

De la décolonialité à l'afrodécolonialité... « On ne coiffe pas quelqu'un en son absence »

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino, enseignant-chercheur en anthropologie à l'université Omar Bongo, Gabon

Sébastien Lefèvre, enseignant-chercheur en littérature et civilisation afrohispaniques à l'université Gaston Berger, Sénégal

À l'heure d'écrire la présentation de ce deuxième numéro, plusieurs questions, voire appréhensions, surgissent. Tout d'abord, la peur de décevoir, de ne pas être à la hauteur de ce qui est attendu pour une revue, car nous engageons quelque part la crédibilité de nos collègues qui partagent l'aventure de la création de cette revue et celle des auteurs qui nous ont confiés leurs textes. Ensuite, les questions d'ordre épistémologiques : pour qui allons-nous écrire, qui nous lira, comment écrire etc ?

Lors de nos échanges préparatoires à la sortie de ce numéro, une chose nous est apparue clairement, il nous fallait repenser notre manière d'écrire et de présenter. Nous voulions surtout inscrire notre propos en redonnant la parole aux sujets. Nous entendons déjà les remarques... « Rien de nouveau sous le soleil », une partie de l'anthropologie, certains écrivains ou artistes s'y sont déjà essayés dans les années quatre-vingt. Toutefois, il nous a semblé opportun de nous justifier afin que les lectrices et lecteurs connaissent d'emblée les contours de notre démarche. Par ailleurs, redonner la parole aux sujets, c'est aussi nous redonner la parole en tant qu'acteurs positionnés dans une relation humaine avec d'autres sujets. Ne plus se placer au-dessus mais au-dedans, « avec ». Nous ne revendiquons pas notre statut de « scientifique » comme premier mais comme *un* élément qui construit notre positionnement.

Nous avons proposé aux collègues et amis de la revue de coordonner ce numéro car il s'inscrit en nous de par nos recherches respectives. Paul a travaillé les mémoires afrodiasporiques à partir d'une lecture croisée de corpus entre le Mexique et le Gabon. Sébastien a travaillé sur l'identité afromexicaine à travers la

musique et la danse en tentant de la réinsérer lui aussi dans une approche afrodiasporique.

Dans cette présentation, dans un premier temps, il sera question de nous, c'est-à-dire de retracer très brièvement les embûches que nous avons rencontrées lors de l'élaboration de nos travaux de recherche, qui sont révélatrices de ce que représente une approche afrodécoloniale. Puis, dans un second temps, nous donnerons la parole à différents sujets africains et d'ascendance africaine pour illustrer quelles sont les réponses apportées aux différentes colonialités mises en place par l'Occident depuis plus de cinq cents ans. Ensuite, nous justifierons le titre donné à ce numéro pour souligner la pertinence d'une perspective afrodécoloniale. Pertinence qui se reflète aisément dans toutes les contributions incluses dans ce numéro comme nous en aurons l'occasion de nous en justifier en les présentant.

Thèse, colloque et recherche de terrain

Nos parcours de recherche sur la question afro ont été jalonnés d'un certain nombre d'embûches, de malentendus et sous-entendus... Tout d'abord, dans le champ d'études hispanistes, il faut savoir que travailler sur la question afro ne va pas de soi, pourtant le seul monde « hispanophone latino-américain » compte à lui seul 30% de population d'ascendance africaine ! Mais peu de sujets de recherche abordent les problématiques afro. Pis, lorsqu'on se présente à un directeur de thèse pour tenter de mener des recherches sur ces questions, il est difficile d'en trouver un qui accepte. Nous avons dû, à la suite d'une rupture de direction de thèse, rechercher un nouveau directeur, nous nous sommes adressés à une trentaine de personnes de l'hispanisme français avant de trouver quelqu'un qui accepte de nous diriger^[1]. Il est évident qu'il peut exister nombre de raisons pour lesquelles personne n'ait accepté de diriger nos travaux. Toutefois, il est question ici de trente refus ou refus dissimulés. Si le sujet avait traité de la Transition, de la littérature du « boom », des peintures de Frida Khalo, de la littérature du « Siècle d'or », la réception aurait-elle été différente ?

Dans les colloques on voit, sinon on ressent, les blocages ou les malaises qu'il y a à traiter ces problématiques. Premièrement, nous sommes souvent seuls à en parler. Deuxièmement, il est intéressant d'observer que la question afro sera très souvent vue à travers des paradigmes de lectures « indiens » (et non indigènes ou peuples originaires... !). Nous ne sommes pas en train d'avancer qu'il n'est pas

possible d'établir des ponts entre les problématiques, bien au contraire, il est nécessaire de le faire, mais force est de constater que pour nombre de collègues cette question ne peut pas être autonome, c'est-à-dire qu'elle ne peut se penser qu'à partir d'autres situations que celles qui concernent le monde afro.

Dans les colloques latino-américains la situation n'est pas plus aisée. Nous sommes là encore de nouveau peu nombreux à traiter de la problématique. Dans un colloque sur la musique populaire en « Amérique latine » en 2010 au Venezuela, sur une soixantaine de contributions, on pouvait en compter seulement quatre qui traitaient de cette question. On nous avait mis d'ailleurs dans une thématique que les organisateurs avaient nommée « Cosas de negros », en référence à un livre argentin de Vicente Rossi des années vingt... En Colombie, en 2005, lors du congrès national d'anthropologie sur des dizaines de communication, il y avait deux symposiums sur la question afro alors que selon les recensements la Colombie compte plus de 10% de population afrocolombienne... Les exemples se suivent et se ressemblent !

En ce qui concerne les recherches sur l'afro-mexicanité, elles ne sont pas évidentes ou du moins elles ne l'étaient pas dans les années 2000, époque où les recherches ont été menées. En effet, le chercheur qui arrivait était confronté à une pensée basée sur la seule idéologie du métissage ou de l'indigénisme. Encore une fois, la question afro ne pouvait pas être abordée à partir de la seule question afro, elle était subordonnée à d'autres paradigmes de pensée qui empêchaient de voir la problématique sous un angle différent. Pour être plus précis, pour les sciences sociales mexicaines, la population afro-mexicaine se résumait à une variante métisse de la culture nationale. Or, les recherches que nous avons effectuées ont montré que ce qui était vu comme métis par la majorité des chercheurs mexicains et étrangers était beaucoup plus afro qu'on ne le pensait. Mais il fallait prendre la peine de le reconnecter dans une perspective afrodiasporique.

En anthropologie également, le domaine d'études afrodiasporique ne va pas tellement de soi. Certes, de nombreuses études classiques peuvent être mentionnées : celles de Herskovits, Bastide, Verger, Gonzalo Aguirre Beltrán, Nina Rodrigues. Mais il ne va pas de soi surtout si le chercheur lui-même se reconnaît dans ces mondes afro ou africains. En effet, en tant qu'anthropologue afro travaillant sur le *Mexique noir*, la formulation de nos hypothèses, des intuitions des pistes à interroger, ou même des analyses à effectuer ont toujours

été soupçonnées de manque d'objectivité. Il nous a donc fallu faire attention à la manière d'écrire alors même que d'autres éminents chercheurs européens « spécialistes » n'ont jamais procédé à une quelconque réflexivité, leur place allant tout « bonnement de soi ». Évidemment il ne s'agit pas pour nous d'établir un appauvrissement de la connaissance en soutenant que nos objets et domaines d'intérêts intellectuels doivent dépendre de nos appartenances socio-culturelles, politiques, genrées, ou de nos formes de représentations. Bien au contraire, mais l'on gagnerait à déconstruire des « objectivités asymétriques », le fameux « point zéro » dont parle CASTRO-GOMEZ qui exige un excès d'objectivité lorsque le chercheur issu des ex-mondes coloniaux interroge ses réalités et en même temps une « tolérance exotisante » lorsqu'il s'agit du chercheur européen ou occidental qui « découvre l'altérité ».

En outre, le choix méthodologique de mener une recherche entre le Mexique Noir et le Gabon a toujours été problématique, perçu comme une lubie par certains collègues, ou comme une obsession de ma vie personnelle par d'autres. Or, le rapprochement de réalités sociales et culturelles marquées par des racialisations similaires et des mémoires proches participe d'un décentrement des connaissances et de la recherche portant sur le domaine afrodiasporique. Mais cela a été laborieux, et ceci parce qu'il existe dans ce domaine de recherches des orientations et idéologies qui contraignent à penser par exemple que les expériences diasporiques afro ne peuvent pas être rapprochées des expériences africaines, que l'on ferait preuve d'essentialisme si l'on prétendait pouvoir le faire... Par contre, les recherches sur les liens et héritages européens en Amérique Latine, ou les interactions entre ces deux continents ne souffrent d'aucune critique d'essentialisme.....

L'idée dans cette présentation est de redonner la parole aux sujets afro. Il est absolument nécessaire comme nous le disions plus haut de repenser d'abord et avant tout la question à partir des sujets eux-mêmes. Ce qui suit sont des exemples de réponses apportées aux différentes colonialités occidentales.

Laissons parler le *Black Label* de Léon Gontrans Damas...

Et ceux
Ceux parlons-en
Qui vagissent de rage et de honte
De naître aux Antilles
De naître en Guyane

De naître partout ailleurs qu'en bordure
De la Seine ou du Rhône
Ou de la Tamise
Du Danube ou du Rhin
Ou de la Volga.

(...)

Ceux qui naissent
Ceux qui grandissent dans l'erreur
Ceux qui poussent sur l'erreur
Ceux qui meurent comme ils sont nés
Fils de singes
Fils de chiens
Ceux qui se refusent une âme
Ceux qui se méprisent
Ceux qui n'ont pour eux-mêmes et leurs proches
Que honte et lâcheté
Ceux qui renoncent une pleine vie d'hommes
D'être
Autre chose qu'ombre d'ombres
Ceux qui se renient
Se surveillent
Se désespèrent
Et se lamentent.

(...)

Ceux qui prennent eux-mêmes aux cheveux de ne
Point onduler
Sous la brise embaumée
Comme épis de blé d'or des pays tempérés qu'in-
Ventent les livres
Ceux qui voulant à leur nez qu'écrase tout le poids
Du Ciel
Une forme moins plate
Se le massent
Le re-massent au coucher
À la graisse de bœuf du Brésil
De Dominique
De Porto-Rico
Du Venezuela
Ceux qui croient encore pouvoir s'amincir les lèvres
À se les mordre jusqu'au sang
À longueur de journée

Ceux qui se traitent eux-mêmes
De sauvages
Sales nègres
Soubarous
Bois-mitant
Gros-sirop
Guinains
Congos
Moudongues
Fandangues
Nagues
Ceux dont l'échine est veule
Et le dos bastonné
Et la fesse bottée
Ceux dont l'attitude immuable d'esclaves
Insulte à la sagesse antique et belle
De leurs propres anciens.

Le peuple du blues, LeRoi Jones...

« Esclaves domestiques, affranchis et fonctionnaires religieux furent au départ de la classe moyenne noire qui n'était pas (et n'est toujours pas) caractérisée seulement par sa situation économique, mais aussi, comme c'est le cas dans toutes les catégories sociales, par sa façon de considérer la société dont elle fait partie. Dès l'origine (peut-être dix secondes après le débarquement des premiers Africains) cette classe s'est constituée presque exclusivement autour d'une idée : il vaut mieux ne pas être noir dans un pays où le fait de l'être est une tare. Les principales voies vers l'incorporation à l'Amérique ont toujours été frayées par des éléments de la classe moyenne noire (non en tant que produits d'une culture distincte, mais en tant qu'Américains vagues et inconsistants). Depuis les débuts de la culture afro-américaine en Amérique du Nord, il y a eu des Noirs pour penser que la meilleure façon de survivre était de cesser d'être noirs. Ces aspirants Américains auraient voulu éliminer d'abord la puanteur de l'Afrique et ensuite les premiers chapitres de l'histoire du Noir en Amérique[2]. »

Entendons maintenant le cri de Victoria Santa Cruz Me gritaron Negra...

Dans ce cri, l'afro-péruvienne Victoria Santa Cruz déclame et partage son expérience de racialisation stigmatisante vécue dans la société péruvienne.

Habillée par un faisceau lumineux et au rythme de percussions, elle exprime la violence de la stigmatisation et sa répétition rendue anodine dans beaucoup de sociétés latino-américaines. Cette violence crée des impacts de dévalorisation, qui peuvent être renversés et déconstruits par la suite comme elle le montre. Elle se reconstitue comme femme noire.

Donny Elwood de l'autre côté de l'Atlantique, au Cameroun, *Négro et Beau...*

Dans cette célèbre chanson, le chanteur camerounais Donny Elwood renverse le stigmate d'être noir. Il revient sur les axiologies coloniales sur le corps noir et souligne plutôt sa beauté.

Le « tonton » de Donny Elwood , Francis Bebey, *Si les gaulois avaient su...*

Cet artiste camerounais reprend de manière ironique et critique l'enseignement colonial qui a défendu une ascendance « gauloise » aux enfants et sujets des colonies d'Afrique. Il rejoue l'affrontement entre Romains et Gaulois en utilisant des termes de références africains : « la palabre », en mobilisant un jeu d'appel et de réponse en chœur. En outre, il tire une leçon de la défaite des Gaulois, en soulignant qu'ils « auraient dû se tailler en Afrique » et « être malin comme nous ».

Un gabonais qui chante *Gorée*, Pierre Akendengué...

Le musicien, chanteur et compositeur gabonais Pierre Akendengué, chante la violence de l'arrivée du navire négrier en Afrique. Cette dernière provoque troubles, violences, exils et souvenirs d'une autre « africanité » qui est partie au loin. Ce titre engage la version de « ceux qui sont restés » et dès lors, montre qu'il existe un discours africain sur l'afrodiaspora.

Des « cousins » de Pierre, les Afrobrésiliens du groupe Reflexus *Canto a Senegal...*

Dans ce titre, le groupe afro-brésilien chante la grandeur et la beauté culturelle de la région du Sénégal. L'histoire, la culture sénégalaise sont décrites dans ce chant. Cette perspective relève d'un rapprochement transatlantique qui décentre

les versions européennes, de considérer qu'entre Afrique et afrodiaspora, il n'existe plus de connexions.

Choc Qui Town, depuis le Pacifique colombien, De dónde vengo yo y Somos pacíficos...

Dans ce vidéoclip, les membres afro-colombiens du groupe Chocquibtown donnent à voir les réalités sociales, économiques, politiques, culturelles de leur région : le Pacifique et plus particulièrement, le Chocó. Ils produisent leur propre discours sur leur situation en mobilisant des références afro : cérémonies patronales, activités de pêches, pratiques de danses.

Dans ce titre, les membres afro-colombiens décrivent leur univers social et culturel marqué par un héritage africain. Ils produisent une propre réflexion sur leur condition en mettant en scène différents lieux : fleuves, processions religieuses, le folklore populaire et l'héritage africain.

El clan 537 de Cuba *Quien tiró la tisa...*

Dans ce titre, le rappeur afro-cubain critique les clichés raciaux et racistes en vigueur dans la société cubaine, ce qui implique également un propre discours sur sa condition sociale à Cuba.

Les Hermanos de causa et leur fameux *Tengo...*

Le groupe de rap Hermanos de Causa, au travers ce titre, décrit la situation sociale et sociale marginalisée des populations noires à Cuba. Cette chanson engage une propre conscience de cette situation d'exclusion et constitue une forte critique dans un pays pourtant « révolutionnaire ».

Écoutons jouer le *Banjo* de Claude Mackay...

« Il lui apparaissait comme une injustice sociale que, dans une société qui prenait pour fondements de sa prospérité les principes de la lutte pour la vie et de la

survie de l'espèce la mieux adaptée, on inculque à un enfant noir le même code de valeurs qu'à un enfant blanc. Surtout à un enfant noir américain. En Chine ou aux Indes, un enfant pouvait apprendre les vertus qui avaient cours sans préjudice pour son esprit, parce qu'il possédait son propre système de valeurs indigènes qui lui permettait de comparer, d'accepter ou de rejeter ce qu'on lui enseignait. Mais l'enfant noir se trouvait dans une situation pathétique : il était complètement coupé de la sagesse de son propre peuple et assimilait sérieusement la morale banale d'une société qui lui refusait, enfant, et lui refuserait une fois adulte, sa place légitime[3]. »

Papa Zobel, Rue-Cases Nègres...

« Je préfère les romans. J'admire le don, le pouvoir, que possède un homme de faire un roman. J'aimerais bien faire ça un jour. Mais comment y arriver ? Je n'ai jamais fréquenté ces personnes à cheveux blonds, aux yeux bleus, aux joues roses, qu'on met dans les romans. Les villes, avec leurs voitures automobiles, leurs grands hôtels, leurs théâtres, leurs salons, leurs foules, les paquebots, les trains, les montagnes et les plaines, les champs, les fermes, où se passent les romans, je n'en ai jamais vu. Je ne connais que la rue Cases-Nègres, Petit-Bourg, Sainte-Thérèse, des hommes et des femmes plus ou moins noirs. Or, cela ne convient certainement pas pour en faire des romans, puisque je n'en ai jamais lu de cette couleur-là[4]. »

Son cadet, Ralph Ellison...

« 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. » [5] p. 35, prologue.

Armando Mariño et ses tableaux *El desplazamiento*



Ce tableau porte une puissante critique décoloniale car ils représentent des personnages et sujets non européens en train de déplacer le groupes d'intellectuels, scientifiques européens. En effet, les récits de la modernité eurocentrée ont infériorisé les expériences non européennes provoquant des violences coloniales tant dans la construction du savoir, que de l'être, que du pouvoir. Ce tableau, au travers cette critique, engage un « déplacement » d'une vision eurocentrée de la modernité vers une pluralité culturelle humaine plus à même de rendre compte des différents savoirs, pratiques, relations, vies.

Movaizaleine[6], « Nous », « On détient la harpe sacrée » et « Le petit Bilangoum »

Nous

Dans cette vidéo, les deux rappers gabonais illustrent le contexte urbain librevillois et utilisent des références d'inspiration bwitiste. Le bwiti est un rite thérapeutique, initiatique et de vision, basé sur le culte des ancêtres et sur la consommation du « bois sacré ». Historiquement le Bwiti est pratiqué au sein des populations Mitsogoho dans le Sud du Gabon, il s'est répandu dans d'autres ethnies du Gabon. Il existe deux traditions : Bwiti dissumba et le Bwiti missoko. Les références bwitistes dans cette vidéo sont l'usage de la peau de civette, le kaolin blanc (présent dans de nombreuses cérémonies traditionnelles au Gabon), les torches « indigènes », le temple, la harpe ngombi et surtout la danse avec des flambeaux qui émane de la tradition dissumba. Or, toutes ces références renvoient à un univers ethnoculturel spécifique et produit une forme de

réhabilitation de la pratique bwitiste.

« **On détient la harpe sacrée** »

Ce titre engage également la pratique bwitiste et renvoie au mythe de la harpe qui révèle que cet instrument est sacré et primordial dans la tradition bwitiste. Il mêle à la fois des connaissances mythiques et une aisance musicale par l'usage de ladite harpe. Cette dernière n'est pas qu'un simple instrument de musique mais aussi un accès à une connaissance qui va au-delà de l'Homme. Par là même, ce titre constitue une forme d'alternative aux formes rationalisées européo-centrées.

« **Le petit Bilangoum** »

Ce titre reprend les expressions populaires librevilloises et gabonaises utilisées par les jeunes. Les deux rappers créent ce qu'ils nomment un « petit dictionnaire » qui recense rapidement quelques uns des termes les plus originaux renvoyant à des réalités du quotidien (par exemple pour désigner l'argent, les discussions en privé ou les problèmes). Dans ce dernier, l'on observe les influences de plusieurs langues locales et d'autres pays africains, et même la rétention de certaines tournures françaises. Ce titre donne à voir dès lors une originalité et une critique d'un certain mode d'expression française.

Tous ces exemples sont forts en colonialité, mais surtout parce qu'interrogés depuis des lieux et pratiques discursives afro, en décolonialité ou plutôt en afrodécolonialité. Être Africain ou d'ascendance africaine n'implique pas la même chose que d'être « Blanc » ou descendant de « Blanc » dans un monde où ce « Blanc » a dominé et domine encore.

Expériences africaines[\[7\]](#)

Nous avons fait le choix d'enseigner en Afrique depuis plus d'un an. L'un au Gabon parce qu'il s'agit de l'un de ses pays, l'autre au Sénégal parce que le poste proposé correspondait à ses thématiques de recherche. Après un plus d'un an, ce numéro nous donne l'occasion de nous arrêter sur cette expérience.

Il est possible et tout à fait sympathique de parler des différentes colonialités,

mais il est encore plus intéressant de les avoir sous les yeux et de les vivre ou de les survivre...

Colonialité du pouvoir

Au Sénégal nous ne nous sentons pas en pays étranger. Bien sûr, il y a les gens qui sont différents, la culture, les langues etc. Mais, ici nous avons l'ENS (École Normale Supérieure), le CROUS (Centre Régionale des Œuvres Universitaires et Scolaires), les UFR (Unité de Formation et de Recherche), les sections (français, L.E.A, anglais, espagnole, mathématiques, etc.[\[8\]](#)), le rectorat, le LMD avec ses crédits, la gendarmerie, la police nationale, le GIGN, les routes nationales, l'assemblée nationale, le français comme langue nationale etc. etc. la liste serait encore longue. Ce qui tranche avec les pays « latino-américains » par exemple c'est l'absence d'une réelle réflexion quant au modèle à créer pour la nation. Il semblerait, vu ainsi, que depuis l'Indépendance, on applique un modèle qui vient de l'extérieur, mais sans réfléchir si ce dernier est bon à prendre ou pas.

Le Gabon a toujours été un pays d'extraction de richesses dès les premiers moments de la Colonie française. Cette extraction de richesses naturelles et l'exportation de produits et de biens manufacturés provenant d'Europe (de France principalement) et d'ailleurs révèle métaphoriquement la situation de dépendance multidimensionnelle entretenue. Cette dernière est violente car elle rend impossible la création de systèmes de créations ou de productions locales. En outre, la longue histoire de dépendance capitaliste débutée durant la Colonie (des forestiers français aux différents impôts coloniaux) et son exacerbation contemporaine, ont banalisé la pensée néo-libérale dans la société gabonaise. La marchandisation de la vie, de la mort, de la connaissance, et dès fois de l'espoir, est une forme de colonialité du pouvoir puisqu'affublant le détenteur de capitaux de pouvoirs dramatiques et de supériorité.

La colonialité du savoir

Ce modèle se retrouve dans les savoirs que nous enseignons à l'UGB. La seule chose qui différencie la section d'espagnol d'une section d'espagnol française se situe au niveau des cours de linguistique africaine, l'histoire africaine et notre spécialité littérature et civilisation afrohispaniques (Amérique et Guinée Equatoriale). Pour le reste, l'étudiant qui s'en ira poursuivre son cursus en France ne sera point perdu tant les ressemblances sont considérables. En fait, on

mobilise très peu les savoirs et savoir-faire autochtones. L'exemple le plus triste en date et recueilli auprès de plusieurs étudiants afin d'en vérifier la version est la phrase qui suit : « La salle de classe ce n'est pas un marché, il faut parler français, et il faut parler doucement. » Cette phrase a été prononcée par un collègue plutôt jeune qui réprimandait une étudiante qui bavardait avec son voisin. Après deux avertissements, l'étudiante a été expulsée. On peut s'interroger sur la pertinence d'expulser un étudiant pour bavardage à l'université . Ne peut-on pas trouver un moyen plus pédagogique de le faire ? Mais le plus intéressant pour nous est que le collègue opère une hiérarchisation quant à l'usage des langues. Le wolof, c'est-à-dire une des langues nationales, qui plus est celle utilisée par la grande majorité des sénégalais, et par lui-même, n'aurait pas lieu d'être dans une salle de classe. En d'autres termes la langue du savoir, c'est le français...

Qu'est-ce que cela peut produire dans la tête d'un étudiant ? Outre la double peine dans tous les sens de l'expression...? La réponse nous pouvons la donner à partir d'un autre exemple. Lorsque nous faisons des cours de littérature afro de Guinée Equatoriale ou « d'Amérique latine » qui abordent les réalités du monde visible et du monde invisible (les vivants et les morts, les ancêtres qui interviennent dans la vie des vivants etc.), aucun étudiant ne nous fait part de ses connaissances autochtones sur le sujet. Quand nous nous sommes rendus compte qu'il existait encore au Sénégal des religions qui étaient basées sur un certain culte aux ancêtres, nous avons interrogés les étudiants durant un cours. C'est comme si nous avions « dé-couvert » (dans le vrai sens du terme) quelque chose. Nous avons vu des visages qui s'illuminaient, d'autres étouffer leurs rires. Mais quand nous leur avons demandé pourquoi personne ne nous avait fait une comparaison ou une mise en abîme de ce que nous voyions en cours avec leurs propres cultures, certains ont répondu que c'était parce qu'on ne leur demandait jamais cela en cours. Et c'est la triste vérité, leurs cultures autochtones ne sont que très rarement mobilisées tout au long de leurs cursus. Le savoir ce n'est pas le wolof, le sereer, le peul et leurs cultures respectives etc. mais le français et les savoirs qui viennent de là-bas, d'Europe.

Il existe au sein des universitaires gabonais une hiérarchisation des connaissances et un manque de questionnement du rôle de l'institution universitaire dans la société. Par exemple, il est difficilement observable dans un événement scientifique, la participation d'une personne non académique ou non

universitaire au titre d'exposant. Dans ce sens, l'Université gabonaise a trop bien assimilé les codes académiques français : la séparation des savoirs (entre ceux considérés comme profanes et ceux relevant d'un discours spécialisé), des frontières disciplinaires étanches, un goût particulier pour l'étiquette, l'autorité absolue de l'enseignant. Par ailleurs, le système pédagogique universitaire connaît des limites du fait des décalages entre savoir enseigné, réception et adaptation dans le contexte gabonais. La particularité de l'enseignement de l'anthropologie est qu'il mobilise des idées et des faits que vivent des étudiants (des systèmes de parenté aux formes d'ethnicités), sauf qu'il peut reprendre des fois des interprétations construites souvent ailleurs des dits phénomènes.

« *Le Toubab* » ou la colonialité de l'être

Nous pouvons retrouver cela dans les regards et les attitudes qu'ont les gens à l'égard du « Toubab », c'est-à-dire le « Blanc ». Nous le voyons et le sentons surtout avec les enfants. Nous ne comptons plus les mains d'enfants que nous avons serrées depuis notre arrivée. C'est de l'ordre du ressenti donc difficilement explicable, mais les enfants nous regardent de telle sorte que l'on voit dans leurs yeux que nous sommes la solution à tous leurs problèmes, à toutes leurs inquiétudes. Le « Toubab » semble être la solution. Solution d'argent, on vient saluer le « Toubab » pour avoir de l'argent, on pense qu'il a toujours de l'argent dans les poches etc. Par ailleurs, outre l'aspect financier que peut représenter le « Toubab », il y a une sorte de fierté à saluer un « Toubab ». Et il est difficile de sortir de cette assignation, Ralph Elisson a raison de le dire... Mais, ici c'est dans l'autre sens. Toutefois, nous parlons ici de coloniaté de l'être car ce regard a été forgé par l'Occident. C'est l'Occident qui a mis dans la tête des gens toutes ces constructions.

En mai 2017, nous avons organisé à l'UGB un Colloque sur les « Représentations des Africains et personnes d'ascendance africaine dans les manuels scolaires. Perspectives afrodécoloniales. Enjeux pratiques et théoriques ». Ce colloque visait à réfléchir sur l'absence ou la mauvaise représentation des Africains et Afrodescendants dans les manuels scolaires, mais aussi et surtout à mettre en place un espace de recherche qui va réfléchir dans les deux années à venir à comment créer d'autres supports d'enseignement à même de répondre à cette absence. Il est intéressant d'observer que les étudiants qui ont participé à ce colloque avaient des choses à dire concernant cette problématique. Même s'il y a une colonialité très présente et très forte, il y a également une certaine

conscience qui ne demande qu'à s'exprimer. C'est tout l'enjeu des cours que nous donnons, faire en sorte d'établir des ponts entre leurs savoirs et savoir-faire et les cours de littérature et civilisation afrohispaniques[9] qui permettent allègrement ces transversalités afin de construire une certaine afroépistémologie.

A notre sens, la question afro ne relève pas d'une colonialité commune ou facilement comparable à d'autres formes de violences coloniales. Tout d'abord, il s'agit par « question afro » de rassembler les expériences afrodiasporiques et africaines et de penser leur place dans la construction d'une vision eurocentrée du Monde. Ces deux proches expériences sont marquées par une colonialité de savoir, de pouvoir, d'être et de vie. De nombreuses formes de savoirs ont été marginalisés tant sur le continent américain, qu'africain et ce depuis les Traités atlantiques jusqu'aux tardifs empires coloniaux en Afrique. De même, l'actuelle géopolitique de la connaissance et les asymétries qu'elle implique montre que le savoir est un enjeu colonial. Une autre particularité réside dans la permanente racialisation asymétrique qui rejoue la scène coloniale de domination « Blanc »/ « Noir ». Certes, elle prend une tournure différente aux Amériques Latines, mais reste comparable à la mentalité colonisée en Afrique, où l'Européen est construit comme « meilleur ». En effet, ce rapprochement peut être fait dans plusieurs sociétés latino-américaines telles qu'au Mexique avec les expressions « améliorer la race », une esthétique coloniale pour les individus aux yeux clairs... Or, cette dernière constitue une véritable colonialité de l'être et de la vie, car elle entraîne les individus dans une impasse. Par conséquent, travailler et penser à partir de ces deux lieux, nécessite de se préoccuper de construire des généalogies critiques et alternatives qui montrent l'existence d'autres formes de savoirs, discours, compréhensions, esthétiques avant ou pendant même la phase d'expansion ibérique et plus tard franco-anglaise. Dans le cas de l'afrodiaspora, nous pensons que méthodologiquement, il est nécessaire de prendre le plus possible des récits ou des expériences historiques d'auteurs ou musiciens afro dès le XV-XVI^e. Dans le cas des sociétés africaines, il serait pertinent de croiser certains récits ou expériences de penseurs africains et certaines données des histoires orales locales. De même, une généalogie critique alternative transatlantique est à élaborer, car elle permettrait de montrer que de part et d'autre de l'Atlantique, certains silences ont été stratégiques, que certaines cultures ont été mises en conserve et que le lien entre Afrodiaspora et Afrique a toujours existé de multiples manières.

Ensuite, nous proposons de revenir sur les catégories de sens et de productions de savoir dans certains groupes afrodiasporiques ou certaines sociétés africaines. En effet, certaines constructions épistémologiques présentes dans les cosmologies, dans les symboles de mythes, dans le travail collectif, dans certaines initiations, dans certaines techniques de pêche ou de chasse, dans le langage instrumental, sont en lien avec des énergies, avec des tempéraments individuels, avec des saisons climatologiques, avec des entités de la nature (arbre, fleuve, rivière, vent, animaux). Or, ces catégories, des fois difficilement traduisibles puisqu'étant exprimées en langues locales, permettent de bien saisir certaines logiques d'action et donc le système de pensée. Produire une approche décoloniale permettrait de mettre en avant ces catégories endogènes et peut être établir une brèche dans le découpage épistémologique européo-centré.

En outre, l'afrodécolonialité, implique comme déjà annoncée, un recentrage épistémologique vers les populations afrodiasporiques et africaines. Ce dernier est en construction, avec quelques grosses différences entre Amériques et Afrique du fait d'une plus grande expérience critique et d'une mise en pratique plus efficace de discours en Amérique Latine, elles même liées à des temporalités et des intensités coloniales différentes. Plus précisément, ce recentrage épistémologique exige une prise en main des sujets comme producteurs de savoirs et de connaissances. Tel que l'engage un proverbe africain, « on coiffe pas quelqu'un en son absence », comment peut-on construire un savoir sur l'Autre lorsqu'il n'est pas là ? Or, cette élaboration de discours sur l'Autre qui a toujours été une caractéristique des constructions européo-centrées, et a eu des impacts négatifs sur la manière de s'auto-représenter au sein des groupes, sociétés et populations africaines et afrodiasporiques. Aussi, pour « ne plus coiffer quelqu'un en son absence », il est question dans cette approche afrodécoloniale de proposer des méthodes pédagogiques innovantes favorisant la valorisation de sujets comme producteurs de connaissances et de savoirs.

Présentation du dossier

C'est dans cette optique que les différents articles de notre numéro spécial consacré à l'afrodécolonialité abordent plusieurs enjeux épistémologiques, pédagogiques, méthodologiques à partir de situations précises tant en Afrique qu'en Amérique Latine. **Mbala Lussunzi Vita** introduit notre numéro en proposant l'intérêt global des études décoloniales à partir de l'Afrique. Revenant sur sa propre trajectoire personnelle depuis l'Angola, il soulève les enjeux

critiques de l'histoire coloniale et des contradictions contemporaines. **Maria Aparecida Oliveira Lopes**, quant à elle, pose la nécessité d'une pédagogie interculturelle, une valorisation identitaire de soi et du propre corps pour les groupes marginalisés que sont les communautés noires et indiennes au Brésil afin de déconstruire les stigmates coloniaux, sociaux et raciaux. Cette perspective peut permettre de manière pratique de revoir les contenus et pratiques pédagogiques eurocentrés. La thématique d'une construction d'une pédagogie interculturelle est également l'objet de la contribution de **Véronique Solange Okome-Beka**. En effet, à partir du contexte de l'enseignement de l'espagnol comme langue étrangère au Gabon, l'auteur propose une introduction de contenus culturels africains, afrodiasporiques afin de permettre aux apprenants gabonais et africains, une expérience plus contextualisée des mondes hispaniques et afrohispaniques. Une telle proposition décolonise la manière d'enseigner l'espagnol et le domaine de l'enseignement de manière plus ample au Gabon. **Eugenio Nkogo Ondó** reconstruit les ponts de communications des connaissances humaines entre le continent africain, européen et abyalense (dénomination autochtone et décoloniale du continent latino-américain) trop souvent occulté par certaines disciplines européennes. Il insiste sur les diffusions, interactions et communications entre l'Afrique et Abyala depuis l'Antiquité produisant ainsi une généalogie critique aux récits fondateurs de la Modernité européenne. **Mireille Fanon** poursuit cette approche critique de cette modernité européenne en montrant les ambiguïtés du mythe européen autour des droits de l'homme et de ses implications idéologiques.

Adler Camilus dans son article défend la pertinente idée de considérer la révolution haïtienne comme une des critiques les plus radicales face aux récits eurocentrés de la Modernité en saisissant les implications épistémiques d'une telle perspective : la reconfiguration de soi et du Monde portée par la praxis révolutionnaire haïtienne est une incarnation d'une lecture décoloniale. **José Antonio Caicedo**, quant à lui, suit cette perspective de critique décoloniale à partir de l'afrodiaspora en établissant une généalogie des écrivains et intellectuels afro-colombiens. L'existence de corpus critique et de postures intellectuelles et politiques afro-colombiennes montrent que les afro-colombiens n'ont jamais cessé d'être des sujets malgré les différentes marginalisations et exclusions. **Marcilene Silva Da Costa** se questionne sur le caractère critique de la construction de l'identité quilombo au Brésil à partir d'une recherche de terrain. La politisation de cette identité quilombo constitue une réponse pour des

groupes de populations noires stigmatisés et déconstruit une marginalisation sociale. **Milka Valentin-Humbert** prolonge cette perspective en déconstruisant le concept de métissage et d'identité « métisse » assignée aux populations afro-diasporiques. En effet, dans sa contribution, elle montre les implications universalistes et eurocentrés de ce concept dans le contexte diasporique.

[1] Á ce propos, rares sont les hispanistes qui travaillent sur la question. Nous n'en connaissons que quatre, dont deux sont partis à la retraite...

[2] Jones LeRoi, *Le peuple du blues. La musique noire dans l'Amérique blanche*, Folio, Gallimard, Paris, 1968 et 1963 pour la version américaine, p.187.

[3] McKay Claude, *Banjo*, André Dimanche Éditeur, Postface et traduction de Michel Fabre, 1999, p.309.

[4] Zobel Joseph, *La Rue Cases-Nègres*, Présence Africaine, Paris, 1974, p.231.

[5] Ellison Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* Les Cahiers Rouges, Grasset, Paris, 1969, p.35.

[6] Movaizaleine est un groupe de rap gabonais fondé dans les années 90 et qui a pour membres Lord Ekomy Ndong et Maat Seigneur Lion. Il constitue un des plus anciens et populaires groupes de rap au Gabon du fait de leur texte engagé.

[7] Ces débuts de réflexion devraient faire l'objet prochainement de petites brèves plus détaillées dans le blog de la revue.

[8] Pour l'ensemble des formations voir le site de l'université Gaston Berger : <http://www.ugb.sn>

[9] Nous employons l'appellation d'afrohispanique, car c'est ainsi que nos cours se nomment, mais cette dernière reste problématique, restant centrée encore une fois à partir de l'Europe.