

Les numéros / Les subalternes, peuvent-elles/ils (parler) être écouté-e-s ?

« Le corps : un enjeu socio-racial à prendre en compte dans les études afro-diasporiques. Une brève étude à partir de la littérature et de recherches anthropologiques. »

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino Sébastien Lefèvre

Résumé

Cette contribution vise à montrer les enjeux épistémologique et méthodologique des corps racialisés dans une recherche relative aux sociétés afro-diasporiques ou africaines. Ces dernières demeurent marquées par des héritages coloniaux de plus en plus impensés ou normalisés. Basée sur le croisement réflexif d'expériences de terrain anthropologique au sein de communautés afro-diasporiques (principalement au Mexique et en Amérique Latine) et l'analyse de productions littéraires (orales et écrites) élaborées par des populations afro-diasporiques, nous nous proposons de rendre compte des transversalités coloniales au sujet du corps noir très souvent neutralisées dans la recherche. Notre texte insiste sur le corps comme producteur de connaissance à partir d'une perspective critique décoloniale. En effet, il s'agit de revenir sur l'essor de la pensée coloniale triomphant dans la racialisation et de ses effets dans les discours sur le corps, la démarche réflexive, de rendre compte de la dilution de frontière entre sujet et objet, de pratiquer un décloisonnement disciplinaire en tenant compte autant de données empiriques que littéraires.

Abstract

This contribution aims to show the epistemological and methodological dimensions of racial bodies in a research about afro-descendent communities or African societies. The latter remain marked by colonial legacies increasingly unthought or standardized. Based in a comparison of reflexive experiences of anthropological fieldwork in afro-diaspora (mainly in Mexico and Latin America) and the analysis of literary productions (oral and written) elaborated by afro-diaspora communities, we propose to account for colonial transversalities concerning the black body very often neutralized in research. Our text insists on the body as a producer of knowledge from a decolonial critical perspective. Indeed, it is a question of returning to the rise of triumphant colonial thought in racialization and its effects in discourses on the body, the reflective process, to account for the dilution of boundaries between subject and object, and of practicing a decompartmentalization disciplinary taking into account as much empirical data as literary.

Introduction

1492 marque, selon des critères de pensée occidentale, l'entrée dans la modernité. Une modernité qui serait synonyme d'émancipation, de progrès, d'avancées technologiques etc. Mais, si on l'analyse à partir d'autres points de vue, notamment latino-américains, on peut décliner d'autres aspects de cette dernière. La génération latino-américaine dite « décoloniale » a su montrer « L'envers obscur de cette modernité » (Colin, Bourguignon Rougier, Grosfogueul, 2014) qui s'est construite entre autres sur le principe de la différenciation raciale. Qui étaient ces « Indiens » se demanderaient les fameux « Découvreurs », appartenaient-ils au genre humain ? Fallait-il les rattacher à une généalogie biblique en les considérant comme une tribu perdue d'Israël ? Et que dire des Africains qui seront déportés aux Amériques ? Des Asiatiques ? En fait cette modernité fut synonyme de classification raciale, c'est-à-dire

qu'elle a établi des différenciations entre les personnes par les corps. Le symbole le plus révélateur de cette compartimentation des corps est sans nul doute les classifications raciales qui ont vues le jour sous la colonisation pour nommer les différents mélanges « biologiques » : *mulato* (*mulâtre*), *zambo* (*mélange entre Indigènes et Africains*), *zambaigo* (*descendant de zambo*), *salto atrás* (*retour en arrière*), *mestizo* (*métis*) etc.

Cette classification n'a pas disparu avec la fin de la colonisation, bien au contraire, elle reste opérante et performante. C'est cette opérativité et performativité que cette contribution tente d'interroger à partir d'un corpus littéraire et d'expériences anthropologiques au sein des Afro-Amériques.

Dans un premier temps, nous préciserons ce que nous entendons par littérature. Dans un deuxième temps, nous passerons en revue un certain nombre d'ouvrages qui touchent les réalités des populations afro-diasporiques, en s'attachant à centrer nos grilles de lectures sur les corps ; pour ensuite interroger et revenir sur nos deux pratiques de terrain parmi les populations afro-mexicaines quant au corps-ethnographe, corps-autre. Puis, nous proposerons de rapprocher ces deux axes de réflexions afin d'y envisager une transversalité. L'idée est de tenter d'analyser les textes littéraires comme des énoncés culturels à part entière, reflétant la société dans laquelle ils ont été produits. Avec cette dernière idée nous voulons proposer en conclusion une série de postulats pour les chercheurs et chercheuses qui voudraient étudier ou qui étudient les populations afro-latino-américaines.

1. « Littérature », culture, énoncés culturels ou la nécessité de prendre en compte l'enjeu socioracial des corps dans les études sur l'afro-diaspora

Nous avons tenu à mettre le mot littérature entre guillemets car n'est-il pas légitime de s'interroger, comme le faisait Tzvetan Todorov (1987) dans un essai sur la notion de littérature, sur ce qui est littéraire et ce qui ne l'est pas ? Pour ce dernier, les études sur la littérature ont débouché sur deux définitions structurales. La première considère la littérature d'un point de vue fictionnel. Mais, cette définition apparaît à l'auteur comme limitée. En effet, l'histoire ne peut-elle pas présenter d'une manière littéraire des faits réels qui se sont passés ? La littérarité du texte dépendra en fait en grande partie de la réception qu'en feront les lecteurs. La deuxième définition envisage la littérature comme un langage systématique. Toutefois, là aussi la littérature n'est pas la seule à être systématique, la rhétorique, par exemple, l'est tout autant.

Todorov en viendra, suite aux limitations des deux définitions présentées, à s'interroger plus sur la nature du discours, c'est-à-dire à prendre la production écrite comme une série de discours. Selon lui :

Il faut introduire ici une notion générique, par rapport à celle de littérature : c'est celle de discours. C'est le pendant structural du concept fonctionnel d'usage (du langage). Pourquoi est-elle nécessaire ? Parce que la langue produit, à partir du vocabulaire et des règles de grammaire, des phrases. Or les phrases ne sont que le point de départ du fonctionnement discursif : ces phrases seront agencées entre elles et énoncées dans un certain contexte socio-culturel ; elles se transformeront ainsi en énoncés, et la langue, en discours (Todorov, p. 22-23).

Cependant, ne peut-on pas pousser cette notion de discours un peu plus loin et l'envisager aussi au travers d'actions humaines ? Et inversement, ne peut-on pas envisager les actions humaines comme des documents de l'action humaine. Cette idée a été travaillée par Paul Ricœur (1986) dans son essai *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, où il envisage que certaines actions humaines puissent être traitées tels des documents de l'histoire. En outre, un événement historique peut rester dans l'histoire et être mobilisé à tout moment à la manière d'une référence écrite. Par exemple, dans nos recherches sur l'afro-Mexique, il existe une métaphore orale d'un bateau naufragé traitant de la genèse des populations afro-mexicaines qui pourrait être ramenée à un mythe. Cette métaphore est souvent convoquée par les populations elles-mêmes pour expliquer leur origine et rentre tout à fait dans le cadre de la réflexion proposée par Ricœur.

Cette métaphore a été reprise en anthropologie par Clifford Geertz qui la rattache à la culture, c'est-à-dire qu'il voit la culture comme un ensemble de textes :

La culture d'un peuple est un ensemble de textes, qui sont eux-mêmes des ensembles, que l'anthropologie s'efforce de lire par-dessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre. L'entreprise ne va pas sans d'énormes difficultés, sans chausse-trapes à faire trembler un freudien, sans quelques perplexités morales aussi. En outre, ce n'est pas la seule façon de manier sociologiquement des formes symboliques. Le fonctionnalisme est en vie ; le psychologisme aussi. Toutefois, considérer que ces formes « disent quelque chose de quelque chose » et le disent à quelqu'un, c'est au moins révéler la possibilité d'une analyse attentive à leur substance plutôt qu'à telles formules réductrices qui prétendent les expliquer (1983, p. 215).

Cette interprétation a le mérite d'inclure des « textes culturels » qui ne sont pas forcément écrits mais qui pourtant peuvent être assimilés à une forme d'écriture. C'est en tout cas comme cela que nous envisageons l'étude de la « littérature » afro-diasporique. Une « littérature » qui comprend tout un ensemble de textes culturels : livre, chanson, métaphore, expression?

2. Les corps dans la « littérature » afro-diasporique ou abordant l'afro-diaspora. Bref passage en revue de certains textes choisis

Le choix des textes s'est fait presque « naturellement », étant donné qu'il s'agit de corpus que nous avons exploités pour nos recherches respectives sur le Mexique, la Caraïbes, l'Amérique latine et l'Afrique. Pour cette contribution, nous avons sélectionné quelques exemples.

2.1. *La Negra Angustias*

Ce livre est paru au Mexique en 1944. L'auteur est Francisco Rojas González (1903-1951). Ce dernier fait partie des auteurs mexicains de la post-révolution (après les années 1920) inscrits dans un mouvement littéraire de la *Novela Revolucionaria* (roman révolutionnaire). Son roman, *La Negra Angustias* narre l'aventure de la *Mulata* (mulâtresse) Angustias Farrera durant la révolution mexicaine de 1917. En arrière-fond du roman, on peut observer la société rurale de l'époque. Une société hétérogène ethniquement, héritière des rapports interraciaux de la société coloniale modelée par le système de caste pyramidale.

Le corps apparaît dans son ensemble tout au long de l'ouvrage et ce depuis les premières pages. En effet, l'auteur au travers des relations entre les personnages va donner des indications très précises sur les corps de chacun des protagonistes. On peut observer tout d'abord le « corps-couleur ». Par exemple, on apprendra le mélange dont est issue Angustias Farrera : « no más véale el color. Mulata como usted. La madre era blanca y fina, de ella sacó Angustias las facciones y de usted los ademanes, la resolución y lo pretillo ⁽¹⁾. » (1944, p. 10). *La Negra Angustias* ne cessera d'être vue ainsi tout au long du roman : « Yo me conformaría con el repelo? Doña Chole no está tan pior y es seguro que el jefe la va a largar luego que se vea frente a esta retinta cabos prietos ⁽²⁾. » (p. 52). En fait tous les personnages sont caractérisés par leur degré de noirceur, de blancheur, de mélange? : « Rito, el único heredero de la fortuna paterna, mestizo tirando a blanco ⁽³⁾? » (p. 24) ; « En la puerta del jacal estaba Doña Chole : hembra de ocho cuartas, otoñal y puesta en carnes, blanca y delicada de facciones, pelo y cejas castañas y abundantes ⁽⁴⁾. » (p. 57).

Ensuite, nous pouvons souligner le « corps-animal ». Cette caractérisation est destinée quasi exclusivement à la *Negra Angustias* et son père. Le père est vu comme un jaguar : « Antón Farrera era un jaguar decrepito y hosco, cuyas encías fofas apenas sostenían un par de colmillos tambaleantes. ⁽⁵⁾ » (p. 10). La protagoniste, quant à elle, à plusieurs reprises est assimilée à une bête : « movimientos felinos ⁽⁶⁾ » (p. 41) ; « bebamos por esa changa retinta que bajé de un árbol para regalo del amo ⁽⁷⁾ » (p. 60) ; « la joven blanca veía con ojos saltados de pavor a la bestial mulata tragar su ira en un enervante paseo de fiera cautiva ⁽⁸⁾ » (p. 117) ; « aquel cuadro de fiereza primitiva ⁽⁹⁾ » (p. 160) ; « la tigresa de Morelos ⁽¹⁰⁾ » (p. 198)?

Puis, on peut s'arrêter aussi sur le « corps-racialisé ». L'auteur rend compte au travers de ces personnages de la situation face à laquelle se trouve le Mexique qui est encore à se chercher ontologiquement dans le début du XX^{ème} siècle. En effet, même si le pays au risque de nier sa propre réalité ethnique cherche une

voie de sortie en s'appuyant sur une idéologie du métissage excluante, reste un pays hétérogène ethniquement parlant. Cette hétérogénéité apparaîtra en fin de roman lors d'un rassemblement des révolutionnaires du sud :

Surianos de todas las regiones de Guerrero y de Morelos se hallaban reunidos en Cuautla : costeños pintos con las más exóticas coloraciones del vitlligo ; indios tlapanecos altaneros, cazurros y orgullosos de su linaje ; negros de la Costa Chica, parlanchinos y traviesos ; mestizos de la sierra, tan severos y temerarios en la pelea como sombríos y trágicos en la paz ; criollos alegres, valentones y descarados, mulatos impulsivos y mojaderos? ; todo el mosaico étnico que componía la erguida población rural mexicana de aquellos días. (Gonzalez, 1944, p. 118) (11).

Avec cette dernière citation, nous avons là une sorte de tableau ethnique du Mexique rural où chacun selon sa « race » se verra attribuer un certain nombre de caractères. Finalement, le roman termine avec l'idée du « corps-généalogique », c'est-à-dire que les corps naissent avec un certain capital racial selon telle ou telle généalogie. Il est possible de se rendre compte de cette idée avec l'autre personnage principal du roman, le professeur Manuel que la Negra Angustias a engagé pour apprendre à lire. Ce dernier est un blanc aux cheveux blonds et aux yeux verts. L'histoire les unira et leur donnera un enfant, mais pour Manuel il est hors de question de se marier avec cette Negra qui constitue selon lui un obstacle à sa promotion sociale :

La ella a quien se la puse es una exótica mulata, guapetona y buena gente ; por eso no puedo dejarla, a pesar de que la considero un obstáculo en mi brillante carrera política y un lastre económico por lo que me significa su sostén. (?) Por otra, yo reconozco que mi cultura, mi origen y mi situación social chocan con tal estado de cosas ; pero en realidad esto no es más que la casa chica? ¡Tú me entiendes, hermano ! (Gonzalez, 1944, p. 219) (12).

Avec ce premier exemple, on peut d'ores-et-déjà dégager quelques catégories d'analyse qui se retrouveront dans les exemples suivant : la performativité de la couleur de la peau, l'association de cette couleur à un certain degré de civilisation ou d'animalité. En somme, dans des sociétés postcoloniales qui ont été marqué par une hétérogénéité raciale importante chaque individu ne naît pas avec le même « capital racial ». C'est ce que nous allons voir dans les prochaines sections.

2.2. Corpus de catégorisation raciale

Le corpus a été relevé lors d'un voyage en 2003 sur la Costa Chica au Mexique afin d'effectuer un séjour de recherche de terrain parmi la population afro-mexicaine (13). Le résultat final atteint plus de 150 expressions. Il existe une multitude de façon de désigner un Noir et ses différents mélanges. Le corpus, par ailleurs, ne fait pas référence uniquement à la couleur de la peau, mais concerne aussi la texture des cheveux ou la forme des corps. Ces expressions sont présentes dans la vie de tous les jours : dans les conversations, la poésie, les chansons... Certes, plusieurs expressions reviennent plus que d'autres, mais l'ensemble est présent et potentiellement utilisable dans la pensée des gens.

On peut retrouver d'ores et déjà dans ce qui vient d'être dit des résonances du système de caste colonial. En effet, sous la colonie, la couleur, mais aussi les cheveux et les corps étaient l'objet de désignations. De plus, on retrouve les mêmes désignations que jadis sous la colonie. Par exemple, dans le corpus compilé nous retrouvons : ?Negro, la negrada, Negro cambujo, Negro africano, Negro retinto, Negro de nación, Moreno, Prieto, Pardo, Mulato, Mestizo, India no natural, Morena india?. En outre, on retrouve la même échelle raciale qui va du plus noir au moins noir. Le « corps-couleur » y est donc très présent.

Concernant l'impact de l'idéologie du métissage, on retrouve une échelle qui va du moins métissé (le plus noir) au plus métissé (le moins noir). Il s'agit là du « corps-généalogique ». Les différentes catégories de désignation font une allusion directe au processus de métissage. Par exemple, nous venons de le voir, le terme ?Mestizo? apparaît mais aussi ?mestizado?, ou encore ?mulato, matizado, combinado, cruzado, cruzadona, café con leche, revuelto, revuelto, medio blanquito, medio güerito, entre fuerte y dulce?. Plus même, dans les différentes expressions, on peut retrouver l'idée de volonté de mélange dans le but d'améliorer la « race » : « pan con pan no checa, hay que mezclar la raza » ou encore « Negrito él que se comió el azúcar para ver si se ponía blanquito (14) ». Les expressions peuvent refléter aussi la volonté de conserver une certaine blancheur atteinte : « el comal le dijo a la olla, oye hazte a un lado porque me puedes tiznar ». On peut retrouver cela aussi dans une chanson de Pepe Ramos, un chanteur afro-mexicain, qui chante ironiquement le désespoir d'un père qui est à peu près blanc voyant son fils naître noir : le père refuse de reconnaître l'enfant comme sien : « el Negrito no es mío » (le petit noir

n'est pas à moi).

Finalement, le corpus reflète une double tendance. D'une part, la volonté déclarée des bienfaits du métissage tendant le plus possible vers le Blanc mais aussi par ailleurs une certaine fierté d'être Noir. En effet, on peut rencontrer des vers de poésie populaire faisant l'éloge de la couleur noire :

Si por morena me desprecies, / Si tu me méprises parce que je suis noire

No maldigas mi color, / Ne maudit pas ma couleur

Entre perlas y diamantes, / Car entre perles et diamant

La morena es la mejor. / La négresse est la meilleure.

Ou encore :

Al pasar por una huerta, / En passant par un jardin

Me corté una mejor caña, / J'ai coupé une belle canne à sucre

No soy blanca ni bonita, / Je ne suis ni blanche ni jolie

Soy como la rosa de España, / Je suis comme la rose d'Espagne

Mi color es morenito, / Ma couleur est brune

Pero sin ninguna maña. / Mais sans aucun vice.

Une autre chanson de Pepe Ramos revendique cette même fierté dans *Negro chimeco y feo* où il chante :

Negrito chimeco y feo, / Petit noir sale et laid

Casi chirundo me crié, / J'ai grandi presque nu

Pero tengo el alma blanca, / Mais j'ai l'âme plus blanche

Como no la tiene aquel, / Que celui qui a grandi

Que nació en pañales limpios, / Dans des couches propres

Y con otro color de piel. / Et avec une autre couleur de peau.

Le système de caste, par conséquent, a fixé à un certain moment donné de l'histoire un nombre important de catégorie de désignation de la population noire et des différents mélanges qui sortirent du mélange « racial ». Ces catégories touchent le « corps-couleur », le « corps-cheveu », le « corps-morphologique » et le « corps-généalogique » entre autres. Loin d'avoir disparues avec la fin du système de caste colonial, elles ont perduré jusqu'à nos jours comme peuvent l'attester les divers exemples cités.

2.3. *Changó el gran putas*

Cet ouvrage est l'œuvre de Manuel Zapata Olivella (1920-2004), un écrivain afro-colombien, mais aussi

médecin, anthropologue, homme de théâtre, « militant » de l'afro-diaspora. Le livre retrace l'épopée des Africains déportés en esclavage au « Nouveau monde ». Le lecteur voyage depuis les côtes africaines jusqu'aux Caraïbes et l'Amérique. Zapata Olivella propose au travers de différents visages d'Afro-américain(e)s de montrer les différentes voies empruntées par l'afro-diaspora pour lutter contre la déshumanisation que l'Occident a voulu leur imposer.

Les premières pages nous mettent en contact avec ce que l'on pourrait nommer le « corps-mystique ». L'auteur présente les différentes divinités ancestrales comme Obatalá, Yemayá, Shangó, Oyá, Odumare qui font partie intégrante de la vie quotidienne des gens en Afrique de l'Ouest (Dahomey). Ces divinités sont à l'origine de la création du monde et interviennent dans ce dernier par l'intermédiaire de chaque individu qui est relié à une divinité. On retrouve cette relation entre « corps-vivant » et « corps-mystique » tout au long de l'œuvre au travers des personnages principaux. Par exemple, le personnage de Benkos Bioho, chef de San basilio de Palenque, refuge de Noirs marrons en Colombie, est assimilé à la divinité de Changó :

Cuatro sargentos con espadas subieron al trono de carrizo. El Rey Benkos permanece sereno, sentado en su gran silla. Pudo sacar su espada y a los cuatro cortarles la cabeza. Puede volar por los cielos, hijo de Changó, y convertido en trueno quemarlos con sus centellas. Pudo desaparecer, volverse polvo, humo, brisa. Pero prefiere quedarse sentado en su trono real. Allí le pusieron preso (Zapata Olivella, 1980, p. 147) (15).

Par ailleurs, on peut retrouver là aussi dans cette œuvre le « corps-racialisé » produit de la rencontre forcée entre trois mondes, le Blanc, le Noir et l'Indien :

Pero América, matriz del Indio, vientre virgen violado siete veces por la Loba blanca fecundada por el Muntu con su sangre sudores y sus gritos ? revelóme Changó ? parirá un niño hijo negro, hijo blanco, hijo indio, mitad tierra, mitad árbol, mitad leña, mitad fuego, por sí mismo redimido (Zapata Olivella, 1980, p. 25) (16).

Cette racialisation des corps est présente tout au long du roman. On peut l'observer par rapport à une terminologie qui fait référence à la couleur de la peau et au mélange des corps : « mulato, zambo, mestizo, negro, blanco » ?

Changó el gran putas montre très bien que les corps dans le contexte de la déportation, de la traite négrière, de l'esclavage, de la colonie ne sont pas libres, ils sont assignés, normés. On peut citer par exemple le passage qui rend compte du parcours d'une mulâtresse où l'on retrouve cette idée de « corps-généalogique » :

Cuando cumplí quince años, mi padre decide entregarme a un recién llegado de Burdeos. No quería que su sangre diera un salto atrás con uno de sus propios esclavos. Para entonces eran muchos los ekobios que me alzaban las faldas con la mirada. Cuatro años después ya he tenido dos maridos y una hija. Mi vida iba tomando los pasos de la abuela blanca hasta aquella mañana en que llegué a la catedral con mi mejor traje, cerrado el cuello y el peinetón alto. A mi lado, las señoras parecen mis esclavas. Recé olvidada de las beatas que me miraban envidiosas cuando tragan la hostia. También me observa un grupo de jóvenes a quienes respondo con palabras que no oían y les encolerizan. Curvaban entre sus puños los foetes de mimbre, un ojo para el altar y otro sobre mi cuerpo. Al salir me sacaron a empujones de entre los feligreses y festejados por las risas y los insultos, me azotan, desgarraron mi vestido, dejándome los senos y los calzones al aire.

-No intentarás, mulata bastarda, venir otro día a misa con traje solo permitido a nuestras damas (Zapata Olivella, 1980, p. 174-175) (17).

Toutes les catégories évoquées jusqu'à présent reflètent ce que la pensée décoloniale latino-américaine a théorisée comme colonialité. On doit ce concept au sociologue péruvien Aníbal Quijano (1992) qui parle de différentes colonialités. La colonialité étant entendue comme les structures et représentations basées sur la division coloniale fallacieuse de la société en différentes races inégales et où la race européenne serait en haut de l'échelle raciale. Cette dernière a dominée toute l'époque coloniale et a imposée des visions, des savoirs et des pratiques afin de consolider cette domination. Même s'il y a eu indépendance des pays latino-américains, ces structures sont restées agissantes. C'est ainsi qu'il est possible de relever diverses colonialités : du pouvoir, du savoir, de la nature et de l'être. Celle qui nous intéresse en tant que catégorie de pensée qui permet de mettre en perspective les différents supports analysés est bien sûr celle

de l'être. Et ce dernier exemple où l'on voit cette « mulâtresse » se faire arracher ses vêtements montre bien cette prégnance de la colonialité de l'être dans un contexte colonial. En effet, selon les agents oppresseurs, une mulâtresse ne peut revêtir des vêtements qui sont destinés en principe à des blancs. Le fait qu'elle s'habille de cette manière constitue une infraction aux normes des colonialités établies par le pouvoir colonial.

Cependant, même si cette colonialité de l'être reste efficiente, contraignante, les sujets n'en sont pas dupes pour autant et savent se jouer de cela ou revendiquer leur liberté, comme en témoigne cet extrait du discours d'un *babalao* ⁽¹⁸⁾ :

Acusáis de bárbaros a nuestros soberanos de África porque practican la esclavitud. ¿Pero no lo sois más vosotros y vuestros reyes que habiendo sido informados de la justicia de vuestro Dios, gozan en cometer tan nefando crimen ? Si decís que el hijo del blanco es blanco, que el hijo del negro es negro y el hijo del indio es indio, ¿por qué no aceptáis que a semejanza de sus padres los negros adoren a sus Orichas negros, respetando esta condición que les viene de naturaleza, como se espera que los blancos e indios, veneren al dios que adoraron sus mayores. (Zapata Olivella, 1980, p. 149) ⁽¹⁹⁾.

De la même façon, ce livre montre des sujets qui malgré la déshumanisation à laquelle on veut les soumettre (« corps-marchandise/corps animal » (Zapata Olivella, 1980, p. 74) continuent de vivre et par là-même participent de la lutte pour le maintien de leur humanité :

Lo velamos en Palenque con el fuego de nuestro llanto. Los tambores del lumbalú han estado tocando desde hace nueve noches. Su llamado llenaba todos los vacíos y no hay cimarrón que no lo oiga. Desde lejos veíamos su llamarada sin que los mosquetes, excomuniones, ni jauría de perros puedan apagarla. Vivos y difuntos abandonaban su escondite, su troje, su choza, trasnochando los caminos con sus gritos. (?) Y mientras todo el Palenque bailaba, yo palmeo mi tambor : ¡Alé, lé, lé !, ¡Alé, lé, lé !, ¡Nadie se sienta esclavo con la carimba en la nalga, una noche de cadena no esclaviza el alma. (Zapata Olivella, 1980, p. 166-167) ⁽²⁰⁾.

Ce dernier passage qui rend compte brièvement d'une veillée funéraire (un *lumbalú* ⁽²¹⁾) reflète bien cette idée. Les « corps-sujets » en continuant de vivre et d'entretenir une vie sociale permettent de résister à l'esclavage. Ces « corps-sujets » semblent colonisés, mais sont en fait par leurs multiples résistances quotidiennes, décolonisés. Nous y reviendrons plus en avant.

2.4. Soy pacífico

C'est le titre d'une chanson de Choc Quib Town, groupe de rap afro-colombien du Pacifique, de la région du Chocó. Plus précisément, ils sont originaires de la ville de Quibdó, d'où leur nom de scène dans le Pacifique colombien. Ils sont très attentifs à la culture de leur région et cela se ressent à travers leur musique. En effet, ils mélangent à leur rap des musiques traditionnelles tel le *currulao* de la région du Pacifique sud de la Colombie. Par ailleurs, ils sont très impliqués dans la lutte contre l'invisibilisation dont souffrent les Afro-colombiens malgré une loi qui depuis 1993 a reconnu les populations afro-colombiennes comme faisant parties de la multi-culturalité du pays.

Une chanson nous intéresse en particulier : *Somos Pacífico*. Cette dernière va elle aussi aborder la problématique du corps. Mais, cette fois, il sera question de souligner le corps comme marqueur identitaire. La chanson commence par une strophe qui soulignera l'unité du peuple afro-colombien de la région :

Somos Pacífico, estamos unidos / Nous sommes Pacifique

Nos une la región / La région nous unit

La pinta, la raza y el don del sabor / L'allure, la race et le don de la saveur

Somos pacífico, estamos unidos / Nous sommes Pacifique

Nos une la región / La région nous unit

La pinta, la raza y el don del sabor. / L'allure, la race et le don de la saveur.

Cette unité se manifestera tout au long de la chanson comme l'indique cette autre strophe :

Unidos por siempre, por la sangre, el color / Unis à jamais par le sang, la couleur

Y hasta por la tierra / Et même par la terre

No hay quien se me pierda / Personne ne se perd

Con un vínculo familiar que aterra / Avec un lien familial qui atterre

Característico en muchos de nosotros / Caractéristique de beaucoup d'entre nous

Que nos reconozcan por la mamá / On nous reconnaît par la mère

Y hasta por los rostros. / Et même grâce à nos visages.

Cette unité est convoquée par la similitude de sang, de race, de visages mais aussi par les styles propres à la population afro-colombienne, par la façon de marcher, par les cheveux et par la couleur de peau :

Étnicos estilos que entre todos se ven / Des styles ethniques qui se voient parmi tous

La forma de caminar / La forme de marcher

El cabello y hasta por la piel / Les cheveux et même la peau

Y dime quién me va a decir que no. / Et qui va me dire que non.

Ou encore par les formes artistiques, la façon de parler ou les manières de danser :

Expresándonos a través de lo cultural / En nous exprimant à travers le culturel

Música, artes plásticas, danza en general / La musique, les arts plastiques, la danse en général

Acento golpia?o al hablar / Accent prononcé,

El 1,2,3 al bailar / Le 1, 2, 3 en dansant

Después de eso seguro hay muchísimo más. / Et il y a beaucoup plus de chose c'est sûr.

Cette unité du peuple afro-colombien du Pacifique est rattachée par les chanteurs du groupe au continent mère, c'est-à-dire l'Afrique : « Seguimos aquí con la herencia africana, más fuerte que antes » (on est encore là avec l'héritage africain, plus fort qu'avant).

2.8. Brève synthèse

Les différents comptes rendus, présentés ici, ont fait l'objet d'un choix partial et partiel. Il serait judicieux de se demander quelle légitimité recouvre notre contribution. Aucun paradigme spécifique n'a été privilégié dans les différents choix des auteurs et des aires géographiques. En effet, certains viennent du Mexique, de Colombie, d'autres des Caraïbes ou encore des côtes africaines. Tous les auteurs sont issus de l'afro-diaspora sauf un (Rojas González). Cependant, même si nos choix de prise en compte d'énoncés peuvent apparaître assez éclatés, on peut observer dans ce qui vient d'être présenté une certaine logique, une « logique des corps ». On retrouve, en outre, les mêmes transversalités : « corps-couleur », « corps-généalogique », « corps-animal », « corps-racialisé »? Récemment encore nous avons pu constater en comparant le corpus de catégorisations raciales cité dans cette contribution avec celui d'une série de *Refranero* ⁽²²⁾ de l'île de Porto Rico quasiment les mêmes expressions :

COSTA CHICA	PUERTO RICO
Negro carbón	Negro carbón
Te vas a ver como mosca en leche	Un Negro en
Nada más se le veían los dientes/Negrita color de llantas, prietita como la iguana, no más los dientes te miro, cuándo estás en la oscuranda	Solo se le ve
Cabeza ahorcacucos/Cuculuste/Tachinaste/Chino	Tener pelo n
Nariz chata	Tener nariz
Negro choco	Negro sucio
Negro africano/Original/Mexicano/De nación	Negro puert
Cabeza de micrófono	Negro color
Color de olla frijolera/Planta de comal	Negro como
Le salió lo negro	Se le salió l
Mulatos/Mestizado/Cruzadona	Mulos y mu
Cállate la boca bocón/Bocón/Labio grueso de llanta	Al Negro bo
Pan con pan no checa hay que mezclar la raza	Hay que me
Negrito, puchunco y feo, pero tengo el alma blanca como no la tiene aquel que nació en pañales limpios y con otro color de piel	Soy Negra p
Está Morena pero bonita	

Negro fino	Negro con c
Moreno/Trigueño/ Prieto	Ser de color

La même transversalité axiologique est présente quant à la couleur, au cheveu et au corps en tant que tel, qui plus est, avec approximativement, les mêmes expressions. On retrouve aussi l'emploi de la conjonction de coordination « mais », entre « Noir » et un adjectif qualificatif positif (beau, intelligent...) signifiant une précision : « on est Noir *mais* intelligent » ! Nous avons pu entendre cette construction dans la plupart des pays où la diaspora africaine est présente. Il conviendra dès lors de s'arrêter en conclusion sur ces différentes récurrences continentales. En effet, comment expliquer que l'on retrouve au Mexique et à Porto Rico les mêmes expressions alors qu'il n'y a pas eu outre mesure de communication directe entre ces deux pays ? Plus même, comment comprendre que nous sommes en face de quelque chose qui est continental, voir intercontinental ?

3. Les corps sur le terrain : corps-ethnographe, corps-autre. Des « voyants-visibles » invisibles

Cette section fait suite à nos deux expériences anthropologiques de « terrain » parmi les populations afro-mexicaines de la Costa Chica de Guerrero et Oaxaca au Mexique. Elles ont eu lieu entre 1999 et 2011, à différents moments, séparément et sans dialogue entre nous durant ces expériences. Voilà ce que nous pouvons avancer concernant la perception des corps par les populations en question et par nous-mêmes ethnographes.

3.1. Expérience 1

Mon corps-ethnographe a été dès les débuts de mon expérience de « terrain » soumis au regard de l'Autre (Afro-mexicain) comme dans toute recherche anthropologique. Mon corps métis gabonais-mexicain fut rapidement considéré comme relevant d'un membre potentiel de la Costa Chica. Ainsi, lors de tout mon itinéraire de recherches au sein des villages de la Costa Chica, au cœur de l'afro-Mexique, mes interlocuteurs signalaient leur corps en commun en particulier par les cheveux et la couleur de la peau : « Tu as les cheveux durs comme nous » me signala-t-on à Cahuitan et à Santo Domingo (localités afro-mexicaines en bordure de mer). A Tapextla, autre localité afro-mexicaine, lors d'un entretien informel avec une tante : « Tu ressembles à des cousins d'ici ». D'ailleurs, mes cheveux furent moqués car étant bien crépus et longs par usages de métaphorisations locales : « cabeza de enramada », pour signaler le caractère dur et emmêlés des cheveux, ou « cabeza de tachinaste », pour tête de nid de termites désignant la coupe afro. Cette proximité de phénotype était partagée puisque j'en avais l'expérience intime et personnelle de par mon vécu au Gabon, par mes sociabilisations en migrations en France.

Ce « corps-ethnographe » était familier localement car souvent lors de mes déplacements, on me demandait de quelle famille locale j'étais. Aussi, ayant eu une entrée privilégiée au sein d'une famille d'un musicien célèbre de la côte, Cheyo López à Llano Grande (État d'Oaxaca), j'utilisai cette ressource symbolique qui correspondait à une géographie de la parenté et des corps signifiante localement. En plus de l'imaginaire du corps proche, l'utilisation de ma part des codes sociaux locaux (formule de politesse localement signifiante, usages d'humours relatifs aux corps, temporalités rurales négociées) ont souvent fait penser à mes interlocuteurs que j'étais membre de la Costa Chica. Cependant, dans l'engagement intersubjectif, les évocations de mes doubles appartenances, de ma vie personnelle et ma différence culturelle, ont posé une distanciation-proche, un écart aux considérations corporellement ancrées. Dans cet engagement intersubjectif posé dans cette pratique de terrain (rapport entre Corps et Histoire ethnographe-l'Autre Afro-mexicain et son Histoire), le référent « Afrique » a été un prétexte pour évoquer une histoire afro-mexicaine des origines : métaphore du bateau échoué venant des rives africaines et qui a peuplé la Costa Chica.

Ces projections sur le « corps-ethnographe » m'ont permis d'interroger les valeurs liées aux imaginaires sur les corps : la densité des expressions des formes de désigner le « Noir », la conscience afro-mexicaine de soi d'un corps différent malgré leur minorité numérique nationale et les métissages biologiques, la colonialité dans l'humour local s'exprimant dans l'auto-dérision du corps « Noir » négativisé (le caractère crépu des cheveux, les nuances des couleurs de peaux). Cette valeur d'autodérision à double sens est transversale aux rives africaines, notamment en Afrique Centrale, dans la société gabonaise où

plusieurs expressions populaires désignent de manière dépréciative le cheveu « Noir » : « les cheveux trop sauvages, on ne peut pas les peigner », « le peigne ne peut pas entrer ». De la même façon, on constate une hiérarchie coloniale quant aux niveaux de couleurs de peaux (sociabilité amoureuse et recherche de partenaires plus « clairs ») ⁽²³⁾.

Les constructions socio-raciales sont différentes d'une histoire coloniale à l'autre (Mexique-Gabon), mais il est pertinent de noter des lieux communs « transversatlantiques » dans les imaginaires sur les corps noirs. La prise en compte de mon corps-ethnographe et des incidences sur ma pratique de terrain ont soulevé d'autres questionnements épistémologiques sur la pratique anthropologique basée sur l'expérience de l'altérité. En effet, comment rendre compte d'une expérience dans laquelle l'Autre reconnaît en soi quelque chose de lui-même (et que soi-même corps ethnographe l'on reconnaît quelque chose de soi-même dans l'Autre) quoique brièvement ?

Comment alors lorsque l'on est soi-même ethnographe « afro » l'on peut poser la spécificité de son expérience dans un contexte de réflexion anthropologique français traversé par un humanisme triomphant qui passe sous silence souvent les conditions de pratique de terrain d'anthropologues européens dans l'Afro-Amérique parce-que suscitant un malaise sur les critiques des imaginaires coloniaux ⁽²⁴⁾ ? Ces interrogations éthiques et politiques sont à l'ordre du jour dans la théorisation de la diaspora afro-latino puisqu'elles engagent un débat sur les manières de construire un savoir anthropologique et sur les asymétries coloniales toujours aussi éclatantes.

3.2. Expérience 2

Lors de mes différents séjours pour effectuer mes périodes d'immersion au sein de la culture afro-mexicaine, j'ai pu me rendre compte que mon « capital racial ⁽²⁵⁾ » a beaucoup influencé le cours des événements. L'une des premières familles chez qui j'ai vécu était issue d'une histoire complexe. Le mari, avant de se marier avec Isabela ⁽²⁶⁾, avait entretenu, auparavant, une relation avec une autre femme, avec laquelle il avait eu quatre enfants. Or, sa famille (blanche) n'a jamais voulu accepter cette relation, car, la femme était noire ⁽²⁷⁾. Il a dû choisir, par la suite, une femme moins noire. Ce fut Isabela, d'aspect beaucoup plus blanc. Dans ce cadre l'arrivée d'un Blanc, de surcroît un « vrai Blanc », c'est-à-dire Européen, ne pouvait qu'être vue d'une façon positive.

Par la suite, et ce durant chaque voyage, je ne cessais d'être vu comme un Blanc (à de rares exceptions). D'ailleurs, on ne m'appelait que très peu par mon prénom. Sauf au sein des familles dans lesquelles je vivais ou avec lesquelles j'avais des affinités amicales. En général, on m'interpellait en disant le Blanc (el Güero). Ce « capital racial » se faisait sentir aussi dans le traitement qu'on me réservait. Par exemple, invité à manger chez une institutrice et alors que, tous, mangeaient avec l'assiette sur les genoux, sans fourchette ⁽²⁸⁾, on avait insisté pour me donner une assiette, une fourchette et une serviette. J'ai accepté par politesse, mais j'ai été très gêné.

Ayant conscience de ce capital, il m'a fallu apprendre à le gérer et à le neutraliser dans la mesure du possible. À la suite du repas chez l'institutrice, je m'étais dit que je n'accepterais plus de traitement de faveur. Ma pratique fut le meilleur rempart contre ce genre de traitement. En effet, étant donné que j'étais en contact essentiellement avec des Afro-mexicains, j'apprenais leur culture et par là-même la pratiquais. Avec le souci de m'immerger le plus possible, j'essayais d'apprendre à tout faire comme eux. Même si j'étais vu comme un Blanc de par mon aspect physique, mes pratiques culturelles venaient des Afro-mexicains. De plus, une grande partie des gens savaient ce pourquoi j'étais venu ⁽²⁹⁾. À diverses occasions, j'ai déçu des Blancs, du moins, j'ai senti dans leurs façons de me regarder qu'ils l'étaient. Je sentais qu'ils pensaient que j'étais perdu (pour les Blancs), que les Noirs « m'avaient eu ». Puis, dans les villages, où j'ai eu une longue présence, les gens savaient que je ne faisais pas de manières, que je vivais comme la majorité d'entre eux.

Finalement, il faut aussi reconnaître que ce « capital racial » a plus été positif que négatif, m'ouvrant des portes qui ne l'auraient pas pu l'être si j'avais été « Noir », je pense. Les gens que je rencontrais ou chez qui je séjournais étaient souvent fiers de m'avoir parmi eux, d'avoir « Le Blanc » chez eux. Dans une famille, j'étais devenu presque la mascotte, en quelque sorte. Le papa voulait m'emmener partout avec lui. Au début, j'ai accepté ce rôle, mais très vite j'ai senti que cela m'enfermait. Dans un second temps, donc, j'ai décliné quelques-unes de ses invitations pour pouvoir connaître d'autres personnes. De plus, comme je maîtrisais quelque peu les codes culturels, il était fier de montrer à tous ses amis, que je mangeais tout, que je supportais le piment, que je buvais autant qu'eux, et même que je savais danser,

bref, que je connaissais et appréciais leur culture. Ce fut bien par ma pratique que je réussis à contrecarrer un tant soit peu cet aspect.

Prendre en compte donc les différentes subjectivités raciales, notre corps, le corps des Autres est fondamental. Plus même, cela constitue un enjeu dans une relation ethnographique sur la Costa Chica, société « multiraciale » héritière d'une certaine colonialité. Cet aspect est encore plus fondamental au regard de la méthode empathique postulée et mise en œuvre. En effet, la méthode empathique engage le corps de l'ethnologue dans une relation, de fait inter-corporelle, donc, intersubjective. Ces corps sont selon la formule de Merleau Ponty des « voyants visibles ⁽³⁰⁾ », je vois depuis mon corps et on me voit aussi. Même si la méthode postulée visait le plus possible, à effacer ma propre culture pour adopter la culture des Afro-mexicains, mon corps était là, habillé par une certaine sémantique corporelle préétablie. Mon corps, dès l'origine, de ma pratique de terrain, fut rangé dans une case qui correspondait à un corps blanc, un corps blanc étranger, certes, mais un corps de blanc tout de même. J'ai voulu effacer tous les « milieux » dont j'étais détenteur, formation discursive et pratique culturelle, mais il était un milieu dont je ne pus me défaire : mon corps.

3.3. Brève synthèse

Finalement, même si nos corps sont des « voyants-visibles », dans quelle mesure ne sont-ils pas aussi des « voyants-visibles invisibles » ? Notre corps est là, premier dans la relation. Le corps de l'Autre est là aussi. Il y a donc une coprésence corporelle. Que signifie notre corps pour les Autres et que signifie leur corps pour nous ethnologues ? Question qui peut paraître sans intérêt particulier. Or, cela conditionne les rapports entre les différentes subjectivités. Et les subjectivités existent bel et bien, notamment les subjectivités corporelles. Ne le nions pas. Nous sommes tous chargés d'une certaine sémantique corporelle. Colonialité héritée de la traite, de l'esclavage et de la société coloniale, encore plus dans le cadre des « Amériques Noires ». Les corps des uns et des autres émanent de ces pratiques racialisées. Comment alors les prendre en compte dans un travail ? Ne sommes-nous pas alors des hommes et des femmes *invisibles* ⁽³¹⁾ (voyant-visible invisible), pour reprendre l'expression d'un Ralph Ellison, dans ces rapports qui ont été biaisés par cette relation socio-historique particulière. Invisibles car justement nos regards sont chargés historiquement. Nous ne tombons pas dans un historicisme, mais dans la portée de cette construction coloniale qui perdure et qui fait croire que le corps chercheur dans les pratiques de terrain au sein des « Amériques Noires » n'est pas lieu d'une rencontre intersubjective avec l'Autre.

4. Etudes afro-diasporiques ou la nécessité de prendre en compte l'enjeu socio-racial des corps

Les croisements entre ces corps « d'énoncés culturels » et nos différentes pratiques de terrain dans le Mexique Noir, dans l'afro-diaspora, et sur les rives africaines montrent la densité de la compréhension des « corps noirs » dans différents contextes sociaux et exprimés différemment selon les manières de décrire le réel. Des rives africaines aux rives des Amériques Latines, l'on constate les enjeux socio-raciaux présents qui ont une portée sur les manières dont s'identifient et expérimentent les individus. La construction idéologique coloniale survient dans la négativité actuelle des « corps noirs » et par opposition la positivité des corps clairs par signes corporels tels que les cheveux, les couleurs (Afrique Centrale- Amériques Latines-Caraïbes), dans les négativités des mémoires des présences africaines dans la diaspora (Amériques Latines : certaines invisibilisations par exemple des populations noires afro sur le plan socio-politique et symbolique qui va même être intériorisé par les populations elles-mêmes), dans la réduction du corps noir à des temporalités musicales (Caraïbes-Amériques Latines), et dans un niveau plus épistémologique, dans la construction du savoir anthropologique qui se matérialise par une tendance à dévaloriser scientifiquement tout discours produit par des anthropologues « afro » sur les réalités liées au monde afro-diasporique sous prétexte de manque d'objectivité.

Ce dernier niveau de cette colonialité est lié aussi à une géopolitique du savoir et de la recherche ⁽³²⁾ qui hiérarchisent selon des modes et des zones du monde certains savoirs anthropologiques valables ou moins. Ces constructions liées aux « corps noirs » se différencient en termes de degrés de violence symbolique, elle est intense et délicate dans les situations de minorités des populations noires afro-latino-américaines ou elle est plus exacerbée dans des contextes marqués par des ségrégations.

Ces enjeux nous semblent impossibles à neutraliser lorsque l'on passe par la littérature pour comprendre

un univers social et culturel différent. De ces comptes rendus de lectures assez variés et hétéroclites et de leur croisement avec les pratiques de terrain, les éclairages sur les corps, sur les usages des couleurs, sur les métissages, sur les enjeux socio-raciaux construits dans les expériences de la Colonialité (Traites, Esclavages, Invisibilisation citoyenne, violence et fétichisation des corps dans les Afriques Post-Coloniales) montrent bien l'importance d'entrer par le « corps », par les expériences corporelles au sein des différents contextes socio-culturels. Ainsi, il serait pertinent, à notre sens, de relever ces croisements dans les constructions narratives, dans les trajectoires de vie des auteurs, dans les usages et retours de certaines œuvres au sein même des diasporas. Par exemple, les circulations actuelles politiques et intellectuelles font qu'un poème afro-cubain peut être repris sans aucun problème au sein de l'afro-Equateur. La recherche anthropologique pourrait également faire plus qu'un détour par la littérature pour interroger et s'appuyer sur ces expériences intimes de l'afro-diaspora souvent exprimées dans l'écriture.

"Quand j'ai eu quinze ans, mon père décide de m'offrir à un nouveau venu de Bordeaux. Il ne voulait pas que son sang fasse un saut en arrière avec l'un de ses propres esclaves. A l'époque, il y avait beaucoup de frères qui me dénudaient du regard. Quatre années plus tard, j'ai déjà eu deux maris et une fille. Ma vie suivait les pas de la grand-mère blanche jusqu'à ce matin-là où je me rendis à la cathédrale avec ma plus belle tenue, le cou habillé et la coiffe haute. A mes côtés, les dames ressemblaient à mes esclaves. Je priai ayant oublié les dévotes qui me regardaient avec envie quand elles prenaient l'hostie. Il y a aussi un groupe de jeunes qui m'observe, à qui je réponds avec des mots qu'ils n'entendent pas et qui les mettent en colère. Ils tordaient entre leurs mains les tiges d'osier, un ?il vers l'autel et un autre sur mon corps. Au moment de partir ils m'ont sorti en me bousculant parmi les paroissiens et survoltés par les rires et les insultes, ils me fouettent, ils déchirèrent mon vêtement, me laissant les seins nus et les caleçons à l'air.

Très peu de travaux d'anthropologues spécialistes de l'Afro-Amérique engagent des retours réflexifs sur leur pratique de recherches et des dimensions socio-raciales imbriquées dans ces pratiques, voir notre contribution : « Lectures "Afro-diasporiques" : expériences sensibles croisées à partir du Mexique noir », revue RITA, IHEAL, n° 5 : décembre 2011, disponible à l'adresse suivante : <http://www.revue-rita.com/xxx.html>.

Bibliographie :

CÉSAIRE Aimé, *La Tragédie du Roi Christophe*, Présence Africaine, Paris, 1963.

COLIN Phillippe, BOURGUIGNON ROUGIER Claude, Ramón Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité*, PULIM, Limoges, 2014.

GEERTZ Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983.

HERITIER Françoise, XANTHAKOU Margarita (sous la direction), *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris, 2004.

LEFEVRE Sébastien, « Los rarotongas o mil maneras de nombrar al Negro » in revue Marges N° 25, Presses Universitaires de Perpignan, France, 2004.

LEFEVRE Sébastien, « L'influence du système de caste et l'idéologie du métissage sur la conscience identitaire afro-mexicaine », in revue KILOMBO n° 5, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon, 2009.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

MIGNOLO Walter, *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

QUIJANO Aníbal, « Colonialidad y modernidad-racionalidad », in *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio BONILLA, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.?

RICOEUR Paul, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Le Seuil, Paris, 1986. ROJAS GONZÁLEZ Francisco, *La Negra Angustias*, FCE, México, 1944.

SADJI Abdoulaye, *Nini, Mulâtresse du Sénégal*, Présence Africaine, Paris, 2004 (3^e édition).

SERRA DELIZ Wenceslao, *El refranero puertorriqueño : Historia e ideología*. Casa Paoli, Ponce, Puerto rico, 2002.

THCAC Sami, *Les Filles de Mexico*, Mercure, Paris, 2008.

TZVETAN Todorov, *La notion de littérature et autres essais*, Collection Essais, Le Seuil, Paris, 1987.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, *Changó el gran putas*, Oveja Negra, Bogotá, Colombia, 1980.

Ressources web :

MVENGOU CRUZMERINO Paul, LEFEVRE Sébastien, « Lectures « Afro-diasporiques » : expériences sensibles croisées à partir du Mexique noir », revue RITA, IHEAL, n° 5 : décembre 2011, disponible à l'adresse suivante : <http://www.revue-rita.com/xxx.html>.

Discographie :

Choc Quib Twon, *Somos pacífico*, Colombie.

Pepe Ramos, *Negro, chimeco y feo*, Mexique.

Notes :

1. « Regardez simplement sa couleur. Mulâtresse comme vous. La mère était blanche et fine, c'est d'elle qu'Angustias prit les traits et de vous les gestes, la détermination et la noirceur. »
2. « Moi je me contenterai des restes? Madame Chole n'est pas si mal et c'est sûr que le chef va la laisser quand il se trouvera face à cette négresse à bouts noirs. »
3. « Rito l'unique héritier de la fortune paternelle, un métis qui tire vers le blanc? »
4. « Madame Chole était sur le seuil de la porte, femme haute comme trois pommes, d'un certain âge et bien en chair, blanche et très fine de traits, cheveux et sourcils châains et abondants. »
5. « Antón Farrera était un jaguar décrépité et renfrogné dont les gencives soutenaient à peine une paire de canines chancelantes. »
6. « Mouvement félin »
7. « Buvons à cette guenon noire que j'ai fait tomber de l'arbre pour l'offrir au maître »

8. « La jeune blanche regardait avec des yeux injectés de peur la mulâtresse bestiale ravalant sa colère en faisant les cents pas comme un fauve en cage »

9. « Ce spectacle de sauvagerie primitive »

10. « La tigresse de Morelos »

11. Des gens du sud de toutes les régions de Guerrero et Morelos étaient réunis à Cuautla : des gens de la côte habillés des colorations les plus exotiques ; des indiens tlapanèques, renfermés et fiers de leurs lignages ; des noirs de la Costa Chica, bavards et espiègles ; des métis de la montagne, aussi sévères et téméraires au combat que sombres et tragiques dans la paix ; des créoles joyeux, fanfarons et effrontés, des mulâtres impulsifs et sots ; toute la mosaïque ethnique qui composait la population rurale mexicaine soulevée de ces jours-là.

12. J'ai mis dans cette maison une exotique mulâtresse, très coquette et sympathique ; c'est pour cela que je ne peux pas la laisser, même si je la considère comme un obstacle à ma brillante carrière politique et une ruine économique pour ce qui est de son entretien. (?) Par ailleurs, je sais très bien que ma culture, mon origine et ma situation sociale contrastent avec une telle situation ; mais en fait tout cela n'est que la petite maison ? Toi tu me comprends, mon frère !

13. Pour la totalité du corpus voir : Lefèvre Sébastien, « Los rarotongas o mil maneras de nombrar al Negro » in MARGES 25, Presses Universitaires de Perpignan, France et « L'influence du système de caste et l'idéologie du métissage sur la conscience identitaire afro-mexicaine », in revue KILOMBO n° 5, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon.

14. Phrase qu'on a coutume de dire quand on joue à un jeu de loterie, une sorte de bingo mais avec des images telles qu'un perroquet, une bouteille, le drapeau national etc. Dans ce jeu il y a un Noir qu'on appelle Negro, et on prononce cette phrase quand sort l'image du Noir.

15. « Quatre sergents armés d'épées montèrent sur le trône de roseaux. Le Roi Benkos reste serein, assis sur sa grande chaise. Il aurait pu sortir son épée et leur ôter la tête. Il aurait pu voler dans les cieux, fils de Changó, et transformé en tonnerre les brûler avec ses éclairs. Il aurait pu disparaître, devenir poussière, fumée, brise. Mais il préfère rester assis sur son trône royal. C'est là-bas qu'ils l'arrêtèrent. »

16. « Mais l'Amérique, matrice de l'Indien, ventre vierge violé sept fois par la Louve blanche fécondée par le Muntu avec son sang ses sueurs et ses cris ? me révéla Changó- accouchera d'un enfant fils de noir, fils de blanc, fils d'indien, moitié terre, moitié arbre, moitié bout de bois, moitié feu, racheté par lui-même. »

Tu ne t'aviseras pas, mulâtresse bâtarde, de venir un autre jour à la messe avec une tenue qui est seulement autorisée à nos dames".

19. Vous accusez de barbares à nos souverains d'Afrique parce qu'ils pratiquent l'esclavage. Mais ne l'êtes-vous pas plus vous et vos rois qui ayant été informés de la justice de votre Dieu, jouissez en commettant un crime aussi abominable ? Si vous dites que le fils du blanc est blanc, que le fils du noir est noir et que le fils de l'indien est indien, pourquoi n'acceptez-vous pas que de la même façon que leurs pères, les noirs adorent leurs orishas noirs, en respectant cette condition qui leur vient de par nature, comme il est attendu que les blancs et indiens vénèrent le dieu que leurs anciens adorent.

20. "Nous le veillâmes à Palenque avec le feu de nos pleurs. Les tambours du lumbalú ont commencé à jouer depuis neuf nuits. Leur appel remplissait tous les vides et il n'y a pas un noir marron qui ne l'entende pas. De loin nous voyions ses flammes sans que les mousquets, les excommunications, ni les meutes de chiens puissent l'éteindre. Vivants et défunts abandonnaient leurs cachettes, greniers, cabanes, parcourant les chemins avec leurs cris. (?) Et pendant tout ce temps-là, le Palenque dansait, moi je frappe mon tambour : Alé, lé, lé !, Alé, lé, lé ! Personne ne se sent esclave avec la marque de fer aux fesses, une nuit de chaîne ne rend pas esclave l'âme".

-
21. *Lumbalú* : rituel funéraire de la zone de Palenque en Colombie où l'on veille le mort pendant neuf jours. La veillée est toujours accompagnée de chants, de danses et de musiques.
22. Serra Deliz Wenceslao, *El refranero puertorriqueño : Historia e ideología*. Ponce, Puerto rico, Casa Paoli, 2002.
23. L'ouvrage de Nini, comme on l'a vu, souligne cette construction coloniale.
25. Cette notion de « capital racial », je la tiens de Mme Amon Smeralda, qui avait eu l'occasion de l'employer lors des journées d'études doctorales du GRENAL, du 9 au 10 mai 2007 à l'Université de Perpignan. Pour elle, de même que nous avons un capital culturel (selon Bourdieu), nous avons aussi un capital racial, qui dépendra de la couleur de notre peau. Et dans une société où l'élément mis en valeur est l'élément blanc, plus on sera blanc, plus notre capital racial sera conséquent et efficient. Voir aussi : Héritier Françoise, Xanthakou Margarita (sous la direction), *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris, 2004.
26. Les noms ont été changés.
27. J'ai eu l'occasion lors du troisième séjour (2003), seulement, quatre années après le premier séjour, de connaître l'une de ses filles issue de sa première union qui se trouvait dans un autre village. L'histoire de la famille n'a pris sens qu'à ce moment là. Isabela elle-même m'a raconté son histoire personnelle durant ce troisième voyage. Par ailleurs, l'un des fils de Doña Isabela, a reproduit la même situation que son père. Il a entrepris une relation avec une Afro-mexicaine avec laquelle il a eut deux enfants. Or, il n'a pas pu se marier avec elle, et ne pouvait même pas vivre avec elle. En effet, il devait rentrer chaque soir à la maison familiale (on dormait dans la même chambre), et la femme en question, ne pouvait pas venir chez eux.
28. Non pas qu'ils n'en possèdent pas, mais ce n'est pas dans leurs habitudes.
29. Mener une recherche sur la culture afro-mexicaine.
30. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
31. Ellison Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* Les Cahiers Rouges, Grasset, Paris, 1969. « Mon invisibilité n'est pas davantage une question d'accident biochimique survenu à mon épiderme. Cette invisibilité dont je parle est due à une disposition particulière des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels, par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité ». p. 35. Prologue.
32. Walter Mignolo, *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

Pour citer ce document:

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino Sébastien Lefèvre , « Le corps : un enjeu socio-racial à prendre en compte dans les études afro-diasporiques. Une brève étude à partir de la littérature et de recherches anthropologiques. », *Cultures-KairÃ³s* [En ligne], Les numéros, Les subalternes, peuvent-elles/ils (parler) être écouté-e-s ?, Mis à jour le 11/12/2018

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1753>

Cet article est mis à disposition sous [contrat Creative Commons](#)