

COMMENT TROUVER L'AFRIQUE A BAHIA ? EN SUIVANT LES ETHNO-TOURISTES AFRO-AMERICAINS.

Patricia PINHO*

La première fois que je me suis retrouvée avec un groupe d'ethno-touristes afro-américains, c'était en août 1994, dans la ville historique de Cachoeira, située au cœur du Recôncavo bahianais. En cette soirée où la Confrérie de la Bonne Mort (Irmandade da Boa Morte) rendait une fois de plus hommage à Nossa Senhora da Glória, des femmes et des hommes noirs vêtus de longs boubous colorés se distinguaient parmi la foule, marchant derrière la procession, se relayant pour porter les brancards, assis sur les bancs de l'église et aux tables des bars, partageant ce moment de fête avec les habitants du lieu.

Je confesse qu'au début j'ai pensé qu'il s'agissait de touristes africains, parce qu'en plus de leurs accoutrements tape à l'œil, plusieurs d'entre eux - surtout des femmes - portaient des coiffures composées de tresses et d'ornements sophistiqués, que l'on appelle à Bahia des coiffures "afro". D'autres, les hommes principalement, se couvraient la tête avec des turbans, qui sont également pour nous, Bahianais, signes "d'africanité". Ce n'est qu'après les premières conversations avec ces "Africains" que j'ai découvert qu'ils étaient, en fait, des Afro-américains. Leur "africanité" est telle et leur "authenticité" si bien mise en scène, qu'elle permet la (con)fusion avec le modèle, ou du moins avec ce qu'on en imagine.

Durant plusieurs années, j'ai observé ce flux de touristes afro-américains vers la Fête de la Bonne Mort, mais ce n'est qu'en août 2000, quand j'ai eu l'occasion de voyager avec un de ces groupes de Salvador à Cachoeira, que j'ai réalisé des entretiens orientés de façon à obtenir des renseignements plus spécifiques. Les trajets aller et retour dans le bus ont favorisé des conversations informelles ; j'ai pu ainsi mieux connaître l'intérêt de ces touristes pour Bahia, le désir de faire revivre des "réminiscences africaines" et comment tout cela s'associe à ce qu'ils mettent sous des termes comme

* Docteur en Sciences Sociales de l'Université de Campinas (UNICAMP) et professeur invitée au Département d'Etudes Africaines et Américaines, Université de Yale (2002-2003).

Afrique, africanité et négritude, ainsi que l'importance du rôle exercé par les "traditions" pour forger leur notion de culture noire "authentique" et "originelle".

A partir d'un dialogue motivé par une curiosité mutuelle, j'ai compris que ces personnes représentent un type très spécial de touristes, puisqu'ils se déplacent à travers la planète en quête de beaucoup plus qu'une simple distraction. Au lieu de vouloir connaître "l'autre", généralement par un contact stéréotypé et appauvri avec des "cultures exotiques", ces personnes sont plus à la recherche de leur "famille", du contact avec celle-ci, représentée par les "frères noirs" qui, en fonction d'accidents historiques tels que l'esclavage d'Africains et la colonisation de l'Afrique et des Amériques par les Européens, se retrouveraient aujourd'hui dispersés aux quatre coins du monde, attendant le moment de se voir reconnectés comme par magie à la Mère Afrique et entre eux. J'appelle ces personnes des ethno-touristes parce que ce qui motive leurs voyages, c'est le désir de trouver des éléments pouvant être utilisés pour réparer leurs identités ethniques noires, identités qui sont à la fois racialisées et centrées sur une idée spécifique de l'Afrique en tant que Terre Mère et comme berceau d'une négritude essentialiste.

Les Afro-américains qui pratiquent le tourisme ethnique font ainsi une espèce de tourisme culturel, orienté par la recherche de "réminiscences africaines" qui puissent les rapprocher de la Mère Afrique. C'est pourquoi ils choisissent Bahia, particulièrement Salvador et Cachoeira, comme principal site historique brésilien qui aurait, à leur sens, préservé avec le plus grand soin les traditions africaines. L'événement culturel de la Fête de la Bonne Mort, organisé chaque année par une confrérie noire, attire un flux de plus en plus important de ces touristes. La Confrérie de la Bonne Mort existe depuis 1823, et est constituée exclusivement de femmes noires, âgées de plus de 50 ans et qui sont à la fois catholiques et adeptes du candomblé. Comme une bonne partie des fêtes religieuses syncrétiques afro-brésiliennes, celle de la Bonne Mort commence par du sacré et se termine dans le profane. Elle débute avec des rituels secrets réalisés par les sociétaires à huis clos et se termine par des rondes de samba en pleine rue. La fête se déroule toujours dans la deuxième quinzaine du mois d'août et comporte une procession, des messes, et un riche repas afro-brésilien offert par les consœurs à la communauté et aux visiteurs.

Les "traditions perdues" et, pour cette même raison, valorisées par les ethno-touristes, se trouveraient également à Salvador, dans les différents endroits où il y a des expressions culturelles afro-bahianaises, depuis les

entraînements des groupes de carnaval afro aux lieux de culte de candomblé, en passant aussi par les académies de *capoeira*¹ et les “Bahianaises” qui vendent des beignets de crevette. L’auteur afro-américaine Rachel J. Christmas, en décrivant l’une de ces visites, décrit la “saveur africaine” que Bahia offre aux Afro-américains : “*Nous ressentons le pouls africain dans le rythme de la samba, connu sous le terme semba en Angola ; nous l’avalons avec la nourriture épicée, préparée avec des noix, du lait de coco, du gingembre et du gombo, également utilisés dans la cuisine africaine ; nous en témoignons lors des cérémonies de Candomblé, enraciné dans la religion des Yoruba du Nigeria ; nous l’entendons dans l’accent musical yoruba du portugais que l’on parle à Bahia. (...) Aujourd’hui, les Bahianais sont beaucoup plus conscients de leurs origines que ne le sont les Afro-américains*” (Christmas, 1992, 253/4)².

On comprend par ce témoignage que Bahia n’offre pas uniquement aux ethno-touristes la saveur des traditions originaires d’un lieu ou d’un autre de l’Afrique, mais qu’elle condenserait dans ses expressions culturelles un menu complet, enrichi par diverses origines ethniques. Dans ce désir de trouver l’Afrique à Bahia, on valorise toujours, parmi les sous-ensembles de l’africanité bahianaise, celui qui est considéré comme “le plus authentique” : ainsi du Ilê Axé Opô Afonjá, parmi les lieux de culte de candomblé³ ; de la *Capoeira* Angola, qui serait plus “traditionnelle”, par opposition à la *capoeira* régionale dite “mêlée” et, donc, dénaturée ; et du Ilê Aiyê, le groupe de carnaval afro qui serait le plus “fidèle à ses traditions africaines”,

¹ *Capoeira* : art martial et danse d’origine afro-brésilienne (N.D.T.).

² L’idée que les noirs de Bahia seraient plus conscients (*awareness*) de leur origine africaine est assez présente dans l’imaginaire du militant noir nord-américain, comme on peut le noter dans le témoignage du rappeur M1, du groupe nord-américain Dead Prez : “*Quand je pense Brésil, je pense à des personnes noires parlant le portugais, vous comprenez ? Je pense à des Africains, à l’Afrique (...) Je pense qu’ils sont plus proches ou plus connectés à l’Afrique. Je vois une étape de gagnée dans la force du peuple noir. Dans la spiritualité du peuple d’Afrique, je vois une étape de gagnée dans leur résistance contre la domination coloniale, en ce qui concerne l’importance de l’Afrique, je vois une stratégie de moins de lavage de cerveau appliqué ici (...)*”, *Revue Rap Internacional*, 1, n°3, 2001.

³ Bien qu’il existe des lieux de culte de candomblé plus anciens que le Opô Afonjá à Bahia, comme le site de Casa Branca par exemple, les ethno-touristes se réfèrent plus au premier. Je pense que cela est dû à la compatibilité qui existe entre les discours afro-centrés des Afro-américains et celui de Mãe Stella de Oxóssi, qui rompt avec le syncrétisme et projette la source de la connaissance fondamentale en Afrique.

considéré non seulement comme “le plus beau parmi les beaux”, mais également comme “le plus vieux parmi les vieux”, dans un contexte où “l’ancienneté” est profondément valorisée parce qu’elle apporte un plus d’“authenticité”. Malgré le fait que le groupe afro le plus ancien n’ait que 28 ans d’existence, son siège a acquis la même réputation de traditionnalité que les lieux de culte de candomblé centenaires, et il fonctionne comme “lieu sacré de pèlerinage” des visiteurs afro-américains, tout comme les restaurants de cuisine afro-bahianaise et les académies de *capoeira*.

Le désir de trouver la “culture noire originelle” a détourné ces ethno-touristes du parcours qui prédomine au Brésil, attirant les touristes internationaux vers les cartes postales de Rio de Janeiro. A la recherche des “réminiscences culturelles africaines”, les ethno-touristes viennent parce qu’ils sont intéressés à connaître l’Etat de Bahia, parce qu’ils pensent qu’il serait possible de trouver ici une “culture africaine plus préservée”, à tel point qu’à Rio de Janeiro la culture noire aurait déjà été “dénaturée” par rapport à ses origines, comme on peut le vérifier avec la présence de l’umbanda¹ et d’un carnaval “sans caractère”, utilisés comme signes de représentation d’une brésilianité métisse. L’idée de Bahia comme productrice légitime “d’authenticité africaine” motive également un tourisme culturel de l’intérieur encore timide, par lequel des militants noirs originaires de Rio de Janeiro et d’autres états brésiliens voyagent vers Bahia pour trouver “la source de la pureté noire”.

Si l’on considère que les ethno-touristes afro-américains voyagent avec l’intention de retrouver leurs “origines africaines”, il est important de réfléchir à l’existence de divers autres lieux dégagant de l’africanité, à part l’Afrique elle-même, et de définir l’importance de Bahia dans cette carte des symboles noirs. Les ethno-touristes viennent généralement à Bahia après avoir réalisé plusieurs voyages vers le continent africain et vers d’autres pays de la diaspora, particulièrement Haïti, Cuba, et les Guyanes anglaise et française. En ce sens, il est possible de dessiner une “carte de l’africanité”, où chaque lieu de la diaspora visité a des significations différentes. A l’intérieur de ce tourisme ethnique, l’Egypte serait “le lieu de la fierté noire”, la grande preuve qu’il y aurait eu une civilisation plus importante que la gréco-romaine ; elle serait donc un point de départ pour répondre à l’eurocentrisme prédominant dans l’histoire grâce à un afro-centrisme basé sur les richesses et

¹ Umbanda : religion syncrétique formée à partir d’éléments africains, spirites, amérindiens et chrétiens, codifiée à la fin des années 1930 à Rio de Janeiro (N.D.T.).

les grandes découvertes du Nil. L'Ouest Africain serait le "lieu d'origine" et est plus appelé par ces voyageurs de façon générique –"West Africa"– que par les noms des pays situés dans cette région (Bénin, Togo, Ghana, Nigeria, etc.). Ceci parce que les Afro-américains ne savent pas exactement de qui ils sont les descendants, mais seulement que leurs ancêtres sont venus de "quelque part en Afrique de l'Ouest". Ainsi, toute cette région est considérée comme "lieu d'origine". Bahia a une signification spécifique dans les itinéraires parcourus par les ethno-touristes : comme Cuba, Haïti et les Guyanes, elle serait un "lieu où trouver les traditions africaines", qu'ils considèrent comme des traditions qui seraient "préservées", qui représenteraient des "réminiscences culturelles".

Sentant qu'il existe un marché lié à cette quête d'origines, certaines agences se spécialisent dans ce type de tourisme, organisant des voyages de groupes vers ces divers points de la carte de l'africanité. Ces groupes sont généralement formés avant le début des voyages, et non pendant ceux-ci. Ils se composent de personnes ayant un type d'affinités, comme, par exemple, les groupes composés seulement par des retraités, ou bien exclusivement par des professeurs, ou même par de jeunes étudiants fréquentant le même collège. Les agences se proposent de guider les ethno-touristes vers les divers points qui dégageraient de l'africanité. De même qu'elles promettent des "retrouvailles" avec les richesses des civilisations égyptienne et éthiopienne et avec "l'essence primitive" du Congo et du Bénin, ces agences amènent les Afro-américains au Brésil dans le but de leur montrer comment trouver l'Afrique à Bahia.

Les agences qui organisent ce genre de tourisme culturel spécifique amènent aussi bien les Afro-américains pour assister à la Fête de la Confrérie de la Bonne Mort, à Bahia, qu'elles les emmènent participer à des événements qui recréent des traditions en Afrique même. Le Festival de Vaudou, organisé sur la plage de Ouidah, au Bénin, par le parti traditionaliste de prêtres et rois, constitue l'un de ces nombreux exemples. L'anthropologue Peter Sutherland (1999), qui fait des recherches sur le sujet, affirme que le festival développe le concept de "conscience diasporique" pour rendre concrète la valeur locale de l'héritage traditionnel. Pour ce faire, le festival projette la culture vaudoue sur un contexte transnational, représentant le Bénin comme le foyer des frères qui se trouvent dans la diaspora et comme source de la culture diasporique des Amériques.

Cette reconstruction a lieu à travers l'hommage rendu aux ancêtres à partir d'une dynamique à double sens, de personnes et de dieux à travers

l'Atlantique, promouvant ce que l'auteur appelle "roots tourism", c'est-à-dire tourisme de racines. Le festival renforce l'idée d'une unité transatlantique des pratiquants, par un symbolisme amélioré qui encourage les "frères" de la diaspora à revenir à la Terre Mère, tant sous la forme d'esprits que sous la forme de touristes, pleins de dollars, à la recherche de leurs racines. Le festival est présenté aux ethno-touristes avec un "rituel expiatoire", une "période de pardon" des Africains à leurs frères dans la diaspora, pour avoir collaboré avec l'esclavage. Cependant, en examinant le festival, Sutherland a constaté qu'il s'agit plus de l'usage du pouvoir du tourisme par les prêtres et les rois, qui essaient ainsi de préserver leur autorité traditionnelle dans un contexte d'ascension des valeurs néo-coloniales du gouvernement du Bénin.

Cette découverte révèle les contradictions existantes entre, d'une part, la pensée des touristes afro-américains, anxieux de trouver leurs racines et prouver que leurs frères africains regretteraient d'avoir collaboré avec le trafic d'esclaves et, d'autre part, la préoccupation des prêtres vaudous de ne pas perdre de pouvoir politique dans leur pays. Le festival acquiert donc des significations distinctes pour chacun des deux groupes mais cette contradiction passe inaperçue dans les projections manichéennes faites par les Afro-américains.

Une semblable tentative d'homogénéiser les différents points de vue sur l'événement a lieu lors de la Fête de la Bonne Mort, à Cachoeira. Il est évident que les significations sont distinctes pour chaque groupe, puisqu'ils sont insérés dans des cultures différentes ; cependant, les ethno-touristes ont l'intention d'unifier la pensée de tous ceux qui sont présents en se fondant sur l'idée que, étant des "frères noirs", ils partageraient automatiquement les mêmes perspectives comme si, de fait, ils partageaient une seule et même culture noire, invariable, statique et essentielle. Le regret qu'ils démontrent devant le fait que les vieilles "sœurs" noires rendent hommage à une "sainte blanche" est un exemple qui confirme la pensée manichéenne des ethno-touristes.

Il est nécessaire de rappeler que la Confrérie de la Bonne Mort vénère Nossa Senhora da Glória depuis 1823 et que ce culte s'inscrit dans un contexte de syncrétisme religieux qui, en soi, représente une stratégie de lutte et de survie des croyances des esclaves. Penser que les sœurs devraient adorer uniquement des saintes noires, ou même rejeter Nossa Senhora parce qu'elle est blanche, est une façon plutôt réductrice de comprendre l'histoire. Par ailleurs, ce serait nier le processus même de formation du candomblé au Brésil, puisque celui-ci se considère comme une religion universelle et non

exclusive, qui accepte pour adeptes des personnes de toutes les origines ethniques. Ses entités sont essentiellement constituées par des énergies, qui ne choisissent pas la couleur de la peau de ceux qui les reçoivent. Il me semble donc réductionniste d'essayer d'imposer au passé les points de vue d'aujourd'hui, en limitant le candomblé à un pur symbole d'héritage africain, réduisant ainsi la négociation politique des alliances syncrétiques à un simple élément erroné, fruit des impositions faites par les seigneurs.

Comprendre l'histoire de cette façon reflète, selon moi, les limitations dans lesquelles la négritude et sa base d'africanité sont définies. L'interprétation raciale de l'africanité impose une définition restrictive de ce qui peut et de ce qui ne peut pas être considéré comme "africain" ou contenant de l'africanité. De la même manière, on nie non seulement que "l'Africain originel" a des ancestralités multiples et variées –puisque, dans ce modèle, celui-ci est représenté comme devant rester "pur"– mais on nie ainsi également ce qui est évident et reconnu comme le fondement de la notion même de diaspora, c'est-à-dire qu'une des conséquences du déplacement des Africains par l'esclavage est que leurs descendants ont produit des cultures hybrides. Comme le montre Achille Mbembe (2000, 12) : "*L'un des résultats du trafic d'esclaves est que les noirs viennent à vivre dans les endroits les plus divers. Ainsi comment peut-on restreindre les noirs à une nation définie en fonction de sa race, quand la géographie les a déjà retirés de l'endroit où ils sont nés et de l'endroit où ils vivent et travaillent ?*" L'Africain et l'Afro-descendant sont considérés comme des personnes qui doivent nécessairement détenir une africanité absolue, ce qui implique que leur culture soit automatiquement et purement "noire" et "africaine"; ceci rendrait donc inadmissible l'adoration de saintes blanches.

En quête de "pureté africaine", les ethno-touristes projettent leurs désirs et attentes sur les cultures noires locales des lieux où ils voyagent. Au Bénin, l'image de l'esclave est fétichisée par la transformation commode du commerce d'esclaves (*slave trade*) en un "tourisme de l'esclavage" (*slave tourism*). De la même manière, la production culturelle noire réalisée à Bahia s'est transformée à partir de la présence des Afro-américains, importants consommateurs capables d'influencer la forme et le contenu des produits culturels. Chaque année, on peut enregistrer la présence croissante d'ethno-touristes à la Fête de la Bonne Mort, non seulement parce qu'ils représentent une des principales sources de revenus pour les hôtels, restaurants et producteurs culturels, mais aussi parce que leurs attentes imposent de nouvelles demandes à l'événement. Les artisans locaux qui se mettent à fabriquer des vêtements et accessoires (bracelets, boucles d'oreilles, colliers,

etc.) inspirés par le thème “afro”, destinés à être vendus à ce type particulier de touriste, en sont un exemple. Un autre symptôme qui révèle l’adéquation de l’événement à la présence des ethno-touristes est la décoration “africanisée” de certains restaurants afro-bahianais où, durant les jours de fête, les tables sont recouvertes et les garçons sont habillés avec des textiles aux motifs considérés comme “afro”. Dans ce sens spécifique, les ethno-touristes ne diffèrent pas beaucoup des touristes classiques, puisque comme ceux-ci, ils cherchent à trouver dans les lieux qu’ils visitent les objets imaginés avant le voyage, plus en projetant leurs images sur les terres et les peuples qu’ils rencontrent qu’en connaissant effectivement ce qui est nouveau pour eux.

En observant de près le tourisme culturel noir développé au Brésil par les Afro-américains, on peut considérer que la présence chaque fois plus constante des ethno-touristes constitue un important réseau de circulation des symboles noirs, conférant un *statut* de modernité et d’ethnicité à des expressions de la culture afro-bahianaise. Certaines expressions noires deviennent plus ethniques que jamais en fonction de l’étiquette qui leur est apposée par ces ethno-touristes, désireux de retrouver leurs racines. Ils apportent des façons de se vêtir, de parler, de penser, qui séduisent une grande partie des noirs brésiliens ; beaucoup font le voyage avec l’intention de changer leur “modernité” (que représente l’histoire de lutte et de conquête de droits politiques des Nord-américains) par la “tradition” africaine de Bahia que l’on trouve dans les expressions culturelles et qui, comme plusieurs d’entre eux l’ont expliqué, retiendraient lesdits africanismes. Dans ce changement, inégal et hiérarchisé, les Afro-américains influencent les formes brésiliennes de concevoir la “race” et l’ethnicité noires, divulguant ainsi le modèle américano-centrique de négritude et ses notions ancrées dans une africanité humiliée.

Il est certain que l’influence nord-américaine sur les conceptions brésiliennes des relations raciales n’est pas quelque chose de récent. La production universitaire des Etats-Unis occupe une position importante de référence théorique et politique dans le champ racial, bien qu’une partie des intellectuels brésiliens reconnaissent qu’il est nécessaire de regarder plus attentivement les relations raciales dans d’autres pays latino-américains, qui auraient beaucoup plus de ressemblance avec le Brésil, en regard d’aspects comme le métissage (et ses mystifications) et l’ambiguïté des formes voilées de racisme. Cependant, dans les analyses faites sur le racisme et les relations raciales brésiliennes, la société nord-américaine apparaît toujours comme le principal modèle à suivre, comme le lieu où les noirs seraient plus “évolués”,

que ce soit en fonction du large éventail de droits civiques conquis, ou simplement à cause de leur plus grand pouvoir d'achat. Cette croyance en la "condition de leader" qu'aurait le noir nord-américain par rapport à d'autres noirs du monde est présente dans les discours de militants brésiliens et nord-américains. A titre d'exemple, on peut vérifier cela dans l'affirmation d'une ethno-touriste à Cachoeira : *"Nous (noirs américains et noirs brésiliens) avons un tas de choses à échanger les uns avec les autres. Quand nous venons à Bahia, nous sommes ici pour apprendre des choses sur notre propre histoire et notre origine commune, parce que les traditions africaines ont pu survivre ici. Mais vous autres avez beaucoup à apprendre de nous, sur notre histoire de Droits Civiques, parce que, sur ce point, nous vous devançons de loin"*.

L'influence de la pensée raciale nord-américaine prédomine encore entre nous. La preuve en est que j'ai confondu, comme je le disais au début de cet article, les touristes afro-américains avec des Africains. Bien que je cherche à analyser de manière critique les images mythiques créées autour de l'Afrique, mon propre imaginaire ne cesse d'être plein de ces mêmes représentations. Ce n'est pas par hasard que Brésiliens et Nord-américains partageons les mêmes signes élaborés pour renvoyer à une notion idéalisée de l'africanité, où des icônes comme les coiffures afro, les blouses, les turbans et accessoires nous mènent sur les mêmes chemins imaginaires qui conduisent à la Mère Afrique. Ceci résulte de la tentative de mouvements noirs de diverses parties du monde de construire une unité de la culture afro-descendante. En recherchant la sédimentation de ce que beaucoup appellent la "culture afro-américaine" ou "culture noire des Amériques", beaucoup de choses ont été dites sur d'éventuelles "rétentions" et "africanismes", conceptions qui, dans la quête de vestiges africains des cultures "transplantées" dans le Nouveau Monde, insistent non seulement sur une homogénéité culturelle des contingents d'esclaves qui sont arrivés en Amérique, mais également sur une supposée immuabilité de cette culture noire primordiale au cours du temps.

Les discours contemporains qui tournent autour d'un ego noir essentiel et qui s'auto-définissent comme afrocentriques utilisent les icônes d'une notion limitée de l'Afrique et de la diaspora noire pour divulguer des modèles nord-américains de "race" et d'ethnicité. Il y a, néanmoins, des formes beaucoup plus libératrices de concevoir la diaspora africaine et ses réseaux qui relient et multiplient des cultures noires hybrides, interchangeables et dynamiques, autour de l'Atlantique Noir (Gilroy, 1993). Plus que de simples dédoublements des africanismes existants, on peut considérer les cultures noires dans la diaspora comme étant constituées de manière dynamique par

un système de communications globales composé de flux qui font circuler des images, des idées et des symboles noirs à travers l'Atlantique.

Il est vrai que je ne prétends pas nier ici l'existence d'une particularité noire et ce n'est pas mon intention de proposer, au nom d'un anti-essentialisme ou d'une rigueur théorique, que la recherche de quelque structure dynamique unificatrice ou sous-jacente de sentiments dans les cultures noires contemporaines soit inadéquate. Toutefois, je pense qu'il est fondamental de ne pas perdre de vue que les particularités sont construites socialement et historiquement, et qu'elles ne résultent jamais du sang ou du territoire. Selon l'idée heuristique de Gilroy, la particularité noire est définie par des pratiques culturelles et des visions politiques unissant les noirs dispersés.

Il est indéniable que les identités noires afro-référencées dynamisent des formes particulières de solidarité et d'auto-estime de peuples stigmatisés, mais il est fondamental de veiller à ce que cette même africanité inventée qui stimule le tourisme culturel et prône l'échange entre les peuples ne serve pas, d'un autre côté, à racialisier les corps et à les emprisonner dans des notions statiques de cultures, ni à renforcer les inégalités déjà existantes entre le Nord et le Sud de l'Amérique. Des notions plus vastes de la diaspora conçoivent que la culture est libre de l'impératif des racines et du territoire et qu'elle n'est pas prisonnière du corps ou du sang ; elles offrent l'esquisse de nouveaux chemins à parcourir par ceux d'entre nous qui, dépassant la croyance d'une unité ethnique "raciale" ou d'origine géographique, nous sentons mal à l'aise avec les absolutismes ethniques et les notions essentialistes qui continuent à congeler l'Afrique, les Africains et les Afro-descendants dans des images monolithiques. Des identités noires baignées dans l'Atlantique peuvent devenir explicitement opposées aux pensées nationalistes ou à celles qui invoquent un centre unique dégageant la négritude, l'authenticité et la vérité, et ainsi dessiner une diaspora dans laquelle le Nord n'a pas nécessairement besoin de se trouver au-dessus du Sud.

(Traduit du brésilien par Natalia Mesquita)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHRISTMAS, R. J. (1992) : «Harmony with Brazil's African Pulse», (in) HELLWIG, D. J. (ed.). *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia, Temple University Press.

GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. London, ed. Verso.

MBEMBE, A. (2000) : «African Modes of Self Writing», *African Journals Online, Bulletin/Bulletin du CODESRIA*, n° 1.

SUTHERLAND, P. (1999) : «Memory of the Slaves», (in) RAHIER, J. (ed.). *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Westport, Conn., Bergin and Garvey.