

Sociocriticism

XXXVI-1 | 2022

Diasporas/ diasporisations noires

Fécondité politique des diasporas noires dans Changó El gran Putás, de Manuel Zapata Olivella

Yeison Arcadio Meneses Copete

🔗 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3165>

Electronic reference

Yeison Arcadio Meneses Copete, « Fécondité politique des diasporas noires dans Changó El gran Putás, de Manuel Zapata Olivella », *Sociocriticism* [Online], XXXVI-1 | 2022, Online since 15 juillet 2022, connection on 25 mai 2023. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3165>

Fécondité politique des diasporas noires dans *Changó El gran Putás*, de Manuel Zapata Olivella

Yeison Arcadio Meneses Copete

OUTLINE

Introduction

La fécondité politique de la notion de *diaspora* dans *Chango El gran Putas*

La naissance du Muntu américain

« Les morts ont l'habitude aussi de rêver d'impossibles » :

la « zombification » des libertés

La douleur d'être né.e noir.e et l'interrogation des « oubli-actions »

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 Le roman historique *Changó El gran putas*, (en traduction française, *Changó ce sacré dieu*) de l'écrivain Manuel Zapata Olivella, est publié pour la première fois en 1983. Cette *saga-épopée* représente, à mon avis, l'une des critiques les plus créatives, complexes, transdimensionnelle et décolonisante des récits autour de l'expérience du *des/ombligamiento*, des luttes de la reconstruction et de libération menées par les Africain.e.s et leurs descendant.e.s sur le continent américain et dans les Caraïbes. Dans ce roman, Zapata Olivella alias *Maño*, comme l'appelait affectueusement son père, rend compte en quelque sorte aussi de son vécu personnel, de sa racine familiale multiple et de décennies de recherche sur la mémoire afro-américaine et caraïbéenne. Il montre en même temps une évidente maturité intellectuelle issue de son *vagabundeo*. Il faut préciser que *Changó El gran putas* fut publié après quatre décennies de production d'ouvrages (nouvelles, contes et essais) autour de différents sujets de recherche : l'esclavage, la violence armée en Colombie, les inégalités sociales, la mémoire historique des afro-colombiens, la spiritualité des afro-

colombiens, la musique et la danse caribéennes (ici en collaboration avec sa sœur qui est aussi chercheuse et danseuse, Delia Zapata Olivella), les mythes afro-américains et indigènes, la culture colombienne, le métissage, l'oralité, etc. Mais, surtout, l'écriture de Zapata Olivella témoigne de la culture de *vagabond* assumée et pratiquée par *Maño*. En effet, avant de terminer ses études de médecine, il a voyagé dans toute l'Amérique centrale avant d'arriver aux États-Unis. Ce qui lui permet de rencontrer plusieurs communautés, des artistes, des intellectuelles et activistes de chaque région ou pays visité. Par ailleurs, lors de son *vagabundeo intelectual*, Zapata Olivella visita l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Tout cela a sans nul doute nourrit son imaginaire littéraire et a consolidé sa perspective critique.

- 2 *Changó El gran putas* est divisé en cinq parties dont chacune peut être considérée comme un livre indépendant. Elles sont précédées par une longue introduction. Les origines ; Le *Muntu* américain ; La Rébellion des Vaudous ; Les Sangs retrouvés et enfin Les Ancêtres combattants composent donc l'ouvrage qui nous intéresse ici. Dans la narration riche adoptée dans cet ouvrage, on notera une mise en relation entre différents niveaux : a) l'atemporalité du vécu des Africain.e.s et de leurs descendant.e.s, ce qui lui permet de construire un langage et un imaginaire historique en intégrant le passé et le présent dans un seul temps, le passé-présent, et pareillement, il fait des ancêtres morts des vivants-morts qui interrogent, proposent, narrent, enseignent, rêvent, luttent et montrent le chemin aux nouvelles générations du *Muntu*, une espèce de *Sankofa*, retour sur les faits pour la réinvention et la construction d'un avenir meilleur possible ; b) l'écriture rythmée, *Maño* utilise la prose, évoque des chansons de blues et jazz, et la poésie ; c) l'histoire et l'imaginaire de l'histoire, une reconstruction de la mémoire historique des peuples africains, afro-américains et caribéens qui mélange l'Histoire (esclavagisation, traite, résistance, marronage, guerres d'indépendances, et d'autres), la magie, l'imaginaire mémoriel, et la spiritualité ; d) *Changó El gran putas* est surtout une critique épistémologique profonde de *l'invisibilisation* (Caicedo, 2013), de *la clandestinisation de la pensée afro-colombienne, afro-caraïbienne et afro-américaine* (Arboleda, 2016) ; c'est une critique des *imagoloquías* (Arcos, 2018), de *la propagande historique* (Du Bois, 1935), de *la méta-représentation* (Meneses, 2015),

de l'histoire colonialiste ; c'est aussi un récit subversif du *des/ombli-gamiento* (Meneses, 2020, 2022).

La fécondité politique de la notion de diaspora dans *Chango El gran Putas*

- 3 La fécondité de la notion de diaspora dans ce roman a surtout à voir avec le positionnement de son auteur/narrateur (deux instances qui se chevauchent finalement ici). Dans la première partie, *Les origines*, la voix narrative évoque la présence des ancêtres et des Orishas face au défi de l'auto-énonciation littéraire-mémorielle de l'innommable et l'intransmissible. D'où le besoin d'un nouveau langage, d'une nouvelle temporalité, d'une combinaison de genres littéraires. La voix narrative comporte simultanément le narrateur, le personnage et l'écrivain qui s'emploient à rétablir la mémoire historique afro-américaine en interrogeant l'esclavage transatlantique, les traites, les indépendances, le marronage et les mouvements sociaux, ethniques, artistiques et intellectuels. Par ailleurs, la voix narrative introduit la *plus-douleur*, la souffrance des enfants du *Muntu*, et revendique par là même la puissance d'une tradition culturelle libératrice africaine, noire.
- 4 Dans ce roman, l'esclavage, les traites et la colonisation sont paradoxalement représentés comme les conséquences d'une malédiction proférée par le dieu Changó contre ses sujets. D'après cette condamnation, les sujets, les fils du *Muntu*, seraient condamnés à « liberarse por sí mismos del verdugo, de las crueles Lobas de roja cabellera » (Zapata, 1992, p. 81). Ngafúa, le fils de Kissi-Kama, révélera la tragédie qu'engendre la malédiction de Changó qu'il a perçue à travers ses rêves ; elle accompagnera plus tard, après sa mort de ce personnage, multiples combats et luttes des enfants du *Muntu* américain. Or, Ngafúa indique une dichotomie révélatrice qui deviendra le récit le plus profond de l'américanité après la fin du XV^{ème} siècle : la liberté, un « malheur-utopique » que ces peuples et communautés cherchent toujours à surmonter.

- 5 De ce fait, le *ventre des bateaux* négriers n'est pas perçu comme une prison, une impossibilité d'agir et un lieu de défaite programmée. Il devient lieu fécond de création de nouveaux liens, des imaginaires novateurs, d'une organisation politique et de nouvelles quotidiennetés qui donneront lieu à des rébellions contre « las Lobas blancas », avec toujours la co-présence des ancêtres et des orishas. La voix narrative montre alors le réel du vécu des Africain.e.s arraché.e.s et emprisonné.e.s dans les cales des navires négriers (viols, tueries, inanition, fouet, souffrance, *les gouffres*) en même temps qu'elle invoque les esprits, les dieux, les morts-vivants qui dévoilent la route vers la liberté. Celle-ci ne peut s'accomplir qu'à travers une nécessaire communion entre les Africain.e.s, dans leurs pluralités culturelles, linguistiques, spirituelles, politiques, historiques et philosophiques. La voix narrative invite le lectorat à réfléchir à l'imposition de l'unité du *Tout-Monde* forgée en grande partie par l'esclavage transatlantique et les oppressions issues de la malédiction inaugurale. L'univers du possible ne peut être retrouvée qu'à travers la Relation (Glissant, 1991) et/ou à travers les temporalités multiples qui définissent le Muntu américain.

Le terrifiant est du gouffre, trois fois noué à l'inconnu. Une fois donc, inaugurale, quand tu tombes dans le ventre de la barque. Une barque, selon ta poétique, n'a pas de ventre, une barque n'engloutit pas, ne dévore pas, une barque se dirige à plein ciel. Le ventre de cette barque-ci te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries. Cette barque est une matrice, le gouffre-matrice. Génératrice de ta clameur. Productrice aussi de toute unanimité à venir. Car si tu es seul dans cette souffrance, tu partages l'inconnu avec quelques-uns, que tu ne connais pas encore. Cette barque est ta matrice, un moule, qui t'expulse pourtant. Enceinte d'autant de morts que de vivants en sursis (Glissant, 1991, p. 18).

La naissance du Muntu américain

- 6 Après l'intervention des femmes, des hommes savants, des ancêtres (Sosa Illamba), Nagó, Olugbala, Kanuri « Mai » et du grand-père Ngafúa « el hijo de Potenciana Biojo nació de pie buscando donde pararse » (Zapata, 1992, p. 182). L'auteur propose ici une réélaboration magique de la naissance du Roi Benkos Biojo. Or, cette image qui paraît fictive ne l'est point au regard de l'univers symbolique, médical et

spirituel liés à la naissance de Benkos qui toujours part du quotidien des communautés afro-colombiennes et au-delà. D'une part, il pourrait bien s'agir d'un récit de la souffrance des mères et des nouveaux nés parmi ces peuples. Jusqu'à aujourd'hui, le taux de mortalité maternelle-infantile des afro-descendant.e.s et indigènes est le plus élevé, au contraire des communautés « criollo-mestizas » des vallées andines. D'autre part, il peut s'agir d'un hommage à une tradition créatrice multidimensionnelle qui émerge puissamment malgré l'oppression, le racisme structurel, les violences, l'exclusion radicale, etc.

- 7 Le rôle complice de l'Église catholique, à travers le personnage Pedro Claver, sera aussi mis en évidence. Le père Claver était censé donner au nouveau-né le prénom chrétien Domingo. « La *dictature patronymique* joue aussi un grand rôle dans l'échafaudage des hiérarchies sociales » (Bidima, 2004, p. 33). Le batême signifiait donc une étape du passage vers la christianisation et l'« humanisation » des esclavagé.e.s ; il était surtout une préparation psychologique et idéologique à l'acceptation de la domination. La nomination, à vrai dire une dé/nomination, ambitionnait de vider les Africain.e.s et leurs descendant.e.s de leurs langues, de leurs cultures, des mémoires de leurs combats, etc., pour mieux les incorporer dans la terrible grammaire esclavagiste. L'acte de nommer est « une violence symbolique car il présuppose toujours déjà, ou en même temps, un autre acte, celui qui consiste à dénommer, à débaptiser » (Lavou, 2004, p. 62). Dans cet ordre d'idées, l'acte de donner un nom façonne l'existence de quelqu'un ou de quelque chose ; celui qui nomme est souvent dans une position de supériorité revendiquée et assumée qui bloque la mémoire, reproduit un imaginaire ou installe une pratique de domination ou une politique de brutalisme envers l'in/nommable¹.

Sobrino, yo vengo rodando de amo en amo como moneda falsa. Me han dado más nombres que azotes: Moro, Sarraceno, Domingo, Palacino, Jenofonte, y el que más me acomodan aquí en Cartagena, Capelino por las muchas lenguas que hablo [...] No hay esclavo a quien su dueño estime en su justo valor cualesquiera que sean su nobleza y desvelo en servirle. Mejor trataban a sus asnos que cuando ya no podían con sus huesos les dejaban en libertad de escoger el estercolero de su muerte. Desde niño estoy sirviendo a los que me maltrataban y los mismos a quienes halagué me llevarán a la hoguera por negarme a ser cómplice de sus injusticias (Zapata, 1992, p. 221-222).

- 8 Mais, pour revenir au roman, la naissance du Roi Benkos est conçue comme le grand espoir du peuple noir. C'est la raison pour laquelle les tambours résonnent à Xemaní et l'ambiance devient « diabolique », d'après la perspective catholique. Les pères Sandoval et Claver poursuivront leur mission de « conversion des hérétiques » : « cuando ganes el Reino del Señor serás un ángel sin cadenas » (Zapata, 1992, p. 193) ; et de mise sous rature de la puissance du dire au profit de l'Église et des esclavagistes (Zapata, 1992, pp. 188-191) ; on note cela parmi les esclavagé.e.s baptisé.e.s. La narration se déploie toujours dans deux « *aguas* », à savoir la contestation et la réappropriation. La voix narrative critique, et conteste, la place de l'Église catholique officielle dans l'esclavage et la traite atlantiques tout en réactivant certains discours et croyances religieuses comme celles de « l'enfant prodigue », de « la malédiction », de « l'exode », etc. Également, Zapata Olivella met l'accent sur l'imprévisible : le Roi Benkos, « adopté » par le père Claver et protégé par les afroaméricain.e.s, deviendra par la suite, paradoxalement, le leader marron le plus puissant de Carthagène des Indes.
- 9 Comme il en a été question plus haut, il me semble que le récit fondamental de la diaspora chez Manuel Zapata Olivella est associé au *Muntu*. Celui-ci est en même temps un point de départ, un cheminement (une construction progressive à travers la rencontre) et un idéal de convivialité par-delà l'anthropocentrisme. *Maño* introduit une appréciation futuriste qui défiera la domination « blanche » à travers le métissage : « el Muntu mezclará su sangre con la sangre del amo blanco, con la del indio y las de otras razas y de esa manera, sangre de sangres, no habría blancos que esclavizaran porque así como el Muntu perdería su color negro, el blanco mancharía su piel con el color de los nuestros » (Zapata, 1992, p. 212). Il y a une mémoire des violences multiples qui doit être reprise, étranglée, reconstruite, partagée et réappropriée bien évidemment. C'est la raison pour laquelle la voix narrative renvoie tout le temps à ce monde du non-oubli, de l'impossible silence vis-à-vis du crime contre l'humanité-noire qu'a représenté l'esclavage transatlantique dont la grammaire intègre la « chosification » des Africain.e.s, leur animalisation, le « viol systématique des filles », l'exécution des marrons, le fouet, le « registre de la terreur » (E. Glissant) : « después de fusilados las autoridades dejan sus cadáveres al sol para que los gallinazos les pisoteen hasta pelarle

los huesos » (Zapata, 1992, p. 217). On pourrait voir, même si cela est discutable, comme la continuité des méthodes de cet esclavage moderne le déploiement systématique contre les populations afro-américaines, indigènes et paysannes de la violence armée en Colombie. La façon d'assassiner les personnes, l'exposition du corps mort, l'interdiction de la récupération des dépouilles par les familles, le ciblage de personnes à exécuter, l'interdiction des rituels de la veillée funèbre et d'enterrement, l'individualisation forcée, l'interdiction de la mobilité, les violences psychologiques, le contrôle des aliments et les détournements spirituels etc., font partie d'un ensemble de stratégies visant à la terreur et au contrôle de la vie de ces communautés. « Il n'y a pas eu de temps pour la tristesse », est le titre d'un documentaire sur les impacts du conflit armé en Colombie (Betancur, 2013).

Mi lengua encendida
repetirá al sol
Lo dicho en la sombra:
“¡Rebelde Changó
camino de la vida!” [...]

¡Muera el amo!
¡A-lé, le-lé!
¡Bumba, musange,
musangé, é!
(Zapata, 1992, p. 263, 265)

« Les morts ont l'habitude aussi de rêver d'impossibles » : la « zombification » des libertés

- 10 Tout au long de l'histoire, le tambour-personnage fête, communique, appelle, rassemble, tait, arbitre et parle au *Muntu* pour l'inviter à aller vers l'univers de la libération. Le tambour n'est donc pas qu'un instrument musical ; il peut être habité par l'esprit des ancêtres tout comme il peut également transmettre un « message-marron ». Au rythme et au son du tambour, le conteur nous ramène à un paysage

historique solide et prolifique. En effet, il s'agit de la re/création du *Muntu* comme projet sociétal : les animaux, les arbres, les esprits, les morts, les orishas et les vivants participent des guerres émancipatrices.

- 11 La troisième partie « La rébellion des vaudous » est un hommage aux luttes anti-esclavagistes et d'autoréparation haïtiennes ; elles intègrent tout à la fois l'univers symbolique, le magique, le spirituel et le politique. En revanche, la reprise de cette mémoire comporte elle-même une critique profonde. La voix narrative montre les erreurs de Napoléon, par exemple : « veo que imitaste tristemente la vanidad de Dessalines. La corona de Emperador no siempre es un símbolo de grandeza. Muchas veces sólo oculta la pequeñez de quienes la ciñen » (Zapata, 1997, p. 278). Également, est mis en avant l'excès de la confiance que les révolutionnaires haïtiens ont accordée aux élites françaises de l'époque. Enfin, le problème de la distribution de la terre à l'époque de l'esclavage est aussi évoqué dans cette partie. Une problématique qui reste toujours d'actualité dans nos sociétés : depuis l'esclavage transatlantique et la consolidation des États-nations les Noirs n'ont pas eu un droit véritable et garanti à la terre.
- 12 Même dans le cadre des pays dits multiculturalistes et pluriethniques, les communautés afro-colombiennes sont obligées d'abandonner leurs territoires à cause des macro-projets de l'État et des intérêts des groupes armés, des multinationales et des narco-trafiquants. Lorsque les peuples afro-colombiens, indigènes ou paysans demandent, comme le prévoit en théorie la constitution des années 1990, à être consultés ou s'opposent aux projets, la violence médiatique est ourdie par des politiciens et leurs complices, y compris locaux/régionaux. Le but étant de représenter ces populations comme des « obstacles au développement de la Nation. C'est en fait une expérience malheureusement commune aux populations du *Sud Global*.
- 13 Dans le roman, il y a une reprise de la « tigritud » comme stratégie de la libération. La voix narrative prodigue des conseils à Toussaint Louverture ; ceux-ci peuvent être considérés comme des *saberes secretos* : « es bueno, mi protegido Toussaint, que aprendas a ocultar tus puños como él lo hizo mientras mostraba su sonrisa » (Zapata, 1992, p. 284), en parlant de Boukman, un ancien esclave à Haïti. Cela met

aussi en évidence l'idéologie raciste qui bloque ou détourne jusqu'à l'absurde toute possibilité de l'émancipation humaine : « a este esclavo se le ha pegado algo de su amo Mr. Byron : ¡tiene visos de inteligencia! » (Zapata, 1992, p. 310). Ce sont les méprises qui vont provoquer des contestations et des rébellions, plus tard, à travers une alliance inimaginable pour les esclavagistes et colonialistes : l'alliance entre vivants et morts sous le mot d'ordre de, la liberté ou la mort ! « parece que existe un instante en que Orúnla, olvidado de las Tablas de Ifá, permite que el Muntu cambie su destino. Momento de real libertad en que se puede elegir entre rehacerse a sí mismo o continuar siendo la imagen de barro pensada por Odumare » (Zapata, 1992, p. 338).

La douleur d'être né.e noir.e et l'interrogation des « oubli-actions »

14 La diaspora est une reconstruction mémorielle tout autant qu'un détour politique. L'histoire officialisée linéaire est ainsi remise en question afin d'inscrire l'africanité afro-colombienne dans les représentations sociales prépondérantes : une pensée critique édifiée à partir du quotidien où l'histoire, les méta-récits, les imaginaires, les pratiques et relations sociales hégémoniques sont problématisés, déconstruits, contestés, relocalisés, « déuniversalisés » et finalement réécrits d'un point de vue critique faisant place à la dignité, à l'équilibre entre les mémoires, à la radicalité bénéfique des rapports humains posés comme égalitaires et écologiques au sens noble de ce dernier terme. Il est donc nécessaire de revenir sur les oublis et la douleur infligée aux enfants issus du grand crime contre l'humanité-noire ; Revenir aussi sur ces conséquences tout au long de la période post-esclavagiste et post-colonialiste et jusqu'à nos jours.

15 « La rencontre de sang » marque ce moment de reconstruction ou de prolongement de l'esclavagisation et de la colonisation. La participation (forcée notamment) économique, politique, culturelle et sociale des communautés africaines et afro-descendantes à la construction des États modernes (les indépendances, la production de la richesse coloniale, etc.) n'a pas débouché sur la reconnaissance politique et ontologique de leur incontestable humanité. Leurs droits, y compris les plus élémentaires, sont toujours piétinés et bafoués. L'avènement

de l'État ou de la Nation n'a pas intégré le fait incontestable de leur coprésence active et fondatrice. C'est un point sur lequel insistent souvent les travaux issus du GRENAL, de certains de ses membres.

16 Zapata évoque ainsi les oublis-actifs d'un Simón Bolívar, par exemple, à travers la voix de Ngafúa, messenger de Changó et en même temps protecteur de Simón. Les morts sont retournés pour enquêter sur le passé-présent au niveau des faits et des personnalités « glorifiées » et « célébrées » sans questionnement par les institutions officielles. Ngafúa est revenu du monde des ancêtres pour bouleverser la mémoire de Bolívar en mettant en avant le profit qu'il a tiré des savoirs, des soldats, et de la protection des ancêtres et d'Hipólita au moment des guerres de l'indépendance en Amérique du Sud. Dans le roman, on constate que l'annonce de la naissance de Bolívar, et de Padilla, leurs rapports avec les luttes pour la liberté et les malentendus entre eux vont retarder la réalisation du rêve d'être enfin réellement libres : « ¡Libertad! ¡Esa palabra la oigo repetir diariamente en la sangre de mis Ancestros y en las de mis futuros descendientes. Aún arden mis ilusiones y le pregunto : - ¿Seremos libres algún día ? » (Zapata, 1992, p. 362). Or, Simón sera jugé au tribunal des Ancêtres. À mon avis, il s'agit plutôt d'une invitation à la critique et au questionnement des événements historiques. Il y a l'idée religieuse de jugement final, mais Nata Taita rend compte d'une curiosité mémorielle et historique significative. Enfin, chez Nata Taita il y a aussi une voix qui parle de condamnation, de châtement et d'ouverture en vue de la reconstruction : « ¡Retírate antes de que despierte Changó y te escupa con su ira! Serás el encargado de recoger la sangre de los ekobios Piar y José Prudencio, fusilados por ti para que puedan cerrarse sus heridas » (Zapata, 1992, p. 367). La revendication publique de ces leaders de la « pardocracie » a créé un mécontentement chez les « criollos » qui se sont sentis menacés dans leurs privilèges et statuts social, économique et politique (Arcos, 2014, p. 23-24, 2020 ; *Diario Criterio*, 2021). « Dejemos la libertad de los esclavos a nuestra conciencia y cumplamos ahora el deber de combatir por nuestra autonomía con lealtad al Rey » (Zapata, 1992, p. 391).

17 Par ailleurs, le personnage de José Prudencio Padilla montre les différents enjeux des luttes indépendantistes. Déjà mort, il revient pour tirer des leçons de l'expérience de « la mer cachée ». La trahison est très frappante comme apprentissage. Ensuite, est introduite l'idée

que les populations afro-américaines ont assumé des guerres étranges comme les leurs. Mais, il ne faut pas se tromper ni se méprendre. Pourquoi ? L'humiliation systématique est propice à la trahison. Par ailleurs, l'oppression peut créer des liens solidaires révolutionnaires mais elle peut aussi être utilisée comme récit d'unification au profit d'un seul groupe. Les populations afro-américaines, paysans et indigènes qui ont participé aux guerres des indépendances (1810 et 1819) n'ont pas eu l'accès à la liberté comme Bolívar l'avait promis à Alexandre Pétion. En 1821, fut proclamée la « loi de la liberté du ventre » et, en 1851, la loi relative à l'abolition de l'Esclavage. Les nouvelles élites se soucièrent alors plus de la réparation financière à accorder aux esclavagistes, aux dépens des esclavagés.e.s. En outre, le cadre juridique ne leur ayant pas donné des droits, comme citoyens, des milliers de cette « chusma » sont retournés travailler dans les mines, les plantations, les habitations, dans des conditions tout à fait proches de celles de l'esclavisation. Les afro-américain.e.s ont continué à subir « la douleur incarnée par leur peau noire ».

Te engañas, padre. Ese día comprendí que las falsedades se trepan sobre la verdad. Desde el pinche de cocina hasta el más alto oficial me pisotearon por mi condición de negro: fui escoba de barrendero, trapo del sargento, lavaplatos del cocinero, carga bultos del contra-maestre, lustrabotas del capitán...¡el barre mierda de todos! (Zapata, 1992, p. 377).

- 18 Au final, la Diaspora lorsqu'elle est portée par l'idée du retour assuré à une origine unique est toujours une élaboration politique et symbolique inachevée. L'évocation des voix, des esprits, des morts ou des ancêtres du Mexique, des États-Unis, de Colombie, du Brésil, de la Guinée, du *Muntu* et d'autres, montrent que la mise en place (toujours difficile) d'une conversation entre les peuples opprimés est indispensable et déterminante pour une accession à la liberté. La voix narrative nous promène par les « routes » de l'interdépendance mais aussi du recyclage mémoriel. Ceci consiste à donner une place à chaque expérience et à tirer des leçons à partir de l'avènement du *Muntu américain* qui engage la Relation. Il me semble que la structure ouverte de *Changó ce sacré dieu* peut être rapprochée du *Sankofa* dans le sens où il y a toujours une porte ouverte, il y a toujours des subjectivités inquiètes et inquiétantes ; le passé y est vécu comme un

présent en rapport étroit avec l'avenir. Sans compter que cette structure ouverte donne lieu également, contre une chronologie instituée par une certaine écriture de l'Histoire, à la possibilité des allers et retours entre le monde des vivants et des morts ; ce qui permet la narration de soi, l'autoréparation mémorielle et une réflexion critique sur les faits du passé-présent.

Conclusion

- 19 Proposer une analyse de *Changó El gran putas* à partir de la fécondité, notre présupposé critique de départ, de la notion *diaspora* n'est pas une tâche aisée. La narration, comme on l'a vu, est très riche et complexe tant au niveau littéraire et conceptuel qu'historiographique. Elle révèle des années de *vagabundeos* humains, spirituels, politiques, littéraires, géographiques, d'écriture qui font de ce roman historique un ouvrage complexe à lire et à déchiffrer.
- 20 L'ouvrage est marqué par une atemporalité qui interroge le présentisme ou la construction du passé comme quelque chose de lointain et congelé (Bidima, 2021). Le narrateur-chanteur-conteur nous propose une temporalité non-linéaire et troublante. Il y a là, il me semble, une critique du temps monolithique et orienté légué par la modernité. Cela oblige donc à l'élaboration d'un nouveau langage capable de nommer, représenter, intellectualiser et narrer l'horreur et l'imprédictible de l'innommable. Les temporalités froides, plébiscitées par l'institution universitaire, montrent très vite leur limite (et fondement idéologique) lorsqu'il s'agit de rendre compte de la MAAFA (holocauste noir). La notion de diaspora, dans sa fécondité, permet-elle cela ? Faut-il aussi, certains le réclament, la décoloniser tant elle semble être devenue un fourre-tout, un lieu-commun universitaire ? Comment donc conserver à « diaspora » sa force intellectuelle, critique et politique ?
- 21 Malgré tout, il me semble que la fécondité politique de *diaspora* réside dans la perspective du retour (impossible ?), *Sankofa*, comme cela été posé par Piquero (1992). Cette catégorie est nécessaire dans la déconstruction de la violence ontologique imposée aux Africain.e.s et Afrodescendant.e.s ; elle est déterminante pour la construction d'une nouvelle représentation de soi, une mémoire plus accrochée à une expérience humaine et pas à celle de la « chosification », de

« l'animalisation » naguère instituées par l'ingénierie coloniale et esclavagiste. De même, les « oublis-actifs » doivent être mis en évidence et déconstruits comme des biais constitutifs à la fabrique des Nations. De ce point de vue, le roman de Manuel Zapata Olivella rend compte des discours portés par l'impérieuse et salutaire nécessité d'une réparation mémorielle contraignante et d'une justice épistémique ; il s'insurge aussi contre cette *propagande historique* dont les traces sont foisonnantes dans les systèmes éducatifs américains, caribéens et certainement au-delà de ces régions du monde.

- 22 Enfin, la *diaspora* est une construction permanente. Après l'esclavagisation, la Traite et les colonisations, la liberté demeure le projet radical porté par les peuples afro-américains dans les sociétés modernes actuelles. Le *recyclage mémoriel* peut contribuer à l'accomplissement de cette idée fondamentale et éclairieuse nommée *Muntu*. Or, le *Muntu américain* doit se méfier des « conquêtes » et « avancées » et rester activement prudent. En reprenant l'expérience des États-Unis *Maño* nous rappelle que « la guerra civil nos dio la libertad, la libertad nos devolió la esclavitud » (Zapata, 1992, p. 643). Pareillement, le roman finit par un cri de colère, de désespoir et d'inquiétude de Changó qui peut signaler la longue durée de la « douleur d'être né.e noir.e » ou les étapes dans la construction diasporique au niveau politique, épistémologique, social, environnemental ou culturel ; c'est en même temps, un appel à l'action libératrice.

¡Demoráis en alcanzar vuestra libertad! [...] Tras apaciguar a Changó, el abridor de caminos se dirigió a nosotros: Difuntos que podéis mirar de cerca las sombras de los Ancestros, comparad vuestros insignificantes actos con las hazañas de nuestros Antepasados y encontraréis justificada la furia de los Orichas. ¡Desde que Changó condenó al Muntu a sufrir el yugo de los extraños en extrañas tierras, hasta hoy, se suman los siglos sin que vuestros puños hayan dado cumplimiento a su mandato de haceros libres! ¡Ya es hora que comprendáis que el tiempo para los vivos nos inagotable! (Zapata, 1992, p. 727).

BIBLIOGRAPHY

Arboleda, Santiago, *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias ín-*

timas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano, Cali, Poemia,

2016.

Arcos, Arleison, « Imagoloquía ¿Qué lugar ocupa la imagen en la producción de un discurso político? », in Ocoró Loango, Anny y Alves, María (coord), *Negritudes y Africanidades na América Latina e no Caribe*, ORGs, Ribeirao Gráfica e Editora, 2018, p. 110-115.

Arcos, Arleison, *Ser como Ellos, Esclavización, cimarronaje y republicanismo en el siglo XIX en Colombia*, Medellín, Colectivo de Investigación Afrocolombiana, CIA, 2014.

Bidima, Jean Godefroy, « Nom, Nominations, anamorphoses et histoires, Identités et impossibilité », in Lavou Zoungbo, Victorien et Viveros Vigoya, Mara (coord), *Mots pour Nègres, Maux de Noir (e) s, Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir (e)s en Amérique Latine*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, p. 61-77.

Caicedo, José Antonio, « Historia oral como opción política y memoria política como posibilidad histórica para la visibilización étnica por otra escuela », *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XX, núm. 52, 2008, p. 27-42.

Caicedo, José Antonio, *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, Sentipensar Editores, 2013.

Du Bois, W.E. Burghardt, *Black reconstruction. An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*, New York, Harcourt, Brace and company, 1935.

Fusaschi, Michela, « Transmettre l'intransmissible, nommer l'innommable : le génocide rwandais », in Bidima, Jean

Godefroy et Lavou, Victorien (coord.), *Réalités et représentations de la violence en postcolonies*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2015, p. 279-295.

Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1991.

Glissant, Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

Lavou Zoungbo, Victorien et Viveros Vigoya, Mara (coord.), *Mots pour Nègres, Maux de Noir (e) s, Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir (e)s en Amérique Latine*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2004.

Lavou Zoungbo, Victorien, « Et la Traite créa le Nègre : nombrar es crear ... monstruos », in Lavou Zoungbo, Victorien et Viveros Vigoya, Mara (coord.), *Mots pour Nègres, Maux de Noir (e) s, Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir (e)s en Amérique Latine*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2004, p. 61-77.

Meneses Copete, Yeison Arcadio, *Afro-descendencia, representaciones sociales y formación de maestros: contestación y acomodación*, Medellín, Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas, 2015.

Meneses Copete, Yeison Arcadio, *El río sigue siendo el río". Infancia y resiliencias interseccionales: Des/obligamientos en el departamento del Chocó, 1991-2020*, Tesis Doctoral, Universidad de Perpignan Via Domitia, 2020.

Meneses Copete, Yeison Arcadio, « Des-Obligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa en el campo de los estudios sobre las migra-

ciones », *Estudios Políticos*, N° 63, 2022, p. 26-49.

Meneses Copete, Yeison Arcadio, Lozano Mena, Ángela Emilia et Minotta Valencia, Carlos, « La potencia y el lenguaje: releer el Pacífico colombiano », *Revista de Estudios del Pacífico*, N° 1, Vol. 1, 2019.

Mina, William, *La imaginación creadora afrodiaspórico*, Cali, Artes Gráficas del Valle Editores-Impresores S.A.S, 2014.

Petetin, Véronique, « La barque ouverte. Sur un motif d'Edouard Glissant », *Études*, 2006/4 (Tome 404), p. 508-515.

Piquero, Dorita, « Introducción », *Changó el Gran Putas*, Bogotá, Letras

Americanas, 1992, pp. 9-54.

Zapata Olivella, Manuel, *Changó el Gran Putas*, Bogotá, Letras Americanas, 1992.

Zapata Olivella, Manuel, *Changó el Gran Putas*, Cali, Universidad del Valle, 2020.

Zemelman, Hugo, *Sujeto: existencia y potencia*, España, Anthropos Editorial, 1998.

Filmographie

Betancur, Jorge Mario, *No hubo tiempo para la tristeza*, 2013.

Bidima, Jean Godefroy, *Re/appropriation des environnements transatlantiques par l'humain noir esclavagé*, 2021.

NOTES

1 Voir : Fusaschi, Michela (2015).

ABSTRACTS

Français

Le concept de *diaspora* a été employé pour faire référence aux processus de dispersion des peuples et des leurs héritages, soit de manière volontaire ou forcée. On utilise cette notion fréquemment, par exemple, dans le cadre des études et revendications historiques concernant les mémoires de rapt, d'arrachements, d'esclavage, de traite et d'émancipation des Africain.e.s et leurs descendant.e.s en Europe, dans les Amériques et dans les Caraïbes. L'appréhension de la notion *diaspora* invite également à prendre en compte d'autres dimensions socio-historiques et anthropologiques mais aussi les réappropriations politiques, philosophiques, linguistiques, symboliques, spirituelles, imaginaires, artistiques, etc., du *passé-présent* des peuples et communautés qui inscrivent ces derniers dans une appartenance singulière ou multiple, transmise ou reconstruite. C'est ce que je désigne comme le *re-ombligamiento*. Cet article vise à une analyse critique des fécondités poli-

tiques des *diasporas noires* dans le roman du médecin, anthropologue et écrivain colombien Manuel Zapata Olivella, *Changó ce sacré dieu*.

Español

El concepto de diáspora se ha utilizado para referirse a los procesos de dispersión de los pueblos y sus legados, ya sea voluntaria o forzadamente. Esta noción se utiliza con frecuencia, por ejemplo, en el contexto de estudios históricos y reivindicaciones relativas a los recuerdos de secuestros, desarraigos, esclavitud, trata y emancipación de africanos y sus descendientes en Europa, América y el Caribe. La aprehensión de la noción de diáspora también nos invita a tener en cuenta otras dimensiones sociohistóricas y antropológicas, pero a la vez las reapropiaciones políticas, filosóficas, lingüísticas, simbólicas, espirituales, imaginarias, artísticas, etc., del pasado-presente de pueblos y comunidades que las inscriben en una pertenencia singular o múltiple, transmitidas o reconstruidas. Esto es a lo que me refiero como *re-ombligamiento*. Este artículo tiene como objetivo un análisis crítico de las fecundidades políticas de las diásporas negras en la novela del médico, antropólogo y escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran Putas*.

English

The concept of diaspora has been used to refer to the processes of dispersion of peoples and their legacies, either voluntarily or forced. This notion is frequently used, for example, in the context of historical studies and claims concerning the memories of kidnappings, uprooting, slavery, trafficking and emancipation of Africans and their descendants in Europe, the Americas and the Caribbean. The apprehension of the notion of diaspora invites us to take into account other socio-historical and anthropological dimensions but also the political, philosophical, linguistic, symbolic, spiritual, imaginary, artistic, etc., reappropriations of the past-present of peoples and communities that inscribe them in a singular or multiple belonging, transmitted or reconstructed. This is what I refer to as *re-ombligamiento*. This article aims at a critical analysis of the political fecundities of black diasporas in the novel by Colombian physician, anthropologist and writer Manuel Zapata Olivella, *Changó, the Biggest Badass*.

INDEX

Mots-clés

diasporas, traites, esclavage, *Changó ce sacré dieu*, Manuel Zapata Olivella

Keywords

diasporas, slave trades, slavery, *Changó the Biggest Badass*, Manuel Zapata Olivella

Palabras claves

diásporas, trata de esclavos, esclavitud, Changó el gran Putas, Manuel Zapata Olivella

AUTHOR

Yeison Arcadio Meneses Copete

Docteur

(GRENAL/CRESEM – Université de Perpignan)