



# Mémoires ancrées dans les corps noirs entre l’Afrique et le Brésil

Maria Antonietta Antonacci\*

## Résumé

À partir des recherches en rapport à la présence prononcée, mais réduite au silence, de l’univers culturel de la diaspora africaine au Brésil, des récits et des *performances* de corps noirs insurgents sont apparus dans le Nord-Est brésilien. La perception, au cœur de ces formes orales de communication, de certaines façons de voir l’unité cosmique des peuples africains, nous a menée à nous pencher sur les connexions cosmos/corps/culture, décrites en paroles/voix/image/rythme. Dans l’intertextuel et dans le dialogique des *écritures performatives*, nous percevons les réinventions des ancêtres culturels africains inscrits dans les mémoires des corps noirs. Les politiques publiques d’affirmation, comme la Loi 10.639/2003 qui introduit l’enseignement de l’histoire de l’Afrique, des cultures africaines et afro-brésiliennes au niveau scolaire, promeuvent les études des cultures africaines ; les espaces de mémoire, les réformes curriculaires mettent en évidence les liens Afrique/Brésil. Dans ce contexte surgissent les puissances des corps noirs, l’initiative noire, les groupes de théâtre noirs, les mobilisations en faveur de l’esthétique et de la fierté noire.

**Mots-clés :** matrices orales africaines, corps noirs, éthique et esthétique noires, études décoloniales, anti-racisme.

## Abstract

Thanks to research, even though silent, the presence of the great African Diaspora cultural universe in Brazil, including stories and performances by insurgent black bodies have resurfaced in the north-east of Brazil. The perception, at the heart of these oral forms of communication, of certain ways of seeing the cosmic unity of African peoples, has driven us to look at the cosmos/body/culture connections, described in words/voice/image/rhythm. In the intertextual and the dialogic of 'performative writings', we examine the

---

\* Professeure adjointe, Faculté des sciences sociales, Université pontificale catholique, São Paulo (PUC/SP) et Coordinatrice, Centre d’études sur les cultures africaines et de la diaspora (CECAFRO), (PUC/SP). E-mail : antonietta.antonacci@gmail.com

reinventions of African cultural ancestors inscribed in the memories of black bodies. Public policies of affirmation, such as Law No. 10.639 / 2003 that introduced the teaching of the history of Africa, African and Afro-Brazilian cultures at school level promote African studies; spaces of memory; while curricular reforms highlight Africa-Brazil links. In this context the powers of black bodies, black initiative, black theatre groups, mobilizations in favour of black aesthetics and pride arise.

**Keywords:** African oral matrices, black bodies, black ethics and aesthetics, decolonial studies, anti-racism.

Les peuples et les cultures soumises au colonialisme et à la colonialité des pouvoirs et des savoirs (Amin 2006:73 ; Quijano 2005) – établis par les expériences coloniales européennes, inhérentes à la connaissance lettrée, à l'épistémè de ses approches universelles et à l'administration des États-nations – ont transgressé et se sont insurgés en préservant les latences des histoires locales dans les « plis » de la civilisation occidentale (Deleuze & Guattari 1995).

En tant que gardiens des traditions, cosmologies, spiritualités et pratiques culturelles, par leurs mobilisations, les peuples et les cultures noirs ont émis des demandes, projeté des expressions qui apparaissent aujourd'hui comme la *différence coloniale* dans les *pensées de frontière* (Mignolo 2003) et permettent de reprendre des histoires et des géographies oubliées ou tues.

Pour enrichir ces arguments, nous apportons au débat les contributions de Mary Louise Pratt, qui a suivi la manière dont ont été introduites les représentations européennes du monde non européen en un processus unique et singulier, par lequel les Européens ont : a) construit leur connaissance du monde alignée à leurs ambitions économiques et politiques, en : b) subjuguant et absorbant les connaissances et les capacités de production de connaissances des autres. D'où Pratt déduit que

La critique à l'empire, telle qu'elle est codifiée en l'action et sur place, s'est composée souvent de cérémonies, de danses, de parodies, de proverbes, de philosophie, de contre-connaissance et de contre-histoire, dans les textes décousus, supprimés, perdus ou voilés par l'irréalité et l'arrogance des regards chargés de préjugés. (Pratt 1999:15-28)

Les thèmes et les emblèmes de ces confrontations – où le corps à corps empire *versus* habitants et habitats locaux a énoncé des abîmes entre les discours et les performances – se sont dessinés lorsque nous avons analysé la littérature des « folhetos de cordel » dans la région Nord-Est du Brésil. En tant que matérialité et configuration de *performances* de groupes tributaires de traditions orales africaines au Brésil, cette littérature projette depuis ses pages la cosmologie, les mémoires, les valeurs, les corps noirs en dynamique d'identité et de différence.

Si la littérature orale est conçue comme le territoire de l'oralité par excellence, les *performances* critiques à l'encontre de l'esclavage d'Africains sont immortalisées dans les récits entre culture et nature, rimes et rythmes de la diaspora. Quand on découvre les champs de lutte culturelle dans l'intertextualité paroles/voix/image/son de cette littérature orale, se glissent les histoires et les traditions enracinées dans les corps noirs sous la forme d'instruments musicaux, d'allocutions verbales, de métaphores et d'autres ressources rythmiques et vocales de cultures orales où la raison sensorielle articule tous les sens de la condition humaine.

Paul Zumthor, chercheur des oralités, avait déjà lié le corps à la « chaîne épistémologique » puisque « nos sens ne sont pas seulement des outils de registre, ce sont des organes de connaissance », en soulignant que « le corps donne la mesure et les dimensions du monde » (Zumthor 2007:81). Irobi, dramaturge nigérien, a soutenu que les Africains « ont survécu à la traversée de l'Atlantique en apportant avec eux des *écritures performatives* », car étant donné dans cet héritage, « l'ontologie de la plupart des peuples africains [est] essentiellement spirituelle, le corps physique incorpore, à un certain niveau, des habitudes mémorielles, liées à des transmissions de génération en génération au moyen de l'intelligence du corps humain », habitudes révélées « par le geste, la musique et la danse » (Irobi 2012:276).

Dans cette perspective selon laquelle les héritiers des cultures orales africaines éprouvent et transmettent des mémoires sans archives, nous nous sommes concentrée sur les corps noirs comme « archives vivantes » (Diagne 2005) de mémoires sans frontières. Et ce corps, étranger « aux lames cartésiennes qui ont tranché le monde en royaumes minéral, végétal, animal, humain », conçu dans la « symbiose de tout ce qui a existé avant lui », prend du sens en tant que *corps communautaire*, selon la philosophie proverbiale bambara et peul évoquée par Hampâté Bâ (1982) : « Les personnes de la personne sont multiples dans la personne. »

Si l'on observe cette cosmologie de « l'unité cosmique », il devient manifeste que les peuples africains, sans opérer les disjonctions culture/nature propres aux dualités du monde européen, maintiennent des manières d'être, de penser, de savoir *avec* la nature, dialoguent avec ses divinités et produisent des savoirs en actualisant leurs *traditions vivantes*. Étrangers aux impératifs des Lumières de la modernité, le cosmos, les corps, les cultures des peuples africains, démoralisés, déshumanisés, profanés par l'expansion de l'Occident, réclament des lectures selon des formes cognoscibles.

Entre traces et rumeurs de réminiscences en exil, même entremêlées dans les mailles coloniales, il est possible de surprendre, dans son altérité, la vigueur des cultures africaines de matrice orale. Et les performances des corps

noirs, conçues dans le vécu et dans la transmission des traditions, deviennent perceptibles dans les pratiques de communication propres aux cultures orales, les esthétiques des arts plastico-littéraires, les rythmes, les sons, les gestes, les danses, les extases, les fêtes et autres célébrations qui marquent les lieux de mémoire de la diaspora et signalent les monuments et les langages de cultures africaines à contre-courant de la modernité européenne.

Par les sondages du corps, support matériel de la voix, par la versification de la littérature orale, par l'intermédiaire de parole/voix/image/son, les aventures d'animaux se font présentes dans les fêtes et les *folhetos de cordel*. Les sagas du bœuf, le bœuf mystérieux, le bœuf sorcier, fêtes des bœufs, bœuf *bumbá* (Mukuna 2015), et autres « aventures animalières » traduisent, lorsqu'elles révèlent « l'apothéose de l'animal », de quelle manière les peuples africains ont recours à leurs partenaires cosmiques afin de potentialiser leurs corps en lutte.

Dans des recueils de récits chantés et théâtralisés dans le Nord-Est, l'écrivain José de Alencar a enregistré l'histoire et les *performances* des conteurs, et nous a transmis, sans le savoir, de quelle manière, dans celles-ci, les Africains utilisaient leur corps pour incorporer des ressources et des pouvoirs d'animaux symboliques dans leur univers culturel. D'après la description d'Alencar (1874), « Le chanteur est le spectre du bœuf lui-même, du héros indomptable ».

Les oralités africaines diffusées dans les milieux populaires nous atteignent par l'intermédiaire des conteurs, des poètes, d'akapalo, des xylographes, des écrivains et des éditeurs de *cordel*, qui ont gardé dans les éditions de *folhetos de cordel* des histoires « du temps où les bêtes parlaient », s'asseyaient à table pour manger, dansaient, se mariaient, chantaient (Freyre 1966). Ces travaux de mémoire, dans les circuits de bouche-à-oreille, ont transmis des traditions africaines comme dans *Rabicho da Geralda* (1792), qui raconte l'odyssée de Rabicho, un Africain performant le bœuf en fuite de sa propriétaire Geralda. L'histoire est chantée à la nuit, quand les Africains travaillent leurs mémoires.

*Je suis le bœuf, lisse, Rabicho/bœuf de renom, célèbre/madame Geralda/me croyait déjà perdu.*

*Onze ans j'ai vécu/dans ces hautes falaises/on n'avait de nouvelles de moi/que quand on voyait les traces.*

*Quatre-vingt-douze arrive enfin/avec sa longue sécheresse/j'ai vite compris que c'était assez/pour perdre ma vie.*

*Quand les sources ont séché/j'ai battu la campagne/et après peu de marche/le vacher a crié juste à côté :*

*Cours, cours camarade/Tire bien la mémoire/je ne suis pas venu de chez moi/Pour venir raconter des histoires. (Alencar 1874)*

Au-delà des documents usuels, des voix dissonantes dans l'épopée dialogique dévoilent des expériences conflictuelles de captivité et des confrontations entre les Africains soumis à l'esclavage au Brésil. Alors que l'Africain, métamorphosé en bœuf fugitif, chante l'histoire de la fuite et des poursuites de ses « traces » – allusion aux signes parsemés, indélébiles, qui marquent les vestiges d'une absence –, les vachers qui le poursuivent, même ceux des terres africaines, reproduisent le *surveiller et punir* à l'échelle de la subalternité. Lire à partir de traces, en forgeant des *constellations*, d'après la métaphore suggestive de Walter Benjamin, permet de dessiner des présences chassées, reléguées à l'oubli par les histoires officielles.

Dans cet indice que sont les chants de ceux qui n'ont laissé que des traces fragmentées, ce *folheto de cordel* de la tradition orale daté – « Quatre-vingt-douze arrive enfin/avec sa longue sécheresse » – énonce la tragédie de la perte de l'équilibre cosmique et évoque les événements de 1792. Il s'agit du contexte où les rébellions d'esclaves en Haïti sont devenues connues au Brésil, grâce aux communications entre Africains au nord-est du Brésil et aux Caraïbes.

Cette référence prend de l'importance si l'on se réfère aux pensées de l'historien haïtien Michel-Rolph Trouillot, qui a attiré l'attention sur le fait que « l'existence d'un réseau de communication entre les esclaves, à propos de laquelle nous n'avons que des indices, n'est pas devenue un objet sérieux de recherche historique. L'impensable est ce qui ne peut pas être conçu dans la gamme d'options possibles, ce qui pervertit toutes les réponses parce qu'il bouleverse tous les termes sous lesquels les questions ont été exprimées » (1995:81). Ces considérations réaffirment les migrations des traditions orales avec leurs protagonistes ou leurs héritiers.

En revanche, le *cordel* du poète Minelvino Silva, *O casamento da raposa e do veado* [Le mariage du renard et du cerf], édité au milieu du XXe siècle, contient d'autres expressions populaires des Noirs, avec des métaphores des royaumes animal et végétal, qui qualifient les représentations de l'univers culturel des peuples africains au Brésil.

*Quand l'âne était chauffeur  
Et gouvernait le tournage  
Le perroquet animateur  
Dans un studio de feuillage  
Le singe et le ouistiti  
Vivaient dans la friponnerie.  
[...]*

*Moi je vais suivre maintenant  
 Les conseils de mes parents  
 Je me suis fâché contre le renard  
 Le renard a perdu la face  
 Le proverbe le dit bien  
 Chacun avec ses égaux.*

Dans la poétique de l'envers du monde, on note encore une fois *l'unité cosmique* des peuples de la diaspora au Brésil. Avec de l'humour, de l'ironie et de l'irrévérence, sont qualifiées, dans les paroles de Minelvino ci-dessus, les astuces issues des interactions avec les forces et les énergies d'une nature vivante et active. Dans les luttes culturelles, les ruses sont représentées à travers la prise de pouvoir de la nature. Lorsqu'il finit par un dicton populaire, le poète renvoie aux nouvelles cibles et symboles des pouvoirs seigneuriaux, désormais républicains, et met en garde contre les interdictions dans le réarrangement de la logique dominante de la post-abolition : la fête finie, tout n'était pas toléré.

« Chacun avec ses égaux » évoque l'expression populaire « Chaque singe dans sa branche », postulat de la rationalisation du travail, en plein progrès au Brésil du début du XXe siècle, qui discipline les groupes, les savoirs et les tâches au sein d'une mythologie de la démocratie raciale sous la République (1889), et qui, lors de l'*Estado Novo* (1937), a instauré un système national d'enseignement par la voie des stratégies d'administration scientifique du travail, produisant un véritable « apartheid éducationnel ».

Les rébellions de « l'être esclave » marquent aussi la xylogravure, comme celle qui figure dans le Mural Popular da Rodoviária de Feira de Santana (1967), du sculpteur Lênio Braga, qui projette le corps noir de Lucas Evangelista, Africain évadé en 1824 d'une ferme de Feira de Santana (Bahia). Pendu en 1849, Lucas revit dans le corps d'un dragon dans la xylogravure ci-dessous, où sa condition humaine a été réaffirmée dans le croisement de son corps et du cosmos en lutte pour libérer son humanité.

L'apparence de cette xylogravure – expression de l'ingéniosité et des adresses tactiles et artistiques des Africains – nous permet de *voir* sous un autre angle de quelle façon singulière ont résisté les esclaves, faisant émerger en plusieurs langages leurs repères culturels, dessinant leurs visions du monde, leur éthique et leur esthétique à contre-courant de la modernité européenne.

Dans le jeu du cacher-montrer de l'histoire, le corps de Lucas est représenté comme un être hybride. Avec un corps en posture humaine – debout, outils de travail en mains – il est associé à des corps d'animaux de

la terre, de l'eau, de l'air, et du feu, fondements des cultures humaines. Avec sa queue de scorpion (bête de la terre), son dos de serpent (mélange de la terre et de l'eau) et sa tête d'ara qui, par l'usage du mot, crache du feu, il s'est transfiguré. En utilisant la métamorphose en dragon et en conjuguant les royaumes minéral, végétal, animal et humain, les xylographes ont traduit la cosmologie des peuples africains avec des morceaux de corps d'animaux, de manière à défier le « ne pas être » de l'esclave.



**Figure 1 :** Dragão da Maldade (Dragon de la méchaceté)  
Représentation de Lucas Evangelista – 1808/1849

« Travail alchimique de l'histoire : elle produit des images de la société avec des morceaux de corps » (De Certeau)

Les clairs et les obscurs de la xylogravure font ressortir, par contraste avec le corps noir rebellé, des nuages de mots de feu qui, forgés dans l'inconformité, ont assuré des ailes transparentes de liberté au *Dragão de Maldade* [Dragon de la Méchanceté]. Sculpté à contre-biais du bois et de l'esclavage, son auto-représentation par des artistes africains, sur la couverture du *cordel ABC de Lucas de Feira*, révèle de quelle manière les Africains ont fait face aux politiques de représentation du racisme au moyen de critiques basées sur leurs conceptions du monde, de l'art comme expression de vie, sur l'éthique et l'esthétique de leurs *performances*.

Présenté comme métaphore visuelle des luttes culturelles, ce corps – « seul capital culturel que nous avons eu et que nous avons » (Hall 1992) – se place à contre-poil des faits et des idées eurocentriques, à l'origine de l'esclavage et de la dégradation de son humanité.

Du fait de sa réapparition *foudroyante* en 1967, dans une œuvre murale située à Feira de Santana, les insurgences esclavagistes continuent de nourrir les imaginaires révolutionnaires au Brésil, comme dans les violentes confrontations du milieu des années 1960 capturées par la caméra du cinéaste Glauber Rocha, dans son film épique *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* [*Dragon de la Méchanceté contre le Saint Guerrier*], produit en 1969, sous le signe de Exu, pendant les « années de plomb » du régime militaire.

La réinvention des africanités au Brésil provient des échanges submergés, en régimes d'oralité, qui corrodent les projets racistes et colonialistes. Dans les affrontements entre représentations des luttes raciales et culturelles vécues au Brésil, gagnent aussi du terrain des écritures intertextuelles, comme le montrent les travaux de transcription des *orikis* des peuples de langue iorubé à Bahia de Risério. Analysés en tant que « pratiques textuelles extralittéraires, indépendantes de l'univers gréco-latin », les *orikis* – poèmes en langage figuré, louanges à l'*ori* (tête/origine) des *orixás* – soulignent la spiritualité dans les luttes quotidiennes.

Dans l'*Oriki de Xango*, la divinité de la justice au panthéon des dieux iorubé, prend sens et expression la poétique politique africaine, conjuguant une sémantique propre au chant tonal du peuple iorubé dans les vibrations d'énergies qui transparaissent de sa graphie.

*Brisemurs*

*Déchirecloisons*

*Cloue des pierres d'éclair.* (Risério 1993:21)

*Troubledouleur*

*Troubledouleur*

*Éclair avec éclair...*

*Troubledouleur, au son du tambour.* (Risério 1993:35)

Par le mélange de l'art et des ruses, les peuples africains ont réussi à lutter pour représenter leur humanité, malgré les violences et les injures perverses. Les savoirs, les pouvoirs, les traditions renouvelées en présence des corps communautaires ont articulé des genres oraux de communication par l'émission d'allocutions verbales, de mimiques, de rythmes, de gestes et d'autres voix du corps, accompagnées d'instruments musicaux et d'artefacts culturels.

Quand le « médium utilisé », c'est le corps, il s'agit du corps qui englobe et traverse tous les corps individuels : « c'est un corps qui contient en soi l'héritage des morts et la marque sociale des rites », selon le philosophe José Gil. En tant que « transducteur de codes », le corps permet « une cohésion sociale fondée sur la communication communautaire » en *infralangu*

gestuelle pour que ce qui « demeure non verbalisé, sinon inverbalisable », qu'active « l'intelligence du monde propre au corps » (Gil 1997:53).

Il est remarquable que Raymond Williams, un des précurseurs des études des cultures populaires, à propos du potentiel du rythme ait évalué ses élans comme « une manière de transmettre une expérience de telle façon que l'expérience est recrée dans la personne qui la reçoit, non pas seulement comme « abstraction » ou émotion, mais à travers un effet physique sur l'organisme – dans le sang, dans la respiration, dans le comportement des ondes du cerveau [...] un moyen de transmettre notre expérience de manière si puissante que celle-ci peut être littéralement vécue par les autres » (Williams 1961:40).

Si l'on connecte la rythmique africaine et ses effets physiques – respiratoires, sanguins, nerveux, cérébraux – aux dénouements spirituels, psychiques, mentaux, sensoriels, il est possible de mieux comprendre, à la lumière de l'histoire, les vibrations des traditions ancestrales, atteintes dans les épaisseurs du vécu aux formes évanescents, intangibles, et de renouveler les « structures de sentiment » (Williams 1979 [1971]:130-137) propres aux Afriques présentes jusqu'aujourd'hui au Brésil.

Exilés et asservis, dépourvus de registres et des séries documentales conventionnelles, les peuples et les cultures africains et afro-latino-américains doivent être perçus à la lumière de conceptions de l'histoire ouvertes à des pulsations fragmentaires tangibles et sensibles, qui renforcent les récits historiques au-delà des expulsions et des silences ethnocentriques.

Les mémoires des corps noirs en diaspora, réinventées en architecture gestuelle et rythmique de divinités et d'ancêtres, ont réhumanisé les Africains qui ont débarqué dans les ports du Nouveau Monde (Chamoiseau 2009) en revigorant leurs corps, en reconstruisant leurs arts et leurs univers cosmiques, en immortalisant leurs vitalités culturelles en face de la domination euro-occidentale, et ont mis en évidence le potentiel et la souplesse de leurs médias oraux de communication. Médias et moyens d'expression et de transmission qui ne sont pas caractérisés par l'absence de la lettre, mais par la présence puissante du corps noir.

Étant donné que l'ensemble de mots et d'images construit dans les régimes d'oralité est fabriqué et proféré dans/par le corps humain à partir de la singulière connaissance physique et psychique du corps – de sa structure biologique, de ses humeurs et ses fonctions (Mbarga 2004), dans les Afriques –, et des savoirs à propos des organes du corps qui énoncent (Calame-Griaule 2003) la voix, ainsi que des mémoires gravées dans sa morphologie et sa dynamique, nous nous approchons du pouvoir des *Mémoires ancrées dans les corps noirs* (Antonacci 2015).

Au cours de nos réflexions sur les mémoires des corps noirs, il a été fondamental de suivre les présentations artistiques du chorégraphe et danseur du Bénin, Koffi Kôkô, tout comme l'a été l'interview concédée à la revue *Africultures* où il « soutient l'histoire écrite dans la mémoire archaïque de nos corps ». Il y affirme que du « corps physique » émanent des « gestuelles de manifestations d'autres corps » : « corps immatériaux » en interactions avec le « corps mémoire » (qui accumule les expériences et les relance dans les expressions) et avec le « corps-esprit » (lié aux énergies), dont « l'amplitude varie selon ce qui est vécu par le corps physique et le corps-mémoire. Le corps noir transcende et peut nous transporter vers la vastitude de l'univers [de sorte que] le corps-physique soit autre chose qu'un mouvement mécanique. »

Pour Koffi Kôkô, la « courbe de notre posture » – une manifestation d'appel au Soleil – « agit sur la morphologie de nos corps [...] également inscrite dans nos mémoires ». Il souligne que « chaque civilisation » produit ses corps en tant qu'outils de « matérialisation de notre expression » et établit une distance par rapport aux options corporelles occidentales, fondées sur le dépassement de records et la réalisation de travaux au-delà de la limite humaine.

Dans les interactions culture/nature/surnaturel, les réseaux de sociabilité dans les liens de parenté étendus, les articulations cosmiques aux régimes de symboles et d'énergie de ces corps, les langages des peuples africains au Brésil atteignent de la densité dans des expressions religieuses, artistiques-performatives, esthétiques-philosophiques (Diagne 2007). Évaluées comme indices de hiérarchie raciale par les canons eurocentriques, elles sont aujourd'hui des signes de *différence culturelle* profonde.

Dans leurs régimes d'oralité se sont articulées des transgressions, préservés des modes de vie et des traditions menacées par l'esclavagisme et les pratiques racistes, et sont intercalées les pertes et les confrontations aux célébrations et extases culturelles. À travers les traces et les rumeurs, nous avons diversifié les inventaires de documents et de monuments historiques de ceux qui ont été condamnés à ne pas avoir d'histoire. Nous avons atteint les *folhetos de cordel*, littérarités soniques-percussives, fêtes, danses et rythmes ; métaphores, proverbes et instruments musicaux ; les rituels et les pratiques spirituelles qui constituent des supports matériels permettant de maintenir « la tradition vivante ».

Appréhender « la tradition vivante » dans ses codes de registre et surprendre les indices de voix, d'énergies, de rythmes a signifié rompre avec les préjugés et habitudes mentales produites depuis les débuts de l'expansion européenne et aussi bien dépasser les systémiques de l'histoire universelle et des abstractions dans la schématisation géo-historique, en attendant la « géographie de la raison » (le lieu de l'énoncé) de mémoires incrustées dans le « corps-politique de la connaissance » (Gordon 2009 ; Henry 2008 ; Mignolo 2006).

À contre-courant de la domination occidentale, dans ses manières de penser et de nier les peuples et les cultures extra-occidentales, nous accompagnent la politique de l'*inachevé* et ce qui est « toujours en mouvement de relations entre la *diversité* » du tissage de *traces* qui proviennent de la présence africaine de ce côté de l'Atlantique, comme l'énonce Édouard Glissant. Dans ses critiques à la pensée systémique, basée sur une *racine*, il propose une « pensée de *tracelrésidu* » capable d'articuler des *rhizomes* autour de présences africaines dans les Amériques. « La pensée de *tracelrésidu* est celle qui s'applique, de nos jours, de la manière la plus valable, à la fausse universalité des pensées de système » (Glissant 2005:28).

Il reste plusieurs questions et chemins à parcourir pour valoriser les mémoires des corps noirs en associant des *performances* et des éléments de dramatisation dans des « moments de communion suprême entre le présent et le passé », selon Ola Balogun (1977).

La théâtralisation de la transmission dans la « logique orale » a conduit le philosophe Mamoussé Diagne à juger que « La dramatisation n'est pas une enveloppe formelle et redondante, c'est un support pédagogique adapté au contexte oral » (Diagne 2011). Ce chemin, qui mène aux fonds patrimoniaux oraux africains – fonds de contes à proverbes, énigmes et devinettes – projette des stratégies cognitives permettant de penser à une archéologie de la sagesse orale africaine ou, selon le philosophe Bidima, aux « conditions d'énonciation » qui mettent en valeur « non seulement la donnée transmise, mais surtout la transmission elle-même » (Bidima 2011).

Le but est de surmonter le défi fondamental : Quelles mémoires disparaissent quand seules les connaissances archivistiques sont prises en compte ? Comment peut-on aller au-delà du « pouvoir de l'archive » occidental ? Comme déjà demandé par l'historien haïtien Trouillot (2016 [1995]). Ce sont des questions soulevées par les philosophes africains dans « Dialogue philosophique interrégional Afrique-Amériques », organisé par l'Unesco (2011) et publié par Souleymane Bachir Diagne – « Philosopher en Afrique », dans *Critique*.

Mais le potentiel des corps noirs, à l'envers des corps blancs, avec leurs savoirs détachés depuis la scission cartésienne corps/raison, a été exprimé par Fanon (1952) :

Oui, nous sommes (les nègres) arriérés, simples, libres dans nos manifestations. C'est que le corps pour nous n'est pas opposé à ce que vous appelez l'esprit. Nous sommes dans le monde. Et vive le couple Homme-Terre !

[...]

Je me marie au monde ! Je suis le monde ! Le Blanc n'a jamais compris cette substitution magique. Le Blanc veut le monde ; il le veut pour lui tout seul. Il se découvre seigneur prédestiné de ce monde [...], il s'établit entre le monde et lui un rapport appropriatif. Mais il existe des valeurs qui ne s'accommodent qu'à ma sauce. En magicien, je vole au Blanc « un certain monde » pour lui et pour les siens perdu (*Peau noire, masques blancs* 1952:102/103).

La prise de pouvoir de son corps est confirmée dans la prière finale : « O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! » À travers une critique féroce des binarismes européens, sans invoquer Dieu, en attribuant la racialisation des corps et des cultures noirs aux colonisateurs blancs, Fanon prévient : « Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part. Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation ». (*Peau noire, masques blancs* 1952:187)

Les arguments de Fanon en faveur de la « décolonisation mentale » parviennent à un autre niveau dans *Les damnés de la terre* lorsqu'ils atteignent d'autres cibles, « les grands responsables de cette racialisation de la pensée [...] sont et demeurent les Européens qui n'ont pas cessé d'opposer à la culture blanche aux autres incultures » (Fanon 1961:146). Dans l'original en français, le titre de cet ouvrage, tout comme le premier vers de *L'Internationale*, utilise le mot « damnés ». Les dépourvus de dons et de pouvoirs, dépouillés de leurs savoirs et de leurs pensées, méprisés et mis en esclavage demeurent, par leurs façons de vivre communautaires, par leurs liens d'appartenance et leurs traditions, bouleversés dans leur humanité, épistémiquement subalternisés.

Par le moyen de la réinvention de leurs valeurs et de leurs philosophies, de leurs forces et leurs énergies, les Africains et les Afro-Diasporiques, malgré les seigneurs et leurs colonialités, ont préservé leurs mythes, contes, proverbes, *traditions vivantes* ; ils ont exercé leurs mémoires dans des rythmes, des rituels et des liturgies. Tout en reconstituant les expressions communautaires, ils ont nourri et soutenu leur renaissance dans le temps décolonial. On y retrouve la mise en accusation des histoires universelles et des vérités scientifiques qui font place à des pensées de frontière interculturelles sans rendre hommage aux codes écrits et aux canons scolaires monothématiques et promeuvent, en faisant attention au corps politique étranger aux frontières nationales/continentales, le retour de communications entre parole/voix/image/son dans les médias digitaux, mettant en évidence les luttes culturelles, anti-racistes, décoloniales et les liens Afrique/Brésil. Dans ce contexte surgissent les puissances des corps noirs, l'initiative noire, les lieux de mémoires noirs, les groupes de théâtre noirs, les mobilisations en faveur de l'esthétique africaine et de la fierté noire.

## Références

- Alencar, José de, 1874, *Nosso cancioneiro*, Rio de Janeiro, *O Globo*.
- Amin, Samir, 2006, « De la crítica del racismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista », in *Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Ediciones Akal, p. 95-146.
- Antonacci, M. A., 2014, *Memórias ancoradas em corpos negros*, São Paulo, EDUC, 2e ed.
- Balogun, Ola, 1977, « Forma e expressão nas artes africanas », in Alpha I. Sow, Ola Balogun, Honorat Aguessy, Pathé Diagne, *Introdução à cultura Africana*, Luanda, Instituto nacional do livro e do disco, p. 37-94.
- Bidima, Jean-Godefroy, 2011, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel lateral » », dans *Critique (771/772), Philosophe en Afrique*, p. 672-686.
- Calame-Griaule, G. A., 2003, « A nasalidade e a morte », in *Projeto História* (26), São Paulo, EDUC.
- Chamoiseau, P., 2009, « Retrouve la mémoire du corps », *Le Point HS n° 22 - La pensée noire, les textes fondamentaux*, avril-mai.
- Critique (771/772)*, 2011, *Philosophe en Afrique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze & Guattari, 1995, *Mil platôs*, São Paulo, Editora 34.
- Diagne, Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Diagne, Mamoussé, 2011, « Logique de l'écrit, logique de l'oral. Conflit au cœur de l'archive », dans *Critique (771/772), Philosophe en Afrique*, p. 629-638.
- Diagne, Souleymane Bachir, 2007, *Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve éditions.
- Fanon, Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Fanon, Frantz, 2002 [1961], *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- Gil, José, 1997, *Metamorfoses do corpo*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Glissant, Edouard, 2005, *Introdução à poética da diversidade*, Juiz de Fora, UFJF.
- Gordon, Lewis, 2009, « Fanon y el desarrollo : una mirada filosófica », in Mignolo (Ed.), *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Del Signo.
- Hampâté Bâ, Amadou, 1982, « A tradição viva, in Ki-Zerbo », (Ed.), *História Geral da África*, v. 1, São Paulo, Ática, p. 186/195.
- Irobi, Esiaba, 2012, « O que eles trouxeram consigo : carnaval e persistência da performance estética africana na Diáspora », in *Projeto História*, n° 44, São Paulo, EDUC.
- Mbarga, J. C., 2004, « Sociosemiótica do Nkúl na cultura tradicional Beti », in *Projeto História* (28), São Paulo, EDUC.
- Mignolo, Walter, 2003, *Histórias locais/Projetos globais : colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Mignolo, Walter, 2006, « El giro gnoseológico decolonial : la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica et la corpo-política del conocimiento », in *Aimé Césaire : Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Ediciones Akal.

- Mukuna, Kazadi wa, 2015, *Um olhar africano sobre a dramaturgia do Bumba meu Boi*, São Paulo, Terceira Margem.
- Paget, Henry, 2008, « Raza, etnicidade y el acorralamiento filosófico », in Mignolo (Ed.), *El color de la razón : racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Del Signo.
- Pratt, Mary Louise, 1999, *Os olhos do império : relatos de viagens e transculturação*, Bauru, EDUSC.
- Quijano, Aníbal, 2005, « Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina », in Lander (Ed.), *A colonialidade do saber : eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires/São Paulo, CLACSO.
- Risério, A., 1993, *Textos e Tribos : poéticas extraocidentais*, Rio de Janeiro, Imago.
- Trouillot, M.-R., 1995, *Silencing the Past*, Boston, Beacon Press.
- Silva, Minelvino, s/d., *O casamento da raposa e do veado*, Salvador, Editor Rodolfo Cavalcante.
- Williams, R., 1961, *The long revolution*, Cox & Wyne.
- Williams, R., 1979 [1971], *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Zumthor, Paul, 1997, *Introdução à poesia oral*, São Paulo, Hucitec.