

Résistances culturelles des Noir-e-s en Amérique latine : le cas du Pérou

Firmin Alexis Justin ROSSEMOND, CERILA, Université Omar Bongo (Gabon)
rossemond.alexis@yahoo.fr

Résumé

Le présent article se propose de traiter des questions relatives aux résistances culturelles des Noir-e-s en Amérique latine et plus particulièrement au Pérou. Je m'attellerai à définir dans un premier temps, notre cadre conceptuel et méthodologique ; ensuite, J'aborderai la question des pratiques culturelles ; enfin, je parlerai de ce qui se rapporte à l'ethnomusicologie : les chants, les danses et les instruments. Cet article a pour ambition de mettre en tension/confronter/et d'interroger certains discours hégémoniques qui tendent très souvent à réduire les pratiques culturelles et culturelles des Noir-e-s à la simple expression de « copie » des cultures occidentales, ce qui ne me paraît pas exact. C'est une tendance prisée par les chercheurs latino-américains, que l'on retrouve également dans l'hispanisme français. Au lieu de considérer leurs pratiques culturelles et culturelles comme étant des « survivances », « réminiscences », ou l'expression du « métissage » et de « l'hybridation », il me semble pertinent de les voir/lire/aborder comme le dévoilement d'un héritage perdu ou confisqué. A ce propos, la créolisation telle que théorisée par Edouard Glissant, me paraît plus apte à rendre compte des réalités que j'ai évoqué tout au long de ce travail.

Mots-clés : Créolisation, Marronnage, Résistances, Survivances, Synchrétisme.

Abstract

The present article addresses questions related to cultural resistances of black people from Latin America, and more particularly from Peru. In the first part of the paper, we provide a definition of the conceptual and methodological framework used in this study ; in the second part we deal with the question of cultural practices, In the last part we look at aspects of ethnomusicology : songs, dances, and instruments. The aim of the present paper is to reorientate /confront and interrogate certain hegemonic discourses that often tend to reduce black people's cultural and cultural practices to a simple expression of a « copy » of occidental cultures, which does not seem exact to us. It is a tendency very popular amongst Latin-American researchers, which is also found in French Hispanism. Instead of considering their cultural and cultural practices as some sort « survivances », « reminiscences », or the expression of « interbreeding » and « hybridisation », it seems relevant to us to look at/read/ approach them as the revealing of a lost or confiscated heritage. In this respect, Creolization as conceptualized by Edouard Glissant, seems to us more suitable to grasp the realities that are dealt with in this paper.

Keywords : Creolization, Marronnage, Resistances, Survivances, Syncretism.

Introduction

Para la corona española, convertir a los esclavos al cristianismo siempre fue una prioridad, por razones que tenían que ver tanto con la idea de propagar el reino de Dios como con claros propósitos de control social y de domesticación. Detrás de este esfuerzo se hallaba, además, la generalizada convicción respecto a la superioridad de la religión católica en relación con las prácticas religiosas africanas, casi sin excepción consideradas paganas, bárbaras y salvajes. Por tanto, la religión católica debía imponerse sobre los negros al tiempo que estos debían abandonar sus creencias religiosas no cristianas (C. Aguirre, 2005, p. 102).

De nombreuses études dans diverses disciplines ont montré que l'entreprise esclavagiste a eu pour conséquence directe, entre autres, la destruction des cultures et des religions d'origine africaine. Les *esclavagisés* et leurs descendants ont dû se réadapter aux nouvelles conditions de vie en terres américaines. Le déracinement ou l'exil forcé a altéré incontestablement, que ce soit leur vision du monde, leur savoir-faire ou encore leurs cultures et religions. La rencontre faite entre des millions d'hommes et de femmes venus des quatre coins du monde a engendré, comme je vais le souligner ci-dessous, des phénomènes inattendus. Pour Victorien Lavou, les concepts de « métissage », « créolisation » (E. Glissant, 2007, p. 11), « hybridation », « transculturation » (F. Ortiz, 1952), « syncrétisme », « hétérogénéité » (C. Polar, 2003) ou encore de « criollismo », qui traversent la « ciudad letrada » de sa traduction française; cité savante (A. Rama, 1984, chap. 2) et les cénacles universitaires, ont la prétention de lire/décrire/ ou de rendre compte des nouvelles réalités américaines. Ils instituent davantage des questionnements herméneutiques, des déplacements critiques mais, aussi des positionnements politiques de leurs énonciateurs. Il est hors de doute que le marronnage a été l'une des premières formes de résistance des Noir-e-s contre le système esclavagiste colonial en Amérique latine. Il est une facheuse tendance chez un certain nombre de chercheurs latino-américains et européens de penser les cultures et religions des Noir-e-s en termes de "reminiscences", de "survivance" ou d'imitation. J'en viens à me demander que suggère alors une telle approche?

L'objectif de ce travail est de montrer que ces pratiques religieuses et culturelles constituent des formes de résistances. Il sera également question de mettre en tension/confrontation certains discours hégémoniques qui abondent les sphères universitaires et qui donnent très souvent à voir les pratiques culturelles et culturelles des Noir-e-s comme étant une pâle copie des pratiques occidentales.

Cet article s'articulera en trois parties, dans un premier temps, je m'attellerai à définir quelques concepts clés et l'approche sur laquelle je m'appuierai afin de mieux appréhender le contenu de cette réflexion. Ensuite, j'aborderai la question liée aux croyances religieuses. Enfin, je m'appesantirai sur les danses, les instruments et les chants comme forme de résistance passive.

1. Cadre conceptuel et méthodologique

Dans cette partie consacrée au cadre conceptuel et méthodologique, je me proposerai autant que faire se peut de définir quelques concepts que je manipulerai tout au long de

mon argumentation qui, à mes yeux me semblent important pour appréhender ma démarche, entre autres ; Résistance, Survivance, confréries des Noir-e-s, créolisation, syncrétisme. Je tenterai de justifier la graphie « Esclavagisé ».

1.1. Résistance

Selon Roger Bastide (1996), la résistance des esclaves était aussi bien culturelle que politique : la résistance d'un peuple à se faire complètement absorber par un mode de vie étranger. Dans ce cas, la résistance peut être entendue comme le refus d'abandonner ses valeurs, ses traditions aussi bien, et à un autre niveau plus familier, s'exprimer par des actes de sabotage discret à l'organisation et à la lutte.

1.2. Survivance

Le terme de survivance a été introduit dans le vocabulaire de l'anthropologie par E. B. Taylor (1871) dans une acception largement empruntée aux sciences de la vie. Sur le modèle des biologistes s'efforçant de reconstituer l'évolution organique à partir d'organes devenus vestiges, Taylor proposait que les anthropologues considèrent certaines coutumes et croyances comme des témoignages fossilisés d'anciennes institutions... Dans une perspective évolutionniste, le passage d'une forme de société à une autre ménage la possibilité de conservation de traits sociaux et culturels fournissant dès lors des indications sur les états antérieurs. Les représentants du fonctionnalisme le plus radical ont refusé cette position au nom d'une conception du social comme formant une totalité à l'intérieur de laquelle tous les éléments d'organisation et de représentation ont une égale pertinence. En dépit de son caractère difficilement définissable en toute rigueur, la notion de survivance n'a jamais cessé d'être utilisée par l'anthropologie et les critiques qu'elle a encourues s'adressent moins à l'idée relativement simple qu'elle recouvre qu'à l'usage explicatif susceptible d'en être fait.

1.3. Créolisation

Pour E. Glissant (2007, p. 17-19), les phénomènes de créolisation sont des phénomènes importants, parce qu'ils permettent de pratiquer une nouvelle dimension spirituelle des humanités. Une approche qui passe par une recomposition du paysage mental de ces humanités d'aujourd'hui. Car la créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être «équivalents en valeur» pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que, si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. Elle se fait mais sur un mode bâtard et sur un mode injuste. Dans des pays de créolisation comme la Caraïbe ou le Brésil, où des éléments culturels ont été mis en présence par le mode de peuplement qu'a été la traite des Africains, les constituants culturels africains ont été couramment infériorisés. La créolisation se pratique quand même dans ces conditions-là, mais en laissant un résidu amer, incontrôlable. Et presque partout dans la Néo-Amérique il a fallu rétablir l'équilibre entre les éléments mis en présence, en premier lieu

par une revalorisation de l'héritage africain, c'est ce que l'on a appelé l'indigénisme haïtien, la renaissance de Harlem et enfin la négritude la poétique de la négritude de Damas et de Césaire qui a rencontré la théorie de la négritude de Senghor. [...] Mais la créolisation, c'est le métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité.

1.4. Syncrétisme

Ce terme qui, chez Plutarque, désigne le front uni des cités de la Crète habituellement rivales, engagées ensemble dans la lutte contre un ennemi extérieur, renvoie désormais, non plus au résultat d'un accord volontaire, mais à l'amalgame d'éléments mythiques, culturels ou organisationnels de sources diverses au sein d'une même formation religieuse. Autrefois considéré seulement comme un produit hybride (le christianisme serait contaminé par d'anciens rites païens), ou comme un compromis de décadence, altérant une pureté religieuse originelle (accusations formulées par certains protestants contre Melancton et contre Newman), le syncrétisme est désormais reconnu comme un processus contre-acculturatif impliquant manipulation de mythes, emprunt de rites, association de symboles, inversion sémantique parfois et réinterprétation du message chrétien.

La graphie « esclavagisé », est une revendication politique récente tout comme « Afro-descendant ». Les leaders politiques et culturels Noir-e-s ont changé de paradigme, ils ne veulent plus être des simples objets discursifs ou des acteurs amorphes de l'histoire mais, plutôt des sujets de leurs propres discours et des acteurs actifs de l'histoire. Pour cette raison, au lieu d'utiliser le terme "esclave" qui relève du lexique colonial, ils préfèrent désormais le terme « esclavagisé » qui met l'accent sur le fait que les Africains et leurs descendants ont été assujétis de force par les Européens.

A partir des données anthropologiques et ethnomusicologiques qui constituent la base de mon travail, je tenterai d'interroger et de mettre en tension certaines considérations sur les pratiques religieuses et culturelles noires prisées par des chercheurs latino-américains, que l'on retrouve dans l'hispanisme français.

2. Pratiques religieuses

Le « Marronnage »¹ est devenu un symbole puissant de revendication dans les différentes luttes des Afro-descendants d'Amérique latine pour l'accès à une pleine citoyenneté et à une reconnaissance en tant que sujets culturels dans leurs nations respectives. Pour rappel, le Pérou a été une vice-royauté de l'Espagne et, de ce fait, il y avait une application stricte des lois relatives au bon fonctionnement de la société mise en place. En guise d'exemple, certains esclaves fugitifs étaient sévèrement châtiés. Mon informateur, Carlos López Schmidt est on ne peut mieux clair à ce sujet :

¹ Le Marronnage est une forme de résistance pratiquée par les esclavagisés en terres américaines pour s'affranchir du joug de l'esclavage. Cette résistance se manifestait par la fuite des « esclavagisés » des haciendas ou domaines des « maîtres » pour des palenques/Quilombos/free village (villages d'esclaves fugitifs). Ces esclaves étaient appelés esclaves-marrons.

Por lo tanto la esclavitud fue la más brutal en todo Latinoamérica, fue uno de los pocos países en el que era permitido que al esclavizado que huía lo convirtieran en jabón, lo metía en la olla de jabón como castigo, los gamonales fabricaban jabones en grandes peroles y al esclavizado que huía dos o cuatro veces podía hasta tirarlo dentro y convertirlo en jabón y este jabón se le repartía entre esclavos para que se laven con eso” (A. Rossemond, 2010, p. 322).

L’objectif des autorités coloniales était de transformer profondément les esclavagisés, en les dépouillant de leur humanité, de leur bagage culturel et religieux afin de créer de nouveaux êtres qui leur permettraient de mener à bien leurs projets expansionnistes. De ce point de vue, il était formellement interdit aux Noir-e-s de parler leurs langues d’origine, de pratiquer des manifestations culturelles et religieuses d’origine africaine sous peine de sanctions sévères. Pour les autorités espagnoles, les expressions culturelles et religieuses africaines étaient la marque indéniable du primitivisme, alors que la langue espagnole et la religion Catholique incarnaient des valeurs telles que: le progrès, la civilisation, la beauté, l’esthétique, etc. Cette approche a été expérimentée par le colon en situation locale (au Gabon) à travers notamment le port du symbole². Il est intéressant de voir comment les croyances religieuses des Noir-e-s ont pu survivre pendant et après l’esclavage aux Amériques. Le propos de Mamadou Badiane est on ne peut plus explicatif :

Malgré l’odieux système esclavagiste qui évidemment tenta par différents moyens de dépouiller les esclaves africains de toute valeur humaine et de leur enlever toute attache culturelle avec leur continent d’origine, il urge de noter que certains traits culturels ont pu résister et se maintenir de très belle manière. Parmi ces survivances culturelles, on peut souligner les croyances religieuses africaines que je définis comme semences divines. [...] L’instauration du système esclavagiste dans les colonies espagnoles a été accompagnée par le développement des pratiques religieuses africaines qui furent sans doute réprimées par l’église catholique qui ne les considérait pas comme une religion, mais comme une simple représentation diabolique (M. Badiane, 2011, p. 261-262).

Au vu des mesures draconiennes édictées par les autorités espagnoles de l’époque, les *esclavagisés* se sont vus obligés de maquiller leurs pratiques culturelles et cultuelles. On a affaire ici à ce que les chercheurs en sciences sociales décrivent en termes de “résistance”. Anny Curtius décrit ce phénomène de résistance en terme de “réontologisme” c’est-à-dire régénération et projection dans l’avenir d’un être. C’est par le réontologisme que les esclaves déstabilisent l’ordre esclavagiste et civilisateur, recomposent les traces africaines et donnent naissance aux nouvelles racines qui ont poussé dans la Caraïbe (Curtius cité par Badiane, 2011, p. 264). Il convient de rappeler que, après leur arrivée aux Amériques, les Noir-e-s étaient aussitôt baptisés par leurs maîtres. Ce rituel consistait à leur inculquer la soumission et à détourner leur colère et frustration vers l’espérance d’une vie meilleure

² En parlant la langue ou en pratiquant les faits culturels ou culturels, le sujet était condamné à porter une tête de singe désincarnée. L’idée de ce symbole était semble-t-il de rendre « l’indélicat » similaire au singe dont il porte le symbole. On est bien ici dans l’ancienne conception évolutionniste qui voulait que l’Homme vienne du singe et que les Africains étaient encore la « race humaine » la plus proche de cette espèce. C’est parce que personne (parmi les Noir-e-s à tout le moins) n’acceptait l’idée de cette assignation raciale qu’ils se sentaient contraints de renoncer, bon gré malgré, à leurs différentes pratiques cultuelles et culturelles.

ou encore du salut de leurs âmes dans l'au-delà. En réalité, toutes ces pratiques n'avaient qu'un but: faire en sorte que la main-d'œuvre soit hautement rentable pour l'économie. Il appert que la religion a été un véritable outil de contrôle social au bénéfice des Blancs.

D'après Victorien Lavou, dans les représentations socioculturelles des pays latino-américains, les Noir-e-s ont toujours été perçu-e-s comme étant la marque incontestable de l'abjection, des détenteurs des savoirs diaboliques (V. Lavou Zoungbo, 1997, p. 78). En d'autres termes, les descendants africains ont été donnés à voir comme nocifs dans la construction des sociétés latino-américaines. Ce sont là des représentations que l'on retrouve à foison dans les pratiques scripturales desdites sociétés des XIX^e-XX^e siècles. Antonio Gálvez Ronceros décrit et analyse magistralement cette tendance dans son recueil de récits intitulé: *Monólogo desde las Tinieblas* (A. G. Ronceros, 1999, p. 47). À travers les portraits psychologiques et physiques de ses personnages, il dépeint une société péruvienne raciste, pleine de préjugés sur les Noir-e-s. Pour ce faire, l'auteur donne la parole à des personnes issues d'une couche sociale, longtemps restées sans voix et marginalisées. Il prend soin par la même occasion de reproduire le "parler" des Afro-péruviens. Ce bref détour sur ce recueil nous permet de corroborer effectivement les arguments sur les représentations des Noir-e-s souvent négatives dans la littérature péruvienne des siècles derniers. Dans la même logique, on lira aussi Milagros Carazas (M. Carazas, 2009, p. 77-82). Comment les *esclavagisés* font-ils revivre les religions d'origine africaine au Pérou? Comme je l'annonçais antérieurement, il était formellement interdit aux Noir-e-s de pratiquer leurs cultes et manifestations culturelles sous peine de sanctions sévères. Cette résistance des Noir-e-s s'opérait au moyen du syncrétisme, qui implique la fusion de plusieurs éléments cultuels et culturels généralement imposés. Lorsque les esclavagisés se réunissaient de nuit en secret pour célébrer leurs divinités ancestrales, ils prenaient le soin de maquiller leurs cultes en opérant un jeu onomastique qui consistait à substituer les noms de leurs dieux africains par des noms des saints catholiques (V. Morabito, 2009, p.44). À ce propos, Denys Cuche écrivait ceci :

Progressivement, cependant, le syncrétisme s'introduit dans les religions africaines qui perdent leur originalité, même quand elles résistent encore sous des formes déguisées. Ainsi, même après l'abolition de l'esclavage, il était courant d'identifier les divinités païennes avec les saints catholiques: «on implorait indistinctement Zambi (dieu bantou) ou Notre-Seigneur des Miracles, Yemanga ou la Vierge du Rosaire, Omolu ou Saint Benito (D. Cuche, 1981, p. 122).

Contrairement aux propos de Denys Cuche, nous pensons que le comportement des Noir-e-s obéit à une stratégie de survie et de résistance. Cette plasticité religieuse des esclaves en Amérique est parfaitement décrite par Roger Bastide dans son célèbre ouvrage *Les Amériques Noires* (R. Bastide, 1996, p. 114). En ce qui concerne le Pérou, il était difficile pour les Noir-e-s d'assurer la pérennité de leurs religions et cultures originelles en raison de la pression qu'exerçaient les autorités politiques et ecclésiastiques espagnoles de l'époque. Cette pression était exercée dans un souci de pacification de la Vice-royauté et d'évangélisation de tous les esclaves. C'est pourquoi les espagnols avaient pris toutes les

précautions nécessaires pour regrouper les esclaves dans des confréries en fonction de leur origine ou en « Nación » et /ou « Cabildo » ce afin de mieux les contrôler. On s'aperçoit finalement que quelles que soient les tentatives des espagnols à garder une mainmise sur les esclaves, ceux-ci ont su tirer profit de ces espaces mis à leur disposition pour créer des manifestations culturelles et culturelles nouvelles qui leur sont propres.

Les plantations et les mines à ciel ouvert ont été de véritables laboratoires d'identités dans les territoires américains. Ainsi qu'il convient de le souligner, c'étaient des lieux où se côtoyaient des esclaves d'origines diverses. Pour ce faire, ils devaient créer de nouveaux codes linguistiques afin de communiquer, ce qui donna naissance aux langues créoles qui se sont développées dans les Caraïbes. Quand bien même il n'y aurait pas de traces d'une langue créole au Pérou, on peut cependant observer la présence d'un certain nombre de mots à résonance africaine qu'on retrouve dans l'espagnol du Pérou. On retrouve ces vocables dans les lexiques gastronomique, musical, artistique, religieux et de la danse (*mondoguito, cumanana, marimba, zambi, lundu*). Comme les langues originelles africaines, la musique, la danse, l'art et la religion ont subi un processus de décomposition et de recomposition donnant ainsi naissance à quelque chose d'imprévu. Les Noir-e-s adoptèrent les modes et les manifestations que le milieu d'accueil leur offrait. Le concept de « créolisation » tel qu'il est proposé par Édouard Glissant, vient très à propos ici dans ce travail. En effet, il suppose la mise en relation des cultures et contribue à empêcher que les identités soient figées. La « créolisation » rend compte effectivement des réalités issues de l'expérience de l'économie des plantations et pose la « présence-histoire » des Noir-e-s (V. Lavou Zoungbo, 2003) comme productrice de cultures. Cette notion repose la question de la pertinence de certains concepts que j'ai évoqué au début de notre travail. Pour Victorien Lavou, ces théories sont à la fois un déni et une dénégation de la « Présence-histoire » des Noir-e-s dans la mesure où elles la posent essentiellement comme étant des « réminiscences » ou des « survivances » culturelles (V. Lavou Zoungbo, 2006, p. 32).

De tels phénomènes se mettaient déjà en place dans les cales des bateaux négriers pendant la traversée de l'Atlantique (V. Lavou, 2012, p. 209). Il faut rappeler que les esclaves venaient de divers lieux. Ce qui est intéressant et à prendre en considération dans ce travail, c'est la capacité de reproduction des expressions culturelles des Noir-e-s en terres américaines, un espace apparemment peu propice à l'épanouissement des nouvelles cultures. Malgré les dispositions juridiques et ecclésiastiques mises en place afin de gommer les cultures africaines, elles n'ont fait que contribuer à l'éclosion de manifestations nouvelles. Je me réfère ici aux propos tenus par Carlos López Schmidt, lors de notre interview :

Nos raptaron, nos trajeron, nos sometieron por la fuerza, con humillaciones, con torturas, nos quitaron en primer lugar el lenguaje, la religión e intentaron quitarnos la cultura para convertirnos en esclavizados y no lo pudieron lograr del todo y tanto así que luego nosotros nos liberamos (A. Rossemond, 2010, p. 118-119).

Outre le « ventre du navire » (É. Glissant) qui représente un univers carcéral pour les esclaves/*esclavagisés*, les plantations et les confréries (lieux de liberté provisoire et de négociation identitaire) furent des espaces propices à la création de nouvelles identités.

C'est d'ailleurs au sein de celles-ci que naquirent de nombreux cultes; parmi tant d'autres, on pourrait citer la dévotion au *Señor de los Milagros* (El Cristo Morado) et la *Santa Efigenia* (La Santa Negra). Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que les préparatifs des carnivals (danses et chants) et des processions se faisaient à l'intérieur des confréries. Cela voulait dire qu'il fallait offrir aux *esclavagisés* du pain et des jeux au lieu du travail libre et des enseignements, et les traiter avec douceur au lieu de les condamner à se divertir en dehors du cadre du travail bien fait et de la parole divine (G. Henriquez, 2006, p. 230). Il est intéressant de rappeler que les confréries pour Noir-e-s avaient pour objectif principal leur endoctrinement. Pour ce faire, l'Église créa à la fois des fêtes en l'honneur des saints noirs et des confréries réservées aux Noir-e-s.

Les nouvelles religions créées par les Noir-e-s de la diaspora se présentaient sous un fond apparent de catholicisme. J'aimerais une fois de plus convoquer ici Édouard Glissant, qui met en évidence l'importance des plantations dans le processus de création de nouvelles identités relevant du hasard. Selon lui, personne ne pouvait parier sur la naissance des langues créoles des Antilles françaises, et à fortiori dans les Amériques. À ce propos, il affirme ceci :

La même douleur de l'arrachement, et la même totale spoliation. L'Africain déporté est dépouillé de ses langues, de ses dieux, de ses outils, de ses instruments quotidiens, de son savoir, de sa mesure du temps, de son imaginaire des paysages, tout cela s'est englouti et a été digéré dans le ventre du bateau négrier et, par opposition au migrant armé venu du nord-ouest de l'Europe, et qui entreprend tout de suite de forger les instruments de sa domination (qui sera le capitalisme industriel puis technologique et financier), ou ensuite au migrant domestique ou familial, venu d'Italie ou de Chine ou de la péninsule Ibérique, d'Ecosse d'Irlande, les régions pauvres des îles Britanniques, avec ses poêles et ses fourneaux, les portraits de tout son clan, et qui fait commerce (c'est le capitalisme marchand, soumis au premier), l'Africain est le migrant nu, et qui n'a plus même à nourrir l'espoir d'un retour au pays natal, sauf dans les obstinations suicidaires des Ibos (E. Glissant, 2007, p. 108-109).

3. Chants, danses et instruments

Il y a un cas de figure qui mérite qu'on s'y intéresse dans cette troisième partie, car il est révélateur de la capacité créatrice et de réappropriation par les Noir-e-s de la culture dominante: il s'agit du «Son de los Diablos». C'est une manifestation qui se produisait chaque année pendant la fête du *Corpus Cristi* et le carnaval; à cet effet, les leaders du groupe étaient déguisés en diables et les danseurs portaient des peaux d'animaux. Force est de constater que les exécutants prenaient à leur compte les représentations dévalorisantes sur les Noir-e-s. Ne peut-on pas voir dans cette danse l'expression même d'un syncrétisme religieux? Comment expliquer le port des masques représentant le diable? Peut-on considérer la réappropriation du personnage du diable comme de l'autodérision ou une caricature habile des valeurs chrétiennes catholiques espagnoles? Comment cette manifestation culturelle a-t-elle fini, progressivement, par s'imposer comme étant un élément d'identification des Noir-e-s de la diaspora?

Les études de José Durand, Fernando Romero et de Nicomedes Santa Cruz montrent que l'origine de cette danse remonte non seulement au théâtre liturgique médiéval et dans les célébrations du *Corpus Christi* en Europe, mais aussi dans les rites ancestraux africains, dans lesquels on retrouvait le personnage du *Nganga* ou le sorcier. Il est important de notifier que la présente danse n'est pas une spécificité du Pérou, elle est répandue dans la quasi totalité du sous-continent américain. Au Pérou, le défilé du *Corpus Christi* avait une importance particulière pour les participants car, il avait lieu en présence du Vice-roi et des autorités locales. Aussi curieux que cela puisse paraître, toutes les confréries des Noir-e-s devaient défiler en portant des figures grotesques, qui représentaient des «génies du mal» vaincus par le Christ et, dorénavant à son service. Lorsque l'élite blanche invitait les Noir-e-s à danser dans ce type d'évènement, le but était de donner à voir leurs manifestations culturelles comme l'incarnation du mal, valorisant de cette façon la sainte image du bien. De ce point de vue, les *esclavagisés* étaient étiquetés/décriés/donnés à connaître comme étant des diables. L'endoctrinement était tel, que les Noir-e-s ont fini par accepter ce rôle et s'en approprier. Sur ce, Nicomedes Santa Cruz écrivait :

Más de un siglo antes del Descubrimiento, ya en la península ibérica, árabes y judíos – como más aquí en el Nuevo Mundo los negros esclavos- fueron encomendados por los cristianos para representar al “Mal”, pero los africanos, enterados del espíritu religioso de estas fiestas efectuaban ritos equivalentes de su propia religión (N. Santa Cruz, 2004, p. 52).

Selon les informations que nous livre Denys Cuche (1981), pendant que les espagnols pensaient les associer au culte catholique, les Noir-e-s profitaient de cette occasion pour faire revivre leurs croyances religieuses. Cette réinterprétation progressive du « folklore religieux » par les *esclavagisés* finit par heurter la sensibilité de l'élite *Blanco-criolla*.

À en croire les propos de Nicomedes Santa Cruz, *el Son de los diablos* disparut dans les rues de Lima en 1931 pour réapparaître en 1986 grâce à la volonté du *Movimiento Negro Francisco Congo*³ à revaloriser la culture noire. La *Zamacueca*, quant à elle, a été promue au rang de danse nationale au Pérou avant de céder sa place à la *Marinera*; sa descendante directe constituant ainsi autant d'éléments qui témoignent de la créativité des Noir-e-s. Paul Gilroy écrivait déjà: «l'art – en particulier sous la forme de la musique et de la danse – a été accordé aux esclaves comme un ersatz des libertés politiques formelles qui leur étaient refusées dans le régime de la plantation » (P. Gilroy, 2010, p. 90).

Aux yeux des «maîtres» cet art n'était pas reconnu comme tel, c'était la marque incontestable de la barbarie. Les maîtres ne l'ont laissé se développer que parce qu'ils y voyaient une forme risible de ce qu'étaient pour eux la véritable musique et la véritable danse. En d'autres termes, ces premières formes d'expression artistique n'ont été tolérées par l'élite blanche que pour leur divertissement (I. Leymarie, 1997). Selon eux, ce sont des genres comiques imitant malhabilement l'art véritable et qui sont pour cela divertissants

³Francisco Congo esclave-marron, il fut un des fondateurs du palenque de Huachipa.

(R. Astruc, 2011). C'est finalement un art «sous contrainte» puisque les instruments de musique et notamment les percussions africaines leur étaient interdits de peur que des messages codés ne soient transmis par les rythmes. C'est pourquoi les interprètes Noir-e-s nord-américains des premiers *minstrel shows* (1820-1830) produiront les rythmes en frappant leur corps avec leurs mains ou le sol avec leurs pieds comme dans les claquettes (Southern et Yelnick, 1976).

Les Africains ont su s'approprier et déconstruire la culture des dominants. En guise d'illustration, nous prendrons la *Décima*, d'origine espagnole, qui devient une forme d'expression poétique généralement utilisée par les descendants africains du littoral péruvien dans leurs luttes et revendications. L'un de ses porte-paroles des plus emblématiques fut Nicomedes Santa Cruz. On s'accordera à dire qu'il a participé de manière intéressante à la reconstruction de la culture noire actuelle, que Heidi Feldman décrit comme étant «el renacimiento Afroperuano» (H. Feldman, 2009, p. 5). Le mérite qu'on accorde à Nicomedes Santa Cruz dans la reconstruction de la culture afro-péruvienne, s'applique aussi à sa sœur Victoria Santa Cruz qui est incontestablement une personnalité charismatique dans le panorama actuel de l'histoire de la diaspora noire du Pérou. Il faut le dire avec force: ces deux personnalités, sont des héritiers d'une longue tradition culturelle remontant à l'esclavage. De nombreuses études ont montré qu'il était interdit aux Noir-e-s de pratiquer des manifestations culturelles que les maîtres /*amos* considéraient comme étant la marque du primitivisme rédhibitoire frustrant ainsi les modèles culturels occidentaux. La plupart des instruments de musique d'origine africaine sont des membranophones et idiophones, à ce répertoire, s'ajoutent des instruments à cordes et à vents. C'est à raison que Rafael Santa Cruz écrivait ceci :

Como en otros lugares de América bajo dominio colonial, algunos bailes, cantos e instrumentos de la población negra fueron prohibidos en el Perú. Por esa razón, entre otras, desaparecieron algunos de ellos. Y aunque la costa árida no se ha visto nunca poblada de gran cantidad de árboles, los afrodescendientes encontraron la manera de fabricar tambores. Se utilizaron tambores con membranas como la tambora y el tambor de pie, además de otros instrumentos de percusión como la quijada de burro, cajita, calimba, botijas, calabazas, marimbas, algunos tambores de los utilizados en las bandas militares, etc. (R. Santa Cruz, 2004, p. 56).

Certains instruments évoqués, ont disparu, c'est le cas de : « la marimba », « la calimba », ou « mbira ». D'autres sont tombés en désuétude, en l'occurrence: la harpe qui, jadis, s'utilisait pour la « Zamacueca » et le « Son de los diablos ». De nos jours, elle se joue uniquement dans la musique andine. Par ailleurs, le violon s'utilise encore dans la région de *Chincha* située à 200 km de Lima. Il faut faire remarquer que les instruments de musique ne jouaient plus exclusivement les seules fonctions religieuses et de communication, ils servaient également à la réjouissance des Noir-e-s. Au Pérou, le *Cajón* et la *Cajita* sont les descendants directs de cette longue tradition artistique des Noir-e-s. D'ailleurs, le très célèbre *Cajón* qui fait la fierté des péruviens de nos jours est un avatar du tambour. Je peux dire que la danse « afro-descendante » reflète la science du mouvement, puisqu'elle a réussi à transformer le passé et a contribué à hisser l'homme au statut d'une sorte d'instrument vibrant et sonore. De la même manière, elle a permis d'opérer une

synthèse humaine des éléments esthétiques divers présents dans les autres types d'arts. La tâche conférée au tambour est de faire en sorte que le son qu'il produit soit en parfaite harmonie avec le corps dansant (E. Biojó, 1997, p. 116).

En ce qui concerne les traditions carnavalesques, il faut noter quelques danses et musiques avec lesquelles les Noir-e-s accompagnaient les fêtes religieuses et les processions pendant l'époque coloniale. Je mentionne au passage des expressions festives dont quelques-unes ne sont plus d'actualité: *Son de los diablos, el Baile de los Negritos, Toro-mata, Zamacueca, Marinera, Zapateo, Tun-tun, Cabe, Zamba-landó, Cariate, Calenda, Alcatraz, Panalivio, Resbalosa, Festejo, Agua'e nieve, Amor fino, Baile de frente u ombligada, Baile'tierra o Golpe'tierra, Canto de Jarana, Conga, Congorito, Copla, Cumanana, Danza Habanera, Danza de Pallas, Décimas, Décimas de pie forzado, Festejo, Festejo, Hatajo de negritos, Ingá, Landó, Moros y cristianos, Mozamala, Ombligada, Pava, Saña, Socabón, Tondero, Triste con fuga de tondero, Valse, Villancico, Yunza, etc.* (V. Rodríguez, 1982).

Puissé-je ici donner des détails sur quelques manifestations culturelles à titre informatif! Le *Panalivio* est une manifestation poétique sous forme de lamentation utilisée par les Noir-e-s pour se plaindre des durs travaux en plantation pendant l'époque coloniale jusqu'au lendemain de l'ère républicaine. Il est généralement chanté par un soliste, suivi d'un court refrain et sur le plan instrumental, il est accompagné par un violon. *Toro-mata*, quant à elle, est une chanson appartenant à la tradition musicale des Noir-e-s au Pérou. Son existence remonte au XVIII^e siècle. L'histoire raconte qu'elle était chantée à l'issue d'une corrida après la mort du taureau, ses restes étaient distribués aux Noir-e-s.

Pour ce qui est de la *Décima*, c'est une forme littéraire généralement utilisée par les Noir-e-s tout au long de la Costa péruvienne. Elle aborde une variété de thèmes marqués par un humour subtil faisant preuve d'une habileté et d'une ingéniosité poétiques. Selon Nicomedes Santa Cruz, elle est appelée *Socabón* lorsqu'elle est chantée. C'est un poème classiquement constitué de quatre strophes composées de dix vers octosyllabiques, rimant de la façon suivante : A B B A A C C D D C. (N. Santa Cruz, 2004) On retrouve encore cette manifestation littéraire à *Zaña*, à *Chulucanas* (Morropón) et à Lima.

Conclusion

Au terme de ce travail, Il me semble opportun de préciser que la musique et la danse occupent une place essentielle dans le patrimoine culturel africain. Elles ont été des éléments indispensables dans les différentes luttes de revendications identitaires des Noir-e-s dans les Amériques. Une fois déportés au « Nouveau Monde », les esclavagistes se sont attelés à réduire ces manifestations culturelles au silence absolu et ce, en imposant les leurs comme modèle et surtout comme gage de civilisation. Conscients de la symbolique de l'art (musique et danse), les descendants africains de la diaspora s'en investissent comme dispositifs politiques dans leurs luttes pour la reconnaissance dans la société péruvienne. Dans le même ordre d'idées, Heidi Feldman affirme ce qui suit :

Conectados a una patria que la mayoría nunca vio y a un pasado que casi nadie experimentó, la gente diaspórica trabaja con las herramientas de la historia y de la memoria para definir activamente su herencia reproduciendo el pasado. [...] En algunos casos, la danza juega un papel vital en la reconstrucción y en la "ubicación" de las memorias diaspóricas latentes o que se están desvaneciendo, lo que es particularmente relevante para la visión de conjunto de las coreografías africanistas de Victoria Santa Cruz [...].

Il poursuit:

La recreación afrocéntrica de los bailes negro peruanos que hizo Victoria Santa Cruz, como lugares de memoria, cuestionó el discurso peruano del criollismo. Con otros destacados artistas del renacimiento afroperuano, ella dirigió su interés hacia el Atlántico Negro con el propósito de forjar una identidad diaspóricas transnacional para los negros peruanos, tomando prestados instrumentos musicales y expresiones culturales.

Il ajoute:

Pero el legado más célebre de Victoria Santa Cruz es su despliegue idiosincrásico de la "memoria ancestral" como la piedra angular de una técnica coreográfica que le permitió a ella "regresar" a la patria africana, buscando profundamente en su propio cuerpo los remanentes de sus ritmos orgánicos ancestrales. En particular, a través de su recreación de del landó, Santa Cruz cree que ella le dio vida a una memoria danzada de su patria ancestral más "africana" que el África contemporánea. Sea esto cierto o no, sus bailes recreados representan ahora públicamente el patrimonio real de los afroperuanos, y hasta hoy son representados como tal por los grupos folklóricos (Heidi Feldman, 2009, p. 59-61).

Certains chercheurs en sciences sociales parlent d'invention, Je parlerai plutôt du dévoilement d'un héritage perdu ou encore confisqué. Parler d'invention d'identité suppose effectivement que les Noir-e-s n'avaient pas de bagages culturels. Au-delà de toute considération, et malgré l'oppression des propriétaires des *esclavagisés*, les descendants africains d'Amérique latine ont su préserver leurs cultures et leurs dieux à leur manière. Par ailleurs, ils ont pu mettre en résilience les expressions culturelles et religieuses des espagnols aux leurs ce qui a donné naissance à de nouvelles manifestations inattendues et qui rendent compte pleinement de ce qu'Édouard Glissant a théorisé comme la « créolisation ». La quête de l'africanité est incontestablement un dispositif politique puissant permettant aux Noir-e-s de trouver des repères dans la nouvelle société péruvienne en particulier et, latino-américaine en général. Toutes les luttes actuelles revêtent un enjeu essentiel: que les Noir-e-s soient reconnu-e-s comme des citoyen-ne-s à part entière dans la société péruvienne actuelle.

Références bibliographiques

AGUIRRE Carlos, (2005), *Breve historia de la esclavitud en el Perú, una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ASTRUC Remi, « Stéréotypes grotesques et identité noire: quels héritages de l'esclavage? » [En ligne], mis en ligne le 16/10/2011, disponible sur: www.raison-pulic.fr/article475.html, Consulté le 5/09/2012.

BADIANE Mamadou, (2011), « Divines semences : Perdues en Afrique, retrouvées aux

Amériques », in EADIE Emile (dir.), *L'Esclavage de l'Africain en Amérique du 16^e au 19^e siècles les Héritages*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan/Association DODINE, p. 261-269.

BASTIDE Roger, (1996), *Les Amériques Noires*, Paris, L'Harmattan.

BIOJÓ E., (1997), foto *El Espectador*, Bogotá Catalino Parra con otro integrante de "Los gaiteros de San Jacinto" en Mompox, durante el Encuentro Regional CREA Magangué (Bolívar).

CARAZAS Milagros, (2009), *La Orgía lingüística y Gregorio Martínez, un estudio sobre Canto de Sirena*, Lima, Ediciones Huerequeque, 2^a edición corregida y aumentada.

CORNEJO-POLAR Antonio, (2003), *Escribir en el Aire, ensayo sobre la Heterogeneidad socio-cultural en las Literaturas Andinas*, Lima, Latinoamericana Editores.

CUCHE Denys, (1981), *Le Pérou Nègre*, Paris, L'Harmattan.

-----, (1975), *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultural.

CUERVO HEWITT Julia, (1988), *Aché, presencia africana: tradiciones yoruba-lucumí en la narrativa cubana*, New York, Lang.

DESLAURIERS Guy, (1999), *Passage du Milieu*, Long métrage documentaire, Fiction, 90 minutes.

FELDMAN Heidi Carolyn, (2009), *Ritmos Negros del Perú, Reconstruyendo la herencia musical africana*, Lima, IEP, PUCP.

GALVEZ RONCEROS Antonio, (1999), *Monólogo desde las Tinieblas*, Lima, PEISA.

GILROY Paul, (2010), *L'Atlantique Noir, Modernité et double conscience*, Paris, Editions Amsterdam, 333 p. (Col. Atlantique noir).

GLISSANT Édouard, (2007), *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard.

-----, (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Paris, éditions Gallimard.

HENRÍQUEZ A. González, (2006), « Danza, mestizaje y carnaval. Un fenómeno latinoamericano : el caso de Barranquilla », in, Edgar J. Gutiérrez S. Elisabeth Cunin (compiladores) *Fiestas y carnavales en Colombia. La puesta en escena de las identidades*, Medellín, PEISA, p. 230-252.

LAVOU ZOUNGBO Victorien, (2012), « Mal /Mémoires: Bateaux Négriers versus Bateaux Caravelles. Quels problèmes ? Prolégomènes pour une recherche à venir », in Quince DUNCAN MOODIE et Victorien LAVOU ZOUNGBO (Éds), *Puerto Limón (Costa Rica), Formas y Prácticas de auto/representación. Apuestas imaginarias y políticas*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, p. 209-229.

-----, (2006), « Représentations identitaires et créolisation en Caraïbes », in Victorien LAVOU ZOUNGBO, *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbes*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, coll. "Marges 29", p. 27-44.

-----, (2003), « Du Migrant nu » au Citoyen différé, *Présence- Histoire des Noirs en Amérique Latine, Discours et Représentations*, Perpignan, P.U.P, coll. "Etudes".

-----, (1997), « Miroirs obscurs des spéculations indigénistes », in Victorien LAVOU ZOUNGBO [éd], *Les Noirs et le discours identitaire latino-américain*,

Perpignan, PUP, coll. "Marges 18", p. 69-90.

LEYMARIE Isabelle, (1997), *La Musique sud-américaine: Rythmes et danses d'un continent*, Paris, Gallimard.

MARTÍNEZ Gregorio, (1991), *Crónica de músicos y diablos*, Lima, PEISA.

MORABITO Vittorio, (2009), « L'Atlantique noir (XVI^e -XXI^e siècle), Note en marge de l'Atlantique noir sur le phénomène religieux chez les esclaves africains et leurs descendants », in Carlos AGUDELO, Capucine BOIDIN, Livio SANSONE, (coord.), *Autour de l' "Atlantique noir", une polyphonie de perspectives*, Paris, Editions de l'IHEAL, coll. "Travaux et Mémoires", p. 44-65.

ORTIZ Fernando, (1952), *La Transculturación blanca de los tambores de los negros*, Habana, Nacional.

RAMA Ángel, (1984), *La Ciudad Letrada*, Hanover, Nueva Jersey, Ediciones del Norte.

ROSSEMOND Firmin Alexis Justin, (2012), *LA PERUANIDAD, Vista por intelectuales, artistas y activistas afroperuano-a-s, Entrevistas*, Editor científico y prefacio de Victorien LAVOU ZOUNGBO, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, coll. "Les cahiers du Crilaup".

-----, (2010), « Movimientos culturales y políticos Afroperuanos entre los años 1980-2000 », Una entrevista de Alexis Rossemond con Carlos O. López Schmidt Presidente de la organización CIMARRONES (Lima, Perú), in Clément ANIMAN AKASSI et Victorien LAVOU ZOUNGBO, *Discursos poscoloniales y renegociaciones de las identidades negras*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, coll. "Marges 32", p. 317-332.

SANTA CRUZ GAMARRA Nicomedes, (2004), *Obras completas II, Investigación (1958-1991)*, Barcelona, Ed. Libros red I era.

SANTA CRUZ Rafael, (2004), *El Cajón afroperuano*, Lima, Cocodrilo Verde Ediciones.

SOUTHERN Eileen et YELNICK Claude, (1976), *Histoire de la musique noire américaine*, Paris, Editions Buchet.

VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Rosa Elena, (1982), *La Práctica musical de la población negra en el Perú*, Habana, Casa de las Américas.