana.

أيدي السود: العنصرية وأساطير المنشأ

فرانسيسكو توبا

يناقش هذا المقال بعض الروايات الأسطورية من مصادر مختلفة حول لون البشرة ، مستخدماً كتسطة انطلاق القصة القصيرة "أيدي السود" للكاتب الموزمبيقي لويس برناردو هونوانا. نُشرَت في كتاب عام ١٩٦٤ ، لكن نُشرت نسخة سابقة منه في الجريدة

الكلمات المفتاحية: العنصرية ، أساطير الأصل ، موزمبيق ، لويس برناردو هونوانا

Mia Couto: Mito, Filosofia e Cosmogonias

Egídia Souto & Maria Celeste Natário

De alguns pressupostos filosóficos no pensamento e obra de Mia Couto, analisar-se-á, tendo como base os imaginários decorrentes dos mitos das origens, a forma como o autor capta a essencialidade base de ser/estar no mundo a partir de um modo situadamente universal, tendo como ponto de partida o conto “Lenda de Namarói”.

Palavras-chave: Mia Couto, mitologia, filosofia, tradição oral.

Mia Couto: Myth, Philosophy and Cosmogonies

From some philosophical assumptions in the thought and work of Mia Couto, we will analyse, based on the imaginaries arising from the myths of origins, the way the author captures the basic essentiality of being in the world from a particularly universal mode, taking as a starting point the tale “Lenda de Namarói”.

Keywords: Mia Couto, mythology, philosophy, oral tradition.

Mia Couto: Mythe, Philosophie et Cosmogonies

À partir de certaines hypothèses philosophiques dans la pensée et le travail de Mia Couto, il sera analysé, sur la base de l’imaginaire issu des mythes des origines, la manière dont l’auteur saisit l’essentialité fondamentale d’être dans le monde à partir d’une manière particulièrement universelle, à commencer par la nouvelle «Lenda de Namarói».

Mots-clés: Mia Couto, mythologie, philosophie, tradition orale.

ميا كوتو: الأسطورة والفلسفة ونشأة الكون
إجيديا سوتو وماريا سيلست ناتاريو

انطلاقاً من بعض الفرضيات الفلسفية في فكر وعمل ميا كوتو ، سيكون التحليل مبنياً على التخيلات الناشئة عن أساطير الأصول ، والطريقة التي يلتقط بها المؤلف الأساسيات للوجود في العالم انطلاقاً من وضع عالمي خاص ، والبدائية من القصة القصيرة

“Lenda de Namarói”

الكلمات المفتاحية: ميا كوتو ، الأساطير ، الفلسفة ، التقليد الشفوي

Tradições orais e desenvolvimento humano em África: lições do povo de língua *ibibio* da Nigéria

Edidiong C. Ibanga

O presente artigo analisa o conceito de tradições orais (literatura oral) em África, e a sua relevância para o desenvolvimento humano. Chama a atenção para a riqueza dos conhecimentos locais inerentes à literatura oral e demonstra como os indivíduos dentro de uma comunidade podem ser moldados pelos valores incorporados na literatura oral. O artigo argumenta que as questões inerentes ao desenvolvimento, especialmente em África, são muitas vezes olhadas apenas do ponto de vista da industrialização ou produtividade, negligenciando a necessidade de transformar a mente humana. A literatura oral está no centro do desenvolvimento humano porque, tal como a própria função da literatura, ela promove ações conduzidas eticamente, educando sobre o que deve ser – e não apenas sobre o que é. Concluímos que qualquer discussão sobre desenvolvimento e mudança social em África será incompleta se não for dada a devida atenção à literatura ou tradições orais do povo africano. Toda a estratégia de desenvolvimento orientada pelo conhecimento de qualquer nação deve ser construída sobre um sólido núcleo fundacional de compreensão dos valores inerentes a cada cultura.

Palavras-chave: Tradições orais, literatura, desenvolvimento humano, África.

Oral Traditions and Human Development in Africa: Lessons from the *Ibibio*-Speaking People of Nigeria

This paper examines the concept of oral traditions (oral literature) in Africa, and its relevance to human development. It draws attention to the richness of indigenous knowledge contained in oral literature and demonstrates how the characters of individuals within a community can be molded by the values embedded in oral literature. The paper argues that the issue with development, especially in Africa, is that it is often seen only from the viewpoint of industrialization or productivity, thereby neglecting the need to transform the human mind. Oral literature is at the center of human development because, like the function of literature itself, it promotes ethically driven actions, by educating

on what ought to be and not just what is. It concludes that any discussion on development and social change in Africa, and possibly beyond, will be incomplete if adequate attention is not given to the oral literature or traditions of the African people. Every knowledge-led development strategy of any nation must be built on a solid foundational core of an understanding of values. As Africans, to craft a better future, we need to understand the lessons of our past, and this is to be achieved by a reconsideration of the values and principles enshrined in the oral traditions of these communities and cultures.

Keywords: Oral traditions, literature, human development, Africa.

Traditions orales et développement humain en Afrique: les leçons du peuple *ibibio* de Nigéria

Cet article examine le concept de traditions orales (littérature orale) en Afrique, et sa pertinence pour le développement humain. Il attire l'attention sur la richesse des connaissances indigènes contenues dans la littérature orale et démontre comment le caractère des individus au sein d'une communauté peut être façonné par les valeurs inscrites dans la littérature orale. L'article soutient que le problème du développement, en particulier en Afrique, est qu'il est souvent considéré uniquement du point de vue de l'industrialisation ou de la productivité, négligeant ainsi la nécessité de transformer l'esprit humain. La littérature orale est au centre du développement humain parce que, comme la fonction de la littérature elle-même, elle encourage les actions éthiques, en éduquant sur ce qui devrait être et pas seulement sur ce qui est. Il conclut que toute discussion sur le développement et le changement social en Afrique, et peut-être au-delà, sera incomplète si une attention adéquate n'est pas accordée à la littérature orale ou aux traditions du peuple africain. Toute stratégie de développement fondée sur la connaissance, quelle que soit la nation, doit s'appuyer sur une base solide de compréhension des valeurs. En tant qu'Africains, pour construire un avenir meilleur, nous devons comprendre les leçons de notre passé, et cela passe par une reconsidération des valeurs et des principes inscrits dans les traditions orales de ces communautés et cultures.

Mots-clés: Traditions orales, littérature, développement humain, Afrique.

التقاليد الشفهية والتنمية البشرية في أفريقيا: دروس من الناطقين بالإيبيو في نيجيريا

أيدونغ أباتغا

تحل هذه المقالة مفهوم التقاليد الشفهية (الأدب الشفوي) في إفريقيا، وصلتها بالتنمية البشرية. يلفت الانتباه إلى ثراء المعرفة الأصلية الموجودة في الأدب الشفوي ويوضح كيف يمكن تشكيل شخصيات الأفراد داخل المجتمع من خلال القيم المنجسة في الأدب الشفوي. يجادل المقال بأن قضية التنمية، خاصة في إفريقيا، هي أنه غالباً ما يُنظر إليها فقط من وجهة نظر التصنيع أو الإنتاجية، وبالتالي تجاهل الحاجة إلى تغيير العقل البشري. يقع الأدب الشفوي في قلب التنمية البشرية لأنه، مثل وظيفة الأدب نفسه، يروج للأفعال التي يتم إجراؤها بشكل أخلاقي، والتنقيف حول ما يجب أن يكون - وليس فقط ما هو عليه. نستنتج أن أي مناقشة للتنمية والتغيير الاجتماعي في إفريقيا ستكون غير مكتملة إذا لم يتم إيلاء الاهتمام الواجب للأدب أو التقاليد الشفهية للشعوب الأفريقية. يجب أن يُبنى أي استراتيجية تنمية مدفوعة بالمعرفة لأي دولة على أسس متين لفهم القيم المتأصلة في كل ثقافة.

الكلمات المفتاحية: التقاليد الشفهية، الأدب، التنمية البشرية، إفريقيا.

O legado de Amílcar Cabral reproduzido em jovens líderes comunitários cabo-verdianos

Paulino Oliveira do Canto e Davidson Arrumo Gomes

Amílcar Cabral constitui uma referência política, histórica e humanista para África e para o mundo contemporâneo. Os valores ideológicos por ele defendidos passaram de geração em geração e espelhavam-se num novo modelo de pensar África. Uma África capaz de caminhar por si mesma, com mais e melhor autonomia sob os mais diversos prismas e realidades sociais e assente numa juventude que luta permanentemente por mais e melhores oportunidades por via da promoção do desenvolvimento comunitário. Com base na pesquisa bibliográfica e documental e na análise de conteúdo das entrevistas, este estudo tem como principal objetivo analisar a reprodução imaginária do legado de Amílcar Cabral nos jovens líderes comunitários e a sua materialização na definição de projetos que impulsionam o desenvolvimento local, fazendo jus à mobilização de recursos que permitam reivindicar as melhores condições de vida dos cidadãos.

Palavras-chave: Amílcar Cabral, jovens líderes comunitários, desenvolvimento local.

The Legacy of Amílcar Cabral Reproduced in young Cape Verdean Community Leaders

Amílcar Cabral is a political, historical and humanist reference for Africa and the contemporary world. The ideological values he defended passed from generation to generation and were reflected in a new way/model to think Africa. An Africa able of walking on its own, with more and better

autonomy under the most diverse prisms and social realities and based on a youth that permanently fights for more and better opportunities through the promotion of community development. Based on bibliographic and documentary research and on the content analysis of interviews, this study has as a main objective to analyze the imaginary reproduction of Amílcar Cabral's legacy in young community leaders and its materialization in the definition of projects that boost local development, worthy of mobilization resources that allow better life conditions for citizens.

Keywords: Amílcar Cabral, young community leaders and local development.

L'héritage d'Amílcar Cabral reproduit dans les jeunes leaders communautaires capverdiens

Amílcar Cabral est une référence politique, historique et humaniste pour l'Afrique et le monde contemporain. Les valeurs idéologiques qu'il défendait sont passées de génération en génération et se sont traduites par une nouvelle façon/modèle de penser l'Afrique. Une Afrique capable de marcher seule, avec une autonomie de plus en plus grande sous les prismes et les réalités sociales les plus divers et basée sur une jeunesse qui se bat en permanence pour des opportunités plus nombreuses et meilleures à travers la promotion du développement communautaire. Basée sur la recherche bibliographique et documentaire et sur l'analyse de contenu des interviews, cette étude a comme objectif principal d'analyser la reproduction imaginaire de l'héritage d'Amílcar Cabral dans les jeunes leaders communautaires et sa matérialisation dans la définition de projets qui stimulent le développement local, dignes de mobiliser des ressources pour exiger de meilleures conditions de vie pour les citoyens.

Mots-clés: Amílcar Cabral, jeunes leaders communautaires, développement local.

استمساخ ايرث اميلكار كابرال لدى قادة المجتمع الشبابي في الرأس الأخضر

باوليڤتو اوليفيرا دو كاتو وديفيدسون اومو جوميز

اميلكار كابرال هو مرجع سياسي وتاريخي وإنساني لأفريقيا والعالم المعاصر، القيم الأيديولوجية التي دافع عنها انتقلت من جيل إلى آخر وانعكست في نموذج جديد للتفكير في إفريقيا، فهي قادرة على السير بمفردها، مع استقلالية أكثر وأفضل في ظل أكثر المتغيرات والحقائق الاجتماعية تنوعاً، وقائمة على شباب يكافح بشكل دائم من أجل فرص أكثر وأفضل من خلال تعزيز تنمية المجتمع. استناداً إلى البحث البيولوجرافي والوثائقي وعلى تحليل محتوى المقالات، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الاستمساخ الخيالي لإرث اميلكار كابرال في قادة المجتمع الشباب وتجسيده في تعريف المشاريع التي تدفع التنمية المحلية، والارتقاء إلى مستوى تعبئة الموارد التي تسمح لهم بالمطالبة بظروف معيشية أفضل للمواطنين.

الكلمات المفتاحية: أميلكار كابرال، قادة المجتمع الشبابي، التنمية المحلية.

As mulheres equato-guineenses e a política sexual no romance colonial franquista

Diana Arbaiza

Este artigo explora a representação das mulheres equato-guineenses em três romances coloniais publicados durante o franquismo: *Fang-Eyeyá* (Cosas de la Guinea) (1950) de Germán Bautista Velarde, *Efún* (1955) de Liberata Masoliver e *Tierra negra* (1957) de Domingo Manfredi Cano. Os estudiosos negligenciaram durante muito tempo a literatura colonial espanhola que se ocupava da Guiné Equatorial, embora nos últimos anos um número crescente de estudos tenha sublinhado a relevância destas narrativas para a compreensão da dinâmica colonial, da propaganda estatal e da construção da alteridade na nação espanhola. Este ensaio centra-se em retratos de mulheres africanas que, apesar de serem personagens secundárias no enredo, tinham uma importância central no impulsionamento de certas teses ideológicas sobre o colonialismo e a normatividade de género na Espanha franquista. Estes três romances partilham uma afinidade com o regime de Franco e os seus valores ultraconservadores de género. No entanto, cada obra aborda de forma diferente a representação das mulheres africanas, demonstrando prioridades divergentes, mas também uma variedade de contradições e receios sobre a política sexual do colonialismo franquista.

Palavras-chave: Mulheres equato-guineenses, literatura colonial.

Equatoginean Women and the Sexual Politics in the Francoist Colonial Novel

This article explores the representation of Equatoginean women in three colonial novels published during Francoism: *Fang-Eyeyá* (*Cosas de la Guinea*) (1950) by Germán Bautista Velarde, *Efún* (1955) by Liberata Masoliver and *Tierra negra* (1957) by Domingo Manfredi Cano. Scholars have long neglected Spanish colonial literature about Equatorial Guinea although in recent years an increasing number of studies have underscored the relevance of these narratives to understand colonial dynamics, state propaganda, and the construction of otherness in Spanish nation-building. This essay focuses on the portraits of African women who, despite being secondary characters in the

plot, had a central importance for these works to push certain ideological thesis about colonialism and gender normativity in Francoist Spain. These three novels share an affinity with Franco's regime and its ultra-conservative gender values, yet, each work approaches differently the rendition of African women, demonstrating divergent priorities but also a variety of contradictions and fears about the sexual politics of Francoist colonialism.

Keywords: Equatoguinean women, colonial literature.

Les femmes équatoriennes et la politique sexuelle dans le roman colonial franquiste

Cet article explore la représentation des femmes équatoriennes dans trois romans coloniaux publiés pendant le franquisme: *Fang-Eyeyá (Cosas de la Guinea)* (1950) de Germán Bautista Velarde, *Efún* (1955) de Liberata Masoliver et *Tierra negra* (1957) de Domingo Manfredi Cano. Les chercheurs ont longtemps négligé la littérature coloniale espagnole sur la Guinée Équatoriale, bien que ces dernières années un nombre croissant d'études aient souligné la pertinence de ces récits pour comprendre la dynamique coloniale, la propagande de l'État et la construction de l'altérité dans la construction de la nation espagnole. Cet essai se concentre sur les portraits de femmes africaines, qui, bien qu'elles soient des personnages

secondaires dans l'intrigue, ont joué un rôle central dans ces travaux pour faire avancer certaines thèses idéologiques sur le colonialisme et la normativité des sexes dans l'Espagne franquiste. Ces trois romans partagent une affinité avec le régime de Franco et ses valeurs ultra-conservatrices en matière de genre. Cependant, chaque œuvre aborde différemment la représentation des femmes africaines, démontrant des priorités divergentes mais aussi diverses contradictions et craintes concernant la politique sexuelle du colonialisme franquiste.

Mots-clés: Femmes guinéo-équatoriennes, littérature coloniale.

نساء غينيا الاستوائية والسياسة الجنسية في رواية فرانكو الاستعمارية

ديانا اربيزا

يستكشف هذا المقال تمثيل نساء غينيا الاستوائية في ثلاث روايات استعمارية نُشرت خلال عصر فرانكو: فانغ إيا (كوزاس دي لا غينيا) (1950) بقلم جيرمان بلوتيسنا فيلاردي، إيفون (1955) لليبراتا ماسوليفر وتيرا نيجرا (1957) بقلم صنداي مانفريدي كاتو.

لطالما أهمل العلماء منذ فترة طويلة الأدب الاستعماري الإسباني الذي يتعامل مع غينيا الاستوائية، على الرغم من أن عددًا متزايدًا من الدراسات أكد في السنوات الأخيرة أهمية هذه الروايات لفهم الديناميكيات الاستعمارية، وبناء الدولة، وبناء التغيير في الأمة الإسبانية. يركز هذا المقال على صور النساء الأفريقيات اللاتي، على الرغم من كونهن شخصيات ثانوية في الحكاية، إلا أنه كان لهن أهمية مركزية في الترويج لأطروحات أيديولوجية معينة حول الاستعمار والمعايير بين الجنسين في إسبانيا فرانكو. تشترك هذه الروايات الثلاث في التقارب مع نظام فرانكو وقيمه الجنسية شديدة التحفظ. ومع ذلك، يتعامل كل عمل مع تمثيل المرأة الأفريقية بشكل مختلف، مما يدل على أولويات متباينة، ولكن أيضًا مجموعة متنوعة من التناقضات والمخاوف بشأن السياسة الجنسية للاستعمار الفرانكو.

الكلمات المفتاحية: نساء غينيا الاستوائية، الأدب الاستعماري

Legendas das ilustrações

1. Gravura rupestre. Sluguilla Lawas (núcleo v.), Sahara Ocidental, 2020. Foto: Carmo Matos.
2. Pintura rupestre. Rekeiz Lemgasem, Sahara Ocidental, 2020. Foto: Carmo Matos.
3. «Procession», Zimbabwe, Chinamora, Chipuku cave, 1929, Elisabeth Mansfeld, aquarelle sur papier, 65 x 202,5 cm, FBA-DI 02324, © Frobenius Institut.
4. Ruth Cuno a copiar uma composição animal, Wadi In Habeter, Fezzan, Libye, 1932 (Frobenius-Institut, FoA 10-182).
5. Cromeleque. Uad Tifariti (núcleo II), Sahara Ocidental, 2020. Foto: Carmo Matos.
6. Détail de « Grands éléphants, autres animaux et humains en plusieurs couches », Zimbabwe Ruchera, 1929, Joachim Lutz, aquarelle sur papier, 283 x 678,8 cm, FBA-D4 01619, © Frobenius Institut.
7. Fresque de Cheikh Anta Diop à l'Université de Dakar qui porte son nom. Photo de KR @Exécuté par Le RBS CREW en collaboration avec les élèves de l'école des beaux-arts en 2019.
8. Escultura de maternidade, Kulango, Costa do Marfim, coleção José de Guimarães.
9. Affiche de l'exposition Néandertal. ©MNHN.
10. André Delpeuch, AD. ©2017 MNHN. JC Domenech.
11. André Delpeuch, 2017.
12. Aula de Educação Física em Escola do Ensino Básico. Bissau, 2009. Foto de Rui da Silva.
13. Ibibio men in high spirits, dressed in the Ibibio chieftaincy attire and being entertained by a flutist while acknowledging the ancestors with the pouring of libation. Available at: <https://www.legit.ng/1109412-ibibio-traditional-attire.html>.
14. Escola do Ensino Básico. Bissau, 2009. Foto de Rui da Silva.

Crítérios para publicação

- A *Africana Studia* só publica trabalhos inéditos.
- A *Africana Studia* aceita trabalhos científicos de qualquer área de investigação cuja temática seja África e sociedades africanas.
- Os trabalhos só poderão ser aceites em português, inglês ou francês.
- A publicação de trabalhos está sujeita à apreciação dos Conselhos Científico e Editorial, bem como, de um painel de árbitros constituídos por membros internos e externos ao CEAUP.

Normas para apresentação de originais

- Os originais devem chegar no programa WORD para Windows ao seguinte endereço eletrónico: *africanastudia@letras.up.pt*.
- Os originais devem vir acompanhados pela identificação do autor (nome, instituição e contactos).
- O corpo de letra deverá ser em fonte Arial ou Times New Roman. Tamanho: 12 pontos para o corpo do texto e 10 pontos para as notas. Espaço entre linhas: 1,5.
- As imagens (mapas, quadros, figuras, fotografias, etc.) devem ser numeradas de 01 em diante. A localização de cada imagem no texto deve ser indicada pelo autor. As imagens devem ser entregues em ficheiros individuais (com a extensão XLS para ficheiros Excel ou JPEG, TIFF ou EPS). As imagens devem ter no mínimo 10x6 cm com 1200x800 pixel (300 dpi).
- Os artigos terão no máximo 50 000 caracteres, incluindo espaços, notas e bibliografia (não serão contadas as imagens).
- Cada artigo será acompanhado de resumos em **duas línguas** escolhidas do seguinte conjunto: português e/ou inglês e/ou francês e/ou árabe. Cada resumo não poderá ultrapassar um máximo de 1000 caracteres do alfabeto latino. O resumo deverá incluir um conjunto de palavras-chave (máximo de quatro).
- As resenções não poderão exceder os 25 000 caracteres.

Normas de revisão e citação bibliográfica

- Os autores terão a possibilidade de rever provas dos seus trabalhos.
- Os autores comprometem-se a devolver as provas uma semana após o seu envio. Em caso de indisponibilidade, deverão declarar por escrito que prescindem dessa revisão de autor.
- As referências a autores, no texto, seguem a norma (autor, ano: página).
Exemplo: (Rodrigues, 2000: 15).
- Se houver uma referência a um mesmo autor no mesmo ano, este deve ser acrescido de uma letra minúscula.
Ex: (Rodrigues, 2000a: 15).
- Se a referência citada for de vários autores ficará:
(Rodrigues *et al.*, 2000: 15).
- As transcrições deverão ser em *itálico*, assim como quaisquer vocábulos em língua estrangeira.
- As notas de rodapé e outras deverão limitar-se a informações complementares de interesse substantivo, não ultrapassando cinco linhas em corpo 10.
- A lista das Referências bibliográficas será colocada no fim do artigo e deverá conter apenas as referências introduzidas no texto, listando-as por ordem alfabética e por ordem cronológica crescente quando forem do mesmo autor.
- A bibliografia deve seguir os seguintes exemplos:
 - Livros: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Coletâneas: Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António (orgs.), (2002), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Artigos em revistas: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, *Africana Studia*, n.º 8 (ou vol.), pp. 12-35.
 - Artigos/capítulos em coletâneas: Matos, A. (2002), “Os novos políticos africanos”. In: Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António (orgs.), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
- As traduções deverão indicar sempre que possível o ano da primeira publicação.
- Nas Referências bibliográficas eletrónicas deverá indicar-se sempre o site/path, a data do artigo e a data da consulta.
Exemplo: Portal da Língua Portuguesa, 2011. *Vocabulário ortográfico do português* [Em linha]. [Consult. 21.mar.2012]. Disponível em: <http://portaldalinguaportuguesa.org>.

- As referências das fontes primárias deverão vir em notas de rodapé e começar pelo acrónimo do arquivo/instituição, seguindo-se as unidades de arquivo numa ordem do geral ao particular.
Exemplo: AHU, maço 1665.1 - Governo de Angola, SNI, Nota n.º 136, 02-01-1935.
- Os acrónimos deverão ser desdobrados na lista das Referências bibliográficas.
- Após a publicação, os direitos de autor passam a ser pertença da *Africana Studia*.
- As imagens, no caso de serem originais e enviadas por via postal, serão devolvidas se assim for explicitado pelos autores.

Estatuto editorial e normas éticas

Ver o seguinte link: <http://www.africanos.eu/index.php/pt/africana-studia/estatuto-editorial-e-normas-%C3%A9ticas>.

Editorial Criteria

- *Africana Studia* publishes only original articles.
- *Africana Studia* accepts papers from every scientific field whose main object regards Africa and African societies.
- Papers are only accepted in Portuguese, English or French.
- Acceptance for publication depends on the validation of the Scientific and Editorial Boards of *Africana Studia* as well as on the validation of peer-reviewers.

Editorial Norms

- Articles should be sent in Windows-Word files to the following e-mail address: *africanastudia@letras.up.pt*.
- Articles must include the author's identification (name, institution, contacts).
- Characters should preferentially be Arial or Times New Roman font. Size: 12 for body text and 10 for footnotes. Spacing: 1,5.
- If the article includes images of any sort they should be numbered from 01 onwards. In the original the location of each image should be indicated by the author. The images should have the extension XLS - Excel and/or JPEG, TIFF or EPS. Images should have at least 10x6 cm with 1200x800 pixels (300 dpi).
- Articles should not exceed 50 000 characters, including spaces, references and bibliography (images excluded).
- Each article should include abstracts (maximum 1000 characters of the Latin alphabet) in **two languages** chosen out from Portuguese, English, French and/or Arabic. Abstracts must come with a set of key-words (maximum of four).
- Book reviews should not exceed 25 000 characters.

Revision and reference norms

- Authors can review their proof-readings.
- Authors are asked to send the proofs back within the next 10 days after their reception. In case of unavailability for doing so, they should inform the *Africana Studia* Editorial Board by written statement.
- References within the text should follow the norm (author, year: page).
Example: (Rodrigues, 2000: 15).
- If there is more than one reference to the same author a minor character should be added to the name.
Example: (Rodrigues, 2000a: 15).
- If there is more than one author in the quotation, the reference should be:
Example: (Rodrigues *et al.*, 2000: 15).
- Quotations and foreign words should come in italic.
- Footnotes will only be used only for complementary information, preferentially not longer than five lines in size 10.
- A list of Bibliographic references should come at the end of the article and must only quote the books, articles and manuscripts mentioned in the footnotes. The order of appearance is by ascending chronological when there is more than one reference of the same author.
- The bibliographical list should come as follows:
 - Books: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Colective books: Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António (org.), (2002), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Articles in Journals: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, *Africana Studia*, n.º 8 (or vol.), pp. 12-35.
 - Articles/chapters in collective books: Matos, A. (2002), Os novos políticos africanos, in, Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António (orgs.), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
- Translated books should include, if possible, the year of the first printing.
- Quotations from online databases must always show the site/path, date of publishing and date of reading. Example: Portal da Língua Portuguesa, 2011. Vocabulário ortográfico do português [Online]. [Consult. 21.mar.2012]. Available at: <http://portaldalinguaportuguesa.org>.

- References to archival sources should come in footnotes and start by the acronym of the institution, followed by the archival units in descending order.
Example: AHU, maço 1665.1 - Government of Angola, SNI, minute n.º 136, 02-01-1935.
- Acronyms should be written out in full and be included in the bibliographical list.
- Copyrights of all published material belong to *Africana Studia*.
- Original images supplied by authors will be returned to them if requested.

Editorial statute and ethical norms

See: <http://www.africanos.eu/index.php/en/africana-studia-2/estatuto-editorial-2>.

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

N.º 36 – 2.º semestre – 2021

DESPORTO E PODER EM ÁFRICA



Assinatura Anual (Annual Subscription)

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P. – FLUP

Africana Studia – Via Panorâmica, s/n – 4150-564 PORTO – Portugal
Telefone / Fax (00-351-226077141)

Dois números semestrais (Two issues/year)

Portugal	22 €
U.E. (European Union).....	28 €
PALOP's	32 €
Resto do Mundo (Rest of the world).....	32 €

Desconto para estudantes (Student's discount) — 20 % (*)

(*) Add copy of student's card

Nome (Name) _____

Morada (Address) _____

Telefone / Fax _____

Endereço electrónico (E-mail) _____

Modalidade de Pagamento (Payment by)

Transferência Bancária para: (Bank Transfer) _____

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P.

IBAN: PT50 0035 0194 0000 2032 53053 – BIC/SWIFT: CGDIPTPL

Cheque Bancário N.º (Bank Cheque Nr.) _____

Necessário juntar comprovativo (add copy of bank tranfer)

(Assinatura / Signature)

Centro de Estudos Africanos
Universidade do Porto

