

UNE PERSPECTIVE ANGOLAISE SUR LE LUSOTROPICALISME

Lorsqu'au début des années 1950, dans la petite ville de l'intérieur de l'Angola où nous habitions, les autorités administratives locales convoquèrent le frère de mon père et lui recommandèrent d'abandonner sa femme, toute ma famille vit dans ce geste une intrusion abusive. À quoi devait-on cet acte qui nous semblait arbitraire? La cause en était simplement le fait que l'épouse était noire et le mari blanc, et non, comme on aurait pu le supposer pour un pouvoir qui ne séparait pas clairement l'État de l'Église, leur mariage « à la mode du pays ». Le couple n'était reconnu par aucune de ces deux instances, mais par un usage qu'on admettait depuis fort longtemps.

Toile de fond

L'administrateur colonial obéissait probablement aux paroles de Marcelo Caetano, qui avait tenu quelques années auparavant au Mozambique les propos suivants :

« Quant à la séparation raciale, nous devons être rigoureux sur un seul point : particulièrement en ce qui concerne les croisements familiaux ou occasionnels entre Noirs et Blancs. Ils sont la source de graves perturbations dans la vie sociale des Européens et des indigènes et l'origine du grave problème du métissage »¹.

Où interprétait-il les recommandations d'Armindo Monteiro, ministre des Colonies au temps de l'*Acto colonial* de 1930, lequel a défini les directives de la politique coloniale jusqu'aux réformes imposées par le grand soulèvement de 1961²? Ce ministre, toujours en poste au début de la Seconde Guerre mondiale, soutenait que le projet portugais en Afrique n'était pas « un système d'assimilation, [et] ne veut pas forcer les colonies à reproduire la Mère-Patrie : bien au contraire, il leur donne des institutions propres qui tiennent à sauvegarder leur personnalité »³. Ce langage sibyllin,

-
1. Cité dans A. BARRADAS, *Ministros da noite. O livro negro da expansão portuguesa*, Lisbonne, Antígona, 1992, p. 73 (2^e éd.).
 2. D. WHEELER & R. PÉLISSIER, *Angola*, Londres, Pall Mall Press, 1971, pp. 194-198 (« P.M. Library of African Affairs »).
 3. A. MONTEIRO, « As grandes directrizes da governação ultramarina no período que decorreu entre as duas guerras mundiais 1919-1939 », *Boletim geral das Colónias* (Lisbonne), 206-207, août-sept. 1942, p. 25.

qui laisse entrevoir les hésitations du régime à l'époque, signifiait assez vraisemblablement que chacun devait rester à sa place.

Pourtant, ce genre de liaison, qui était connu chez nous depuis des siècles, était légitime par l'intérêt qu'y portait chacune des parties concernées et par son caractère fréquent et banal. C'est ainsi que presque tous les hommes blancs de la bourgade, y compris mon père, vivaient avec des femmes noires ou métisses et ces couples s'avéraient, malgré leurs contradictions potentielles, d'une solidité étonnante. Une bonne partie des enfants issus de ces « mariages » a d'ailleurs soutenu le nationalisme angolais ou y a participé, avant et après 1961.

Avant le régime colonial contemporain, ces unions correspondaient à la façon dont l'ancienne bourgeoisie locale, métisse et noire, et parfois l'aristocratie « traditionnelle », intégrait ou absorbait des éléments étrangers dignes de leur attention. Ce type d'alliance s'est développé dans le vieil Angola de la traite. Même l'Église catholique a été incapable de l'empêcher, surtout après l'expulsion des jésuites en 1759 et le déclin de son influence⁴. Le déclin de cette bourgeoisie mercantile, dû surtout à l'extension de l'emprise portugaise dans la seconde moitié du XIX^e siècle, a porté un coup sérieux à ce genre d'union qui, entre temps, avait été ravalé aux yeux des autorités et des nouveaux colons au niveau d'un simple et blâmable concubinage⁵.

Ces « mariages à la mode du pays », devenus inégalitaires, conservaient cependant tout leur prestige pour le petit peuple angolais dans les villages coloniaux qui parsemaient l'intérieur. Si le mari était un Blanc, ils signifiaient une ascension sociale et économique pour les femmes africaines et leur famille qui, quelquefois issue de cette bourgeoisie appauvrie cherchait à échapper de cette manière à un sort pitoyable. À présent, la communauté blanche était toutefois plus nombreuse, plus stratifiée, et le déséquilibre entre les sexes s'atténuait. Le ratio dans les années 1940 et 1950 était de soixante-douze femmes pour cent hommes. On tendait donc vers l'équilibre. Une telle évolution marginalisait socialement et racialement les couples mixtes. La réprobation croissante à l'égard de ceux-ci se traduisait par leur rejet à la périphérie des villes ou du *mato* (brousse)⁶.

À quelques exceptions près, les hommes qui contractaient ce genre d'union étaient de pauvres immigrants, arrivés jeunes et célibataires, et dont le niveau social ne leur permettait pas d'épouser une Blanche d'Angola, au statut généralement bien supérieur au leur. Le recours à une femme noire ou métisse était donc pour eux un expédient nécessaire, d'autant plus que bien des communautés africaines l'encourageaient et l'admettaient depuis longtemps⁷. Apparemment, cette solution était identique à celle que la société avait adoptée depuis des générations. Le contexte avait cependant changé de manière dramatique, car le rapport de

4. E. A. Silva CORRÊA, *História de Angola*, Lisbonne, Editorial ática 1937, vol. I, pp. 87-97, (« Coleção dos clássicos da expansão no mundo »). Corrêa, né au Brésil vers 1768, a été militaire en Angola de 1782 à 1789 ; J. MILLER, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Londres, James Currey, 1988, pp. 289-310 ; A. H. de Oliveira MARQUÊS, *Breve história de Portugal*, Lisbonne, Presença, 1995, pp. 368-369.

5. A. de LEMOS, *Nótulas históricas*, Luanda, Edição de fundo de turismo e publicidade de Angola, 1969, pp. 131-151.

6. I. do AMARAL, *Aspectos do povoamento branco em Angola*, Lisbonne, Junta de investigação do Ultramar, 1960, p. 22 (« Estudos, Ensaios, Documentos »).

7. Colonel J.C.B. STATHAM, *Angola, a Coming Colony*, Londres-Edimbourg, William Blackwood, 1922, pp.18-19.

force entre les pouvoirs européen et africain avait tourné exclusivement en faveur du premier, ce qui n'était pas le cas auparavant.

Une culture luso-africaine, malgré tout

Dès la fin du XIX^e siècle, les tentatives de racialisation de la théorie et de la pratique coloniales, alliées à l'effondrement politique, économique et social de l'aristocratie et de la bourgeoisie locales, tendaient donc à réduire la population à une masse anonyme apparemment uniforme⁸. Malgré la traite, l'esclavage et les abus, la domination portugaise antérieure permettait le maintien de ces couches intermédiaires, dotées d'un prestige et d'une influence que leur enlevaient les formes nouvelles du colonialisme, en particulier sous Salazar.

On peut dire que le colonialisme moderne avait abouti en Angola à un abaissement de l'homme noir auquel n'était parvenu ni le trafic, ni la captivité. Avec cet arrière-plan, les discours sur le respect et la protection de l'individu sonnaient faux, malgré leur habillage bienveillant, car ils visaient à perpétuer une humanité réduite à la condition de main-d'œuvre, dont on voulait qu'elle acceptât docilement sa subordination⁹.

La dépendance à l'égard du Portugal impliquait pour les Angolais des limites étroites de prospérité, de formation, et de participation à la vie du territoire, puisque la majorité écrasante des immigrants, qui commençaient à arriver en quantité, était pauvre et peu qualifiée. L'aggravation de la discrimination fut une conséquence immédiate de cette évolution qui s'accompagna d'une dégradation de la situation économique et sociale des couches supérieures angolaises¹⁰.

Dans un petit coin de province où la présence physique des Blancs était restée faible, les impératifs du quotidien conduisaient cependant à s'accommoder les uns des autres, ce qui conférait aux rapports humains une facilité apparente qu'on aurait pu prendre pour une vraie tolérance. Sans remettre moins en cause la structure dominante, cette situation permettait d'atténuer et de vivre plus légèrement la présence blanche.

À mon avis, ne pas prendre en compte cet aspect, ainsi que d'autres écarts entre le discours et la pratique, serait méconnaître la nature complexe et parfois assez subtile des relations raciales en Angola. Malheureusement, la nécessité de démystifier la situation, en la définissant comme coloniale et atroce, et l'application simpliste de modèles étrangers sur le pays, ont poussé trop d'auteurs à ne pas le saisir ou à l'ignorer.

Ces relations quotidiennes, d'une illusoire simplicité, traduisaient à la fois, par comparaison avec les dominations coloniales voisines, une moindre distance sociale entre les uns et les autres, et une capacité, toute relative qu'elle soit, des Blancs à s'adapter aux usages autochtones. La *cafrealização* (« ensauvagement ») des Européens, qui hantait les autorités portugaises depuis le début de la colonisation de la fin du XIX^e siècle et du

8. A. ENES, *Moçambique. Relatório apresentado ao governo*, Lisbonne, Ministério das Colónias – Sociedade de geografia de Lisboa, 1893.

9. A. MONTEIRO, *op. cit.*, 1942. F. BAHIA DOS SANTOS, *Política ultramarina do Portugal*, Lisbonne, Sociedade de geografia de Lisboa, 1955, pp. 152-160.

10. C. MESSIANT, *L'Angola colonial : histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, 1983, pp.167, 171-281, 286.

commencement du XX^e siècle, n'était que l'expression accentuée d'un rare processus d'acculturation, contraire à celui qui s'opère d'ordinaire, mais dont il existait un certain nombre d'exemples dans l'Angola moderne¹¹.

Des siècles durant, cette acculturation inversée a conditionné, facilité et, dans certains cas, permis la continuité d'une présence européenne dans un milieu en principe adverse. Déjà, Elias da Silva Corrêa, qui fut un observateur attentif, constatait avec irritation au XVIII^e siècle que cette adaptation se réalisait de plusieurs façons et à plusieurs niveaux de la société. Il rencontrait des Portugais métamorphosés, qui lui paraissaient bien insolites : ceux qui s'enfonçaient dans le *sertão* (« brousse ») et se transformaient en *gentios* (« gentils », sauvages), ou les *meninas* (« jeunes filles »), appartenant aux plus nobles familles de Luanda, que l'épouse d'un gouverneur avait dû faire venir au palais pour leur apprendre des « préceptes et des manières européennes ». Corrêa en profite pour évoquer les femmes qui se prétendaient « blanches » et essayaient vainement d'imiter les façons d'être des Européennes¹².

Ces traits d'une culture de synthèse afro-portugaise se sont maintenus et étaient répandus, voire dominants, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, quand la nouvelle orientation de Lisbonne a décidé de renverser, sans y parvenir complètement, les anciennes formes de convivialité, qui en constituaient aussi une des expressions¹³. Un substrat de ce que Mario António appelle « culture créole » persistait là où la présence portugaise ou luso-brésilienne était ancienne, comme dans ma région, et, contrairement à ce que l'on affirme fréquemment, elle ne concernait pas seulement les catégories sociales des *assimilados* et des métis, que l'on considère habituellement comme les représentants exclusifs de cette culture luso-africaine¹⁴.

Le racisme à la manière de Salazar

À l'étranger, je me suis rétrospectivement rendu compte que j'avais passé mon enfance et mon adolescence entouré de nombreuses survivances de cette culture. Elles étaient nettement perceptibles dans le portugais, le kimbundu, les coutumes, les professions comme celles de cordonniers, tailleurs, maçons, menuisiers, ferblantiers, dans l'agriculture et dans tant d'autres choses que je ne veux pas énumérer ici. Il est cependant nécessaire de souligner que l'ignorance et le manque de curiosité des autorités pour ces « choses » n'ont pas permis une étude sérieuse de ces phénomènes, laquelle aurait révélé une facette plus séduisante de la vieille action portugaise en Afrique. Une meilleure connaissance des méthodes d'apprentissage de ces métiers, dont l'art se transmettait des maîtres aux apprentis depuis des générations, aurait par exemple permis de découvrir leurs racines au Portugal ou au Brésil.

11. A. ENES, *op. cit.*, pp.163-165.

12. A. Enes, *op. cit.*, pp.163-165.

13. E.A. Silva CORRÊA, *op. cit.*, pp. 83-95.

14. G. CLARENCE-SMITH, *O terceiro império português, 1825-1975*, Lisbonne, Teorema, 1985, p. 12 ; A. MARGARIDO, « Algumas formas da hegemonia africana nas relações com os Europeus », in *Reunião internacional de história de África. Relação Europa-África no 3º quartel do séc. XIX*, Lisbonne, Instituto de investigação científica tropical, Centro de estudos de história e cartografia antiga, 1989, pp. 383-406.

14. M. ANTÓNIO, *Luanda, ilha crioula*, Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1967.

Pour nous, ces pratiques, qui tendent à se perdre, appartenaient au quotidien et, par manque de distance, ne suscitaient aucune attention particulière. Pour un hypothétique chercheur portugais, elles auraient constitué un thème de recherche fascinant. Mais la méfiance malade que le système portait à l'encontre des sciences sociales se retournait contre lui, en lui interdisant une arme dont il aurait pu se servir pour sa défense. Non, il en était incapable, car il s'était rabattu sur ladite « mission civilisatrice », dont on ne discernait pas le sens exact, mais qui séparait strictement les dominateurs et les dominés et laissait l'écrasante majorité de ces derniers dans l'ignorance et la pauvreté¹⁵.

L'instrumentation juridique et idéologique de cette politique instaurée par l'*Estado Novo* de Salazar, dans le cadre de l'*Acto colonial* de 1930, de la *Carta orgânica do império colonial* de 1933, de la *Reforma ultramarina* de 1933, s'inspirait des idées d'hommes de la fin du XIX^e siècle comme António Enes, Mousinho de Albuquerque et Eduardo Costa, qui ne déguisaient pas leur racisme d'observance social-darwiniste¹⁶. Je ne résiste pas, d'ailleurs, à la tentation de citer un passage d'un discours tenu devant Salazar par l'ancien ministre des Colonies, Armindo Monteiro, à des gouverneurs réunis à Lisbonne vers 1933. Ainsi déclarait-il :

« Mais une partie des sociétés noires reste figée dans les cadres de sa vieille organisation. L'extrême pauvreté et parfois l'oppression sans pitié des tribus victorieuses réduisent leur vie à des formes purement animales. Aucun souffle d'ambition ou de réforme ne les anime. Elles restent insensibles devant le miracle de la pénétration de la brousse par le Blanc. Leur nudité extérieure est le reflet de leur nudité morale. Est-il temps pour l'Européen de sauver ces sociétés qui ne semblent rien faire d'autre que d'attendre la mort? J'estime que la sélection produira ses effets et, dans quelques dizaines d'années, les races Noires qui se seront montrées incapables d'escalader les âpres sentiers de la civilisation auront disparu de la surface de la terre. Mais les autres se sauveront : races de nobles combattants aptes à affronter toutes les luttes et tous les sacrifices, races possédant un sentiment développé d'honneur et de dignité collective, races susceptibles de comprendre la beauté d'une discipline et de s'y soumettre, races qui, dans l'empire, sauront être portugaises et qui, d'une façon irréductible déjà, se considèrent comme telles. La majorité des peuples Noirs restera afin de peupler la brousse, de donner à la patrie les travailleurs agricoles et les soldats dont elle a besoin en Afrique, ces soldats Noirs qui se trouvent déjà rattachés à l'histoire du Portugal par des pages de la gloire la plus pure »¹⁷.

L'*Estatuto político civil dos indígenas das colônias da Guiné, Angola e Moçambique*, qui introduisait le régime de l'indigénat, constituait l'élément principal de l'ensemble des lois promulguées à cette époque-là. Ce document, dont on vient de savourer l'esprit, enlevait pratiquement tous

15. C. MESSIANT, *op. cit.*, pp. 85-125.

16. R. Von ALBERTINI, *Europäische Kolonialherrschaft, 1880-1940*, Zürich-Fribourg, Atlantis, 1976, pp. 334-335 ; A. MONTEIRO, *op. cit.*, 1942.

17. A. MONTEIRO, *Le portugais dans la colonisation*, Lisbonne, Agência Geral de Colonias, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1933, p. 35.

leurs droits politiques aux Angolais classés comme « indigènes », c'est-à-dire à 96% des 4 830 449 habitants¹⁸.

D'une manière aussi discrète qu'efficace s'installait dans la colonie une sorte d'apartheid à la portugaise, à la manière de Salazar, laquelle classait hiérarchiquement les habitants. Plus on descendait dans l'échelle, plus on perdait ses prérogatives. En haut, par analogie avec les états de l'Ancien Régime, on trouvait ceux qui étaient légalement étiquetés « civilisés », et en bas les « indigènes ». La vie quotidienne imposait pourtant dans ce cadre un ordre plus raffiné et plus complexe, qui découlait de l'esprit ayant engendré la loi. Ainsi, on commençait à répartir les « civilisés » en une séquence raciale qui plaçait au sommet les « Blancs », au milieu les « métis », et à la base, les « Noirs » dits *assimilados*. Enfin, assez loin de ce premier groupe se tenait la masse anonyme des « indigènes ». Ceux-ci, malgré l'indistinction de principe, pouvaient en fonction des circonstances être classés selon une échelle de valeurs qui privilégiait les laborieux, les loyaux, les vaillants, au détriment des « tribus » dont on assurait qu'elles ne présentaient aucune de ces qualités.

Apparemment, la hiérarchie était établie d'après la race, la couleur, le lieu de naissance et le rang social; en général, les individus considérés comme « blancs », de complexion claire de préférence, nés au Portugal et instruits, occupaient le sommet de l'échelle. Pour les « métis », plus on était foncé et moins on était instruit, moins bien on était classé. Le lieu de naissance intervenait également. Ainsi, quand deux métis étaient en compétition, l'un étant originaire de l'Angola et l'autre venant du Cap-Vert ou de São Tomé, ce dernier partait favori. Depuis l'instauration du système, les populations des deux archipels jouissaient du statut d'*assimilado*. L'Angolais devait témoigner d'une bonne situation sociale pour réussir à l'emporter. C'était encore un souvenir déformé du temps de la traite et de l'esclavage, où la dichotomie entre *civilizado* et *gentio*, et non la race ou la couleur, régissait les catégories sociales, malgré la préférence plus ou moins cachée pour « les choses des Blancs ».

Enfin, race, couleur, statut social et marqueurs somatiques s'entremêlaient parfois en de tels écheveaux que personne n'était plus capable de les démêler. La société demandait cependant une définition précise du rang de chacun. Des stratégies matrimoniales, de formation de réseaux informels d'amitié ou autre, en dépendaient, de même que le travail et sa rémunération, ou toute position sociale. Si les autorités, devant des situations embrouillées, requéraient des certificats de naissance précisant l'origine des grands-parents, le commun des mortels s'initiait à l'art précaire et subtil de la lecture des visages. Il s'agissait d'une herméneutique des symboles faciaux qui ne coïnciderait guère avec celle de Lévinas, mais qui évoquerait plutôt la démarche de quelque policier devant un étranger ou de beaucoup d'anthropologues en face de leurs « objets » d'étude¹⁹.

De cette politique perverse, au-delà de l'intolérance des systèmes dictatoriaux qui s'exprime dans la guerre civile, nous avons hérité la

18. R. Von ALBERTINI, *op. cit.* ; O. Soares BARATA, « Aspectos das condições demográficas de Angola », in *Angola. Curso de extensão universitária, ano lectivo de 1961-1964*, Lisbonne, Junta de investigação do Ultramar, Instituto de ciências sociais e política ultramarina, 1964, p. 124.

19. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Garnier-Flammarion, 1990, pp. 203-220 et *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, LGF 1987, pp. 48-57.

pathologie de la race qui, conformément aux très récentes décisions du Parlement angolais, sera inscrite sur la carte d'identité de chacun de nous. Comme autrefois, je m'en souviens! Et pourtant, cette notion d'appartenance ne correspond pas à la tradition africaine du pays, et seulement dans une certaine mesure à celle de l'Angola portugaise.

L'ethno-historiographie récente, écrite par des savants africains et occidentaux, a démontré que les élites, et souvent les groupes majoritaires, en Afrique, se sont emparés des connaissances produites sur elles-mêmes par les sciences sociales étrangères et les ont appliquées à leur propre réalité²⁰. Or, les notions d'ethnie et de race se trouvent parmi les douteux « acquis » qui concourent à la constitution d'une nouvelle conscience africaine qui, trop souvent, se réclame d'une authentique tradition autochtone tout en employant des catégories mentales qui, notamment, manifestent un réel métissage culturel. En Europe, les nationalismes, qui, *grosso modo*, correspondraient aux ethnies africaines, et les racismes, qui procèdent des mêmes savoirs que ceux qui ont « inventé » l'Afrique moderne, furent responsables de terribles hécatombes sur leur propre continent²¹.

L'adoption naïve en Afrique de ces taxinomies a causé des catastrophes semblables, dont nos guerres civiles, en particulier celles du Rwanda et du Burundi, sont la preuve cuisante qu'il y a une continuité insoupçonnée et regrettable avec la période coloniale²². Comme auparavant, ces indicateurs servent à définir socialement la position des gens à l'intérieur d'une structure politique. Pendant l'ère coloniale et actuellement, ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui veulent le conquérir manipulent ces catégories de la même manière²³.

Dans le cas des anciennes colonies portugaises, à mon avis, nous avons également hérité des cadres intellectuels du colonisateur, lesquels étaient en partie marqués par la culture européenne de leur temps, mais étaient surtout formés par un ensemble de pratiques administratives et juridiques. On retrouve des vestiges de cette forme d'esprit dans l'incompétence indiscutable des élites de l'Angola contemporain, incompétence délibérément imaginée et mise en œuvre par le régime colonial. On reconnaît ces lacunes dans l'embarras à improviser des propositions originales pour répondre aux crises dans lesquelles est plongé leur pays et que provoque cette incompétence. Et l'habileté de certains politiciens à la combine ne suffit pas à dissimuler la minceur de leur formation : elle en est le fruit.

20. J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, pp. 28-31 ; V. Y. MUDIMBE, « Panorama de la pensée africaine contemporaine de langue française », *Recherche, pédagogie et culture*, 56, 1982, p. 18 ; E. M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Aupelf, 1992.

21. E. HOBSBAWM, *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 25-62 ; J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO, eds., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 11-48 ; V. Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Londres, James Currey, 1988, pp. 1-64.

22. J. GAHAMA & A. MVUYEKURE, « Le jeu ethnique, idéologie missionnaire et politique coloniale (Le cas du Burundi) », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER, eds., *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, pp. 303-324 ; J.-P. CHRÉTIEN, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO, eds., *op. cit.*, pp. 129-165 ; C. VIDAL, « Situations ethniques au Rwanda », in *ibid.*, pp. 167-184.

23. J.-L. AMSELLE, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO, eds., *op. cit.*, pp. 11-48.

Au temps de Salazar, Lisbonne, plus que les autres colonisateurs, la grande masse des populations placées sous sa domination excluait d'un enseignement moderne et actualisé. La seule expérience était acquise dans des postes subalternes, ce qui est ainsi à la source des problèmes d'aujourd'hui. Les réformes de Caetano sont venues trop tard pour réussir à enrayer ou à changer un processus d'émancipation inévitable, lequel résultait pour sa part de l'incapacité de Lisbonne.

Les mouvements de libération portaient eux-mêmes les symptômes de la faiblesse qui les avait enfantés, et que la guerre d'indépendance permettait plus facilement d'escamoter, mais qui éclatait au grand jour dans les partis politiques, qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition, depuis les indépendances.

Une phrase triviale, attribuée à Amílcar Cabral, que j'ai entendue à plusieurs reprises à l'époque de la guérilla, lorsqu'il s'agissait d'excuser nos « goulets d'étranglement » ou nos erreurs, résume lapidairement cette parenté entre le colonisateur et les mouvements de libération : « Cela ne fait rien, nous avons un ennemi à notre hauteur »...

La faiblesse morale et intellectuelle découle clairement de la situation de victime qui était imposée par le régime colonial. Mais, une fois au pouvoir, comme des métastases de plus en plus dévastatrices, un mal ancien se perpétue, par lequel les anciennes victimes qui se sont insurgées un jour contre leur état de victime en produisent de nouvelles. Si les faits et le respect humain m'obligent à incriminer les responsables d'aujourd'hui, je ne peux m'empêcher devant un tel désastre de clamer que l'étendue des horreurs du colonialisme ne se dévoile qu'après son départ.

Le besoin d'un regard attentif

Ces commentaires visent à expliciter quelques points qui me semblent insuffisamment – ou mal – appréciés par une grande partie des auteurs que j'ai lus, ainsi qu'à montrer la contradiction entre le lusotropicalisme et les données que je viens de présenter. En faisant allusion à cette idéologie et à son créateur, je voudrais souligner ma conviction que l'assimilation est tout autant l'œuvre des indigènes qui ne se limitaient pas au rôle passif de spectateurs. Ils savaient comment s'adapter aux Portugais, à leur action et, même, les intégrer dans leurs systèmes symboliques, institutionnels et sociaux. Cette insertion était parfois si parfaite que les étrangers se transformaient en *gentios*, puisque les cas de *cafrealização* constituent autant de signes de cette réussite. Concrètement, tous ces échanges ne traduisent-ils pas une capacité, au-delà des dispositions individuelles, à entrer dans le monde de l'Autre, une sorte de lusotropicalisme à l'envers? Je préférerais ne donner aucun nom à ce phénomène, puisque je le vois comme un processus d'adaptation mutuelle, inséré dans un cadre de longue durée.

Attribuer donc aux Africains la seule position de victimes ou d'objets passifs des processus historiques équivaldrait à une vision inacceptable des faits et des hommes, car elle ne ferait que confirmer l'infériorisation qu'on leur a imposée. Hélas, souvent la dénonciation de l'esclavage, du racisme et du colonialisme glisse sournoisement dans ce piège²⁴.

24. P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 361-392.

J'avoue, en outre, que j'ai l'impression pénible que ceux qui ont risqué des opinions tranchées sur le sujet délicat de l'assimilation n'ont jamais fait de recherches sérieuses sur le terrain. Pire encore. Je les soupçonne même de ne connaître le pays que d'après des lectures forcément aléatoires, ou de l'avoir parcouru très superficiellement. Il ne faut pas s'étonner qu'ensuite les erreurs se répandent et soient perpétuellement recopiées. Mon irritation provient du fait qu'elles continuent à nous maintenir dans la dépendance dans l'élaboration même de notre histoire.

Mais revenons à la narration. Dans mon enfance et mon adolescence, l'interpénétration sociale facilitait la création d'espaces communs. Elle se réalisait dans les jeux et les divertissements enfantins, le sport, les bals populaires et beaucoup de moments uniques que la vie à l'intérieur de l'Afrique rend possible. Ces expériences sont si envoûtantes qu'elles marquent à jamais, au-delà de leur origine, tous ceux qui les ont partagées et contribuent sûrement à déterminer leur construction identitaire. Et, face au vide institué par le régime de Salazar, elles fondaient une différence face à ceux « qui venaient de Lisbonne », et annonçaient implicitement une volonté de reconnaissance.

Le poème, du poète angolais António Jacinto, qui date de la période coloniale, et évoque le grand match de football qu'un jour, libres, nous irions tous jouer, doit être compris comme le fruit de la nostalgie pour ces expériences enfantines et leur corollaire nationaliste²⁵.

L'expérience directe de ces instants, d'une grande intensité, quand les frontières dressées entre les gens s'estompaient ou s'évanouissaient, produisait l'image fugace mais persistante d'une virtualité souhaitable et possible qui s'opposait à la grisaille environnante. La contradiction imposée entre cette harmonie potentielle et l'inégalité croissante qui mettait précisément en péril les îlots où elle existait, a conduit beaucoup d'Angolais à la révolte. La colère augmentait encore devant une propagande qui colportait ce mensonge que le racisme n'existait pas en s'appuyant sur des cas exemplaires que la politique de Lisbonne tendait au contraire à faire disparaître, et qui servaient aussi à nourrir l'utopie d'une société harmonieuse au sein du mouvement nationaliste naissant. Il s'agit d'expliquer pourquoi et d'éclairer quelques-unes des conséquences de la situation coloniale singulière décrite plus haut, le rapport difficile et déroutant entre tolérance et intolérance à un certain moment de la période coloniale qui recoupe une phase décisive de mon existence. Le jeu entre facteurs sociaux, raciaux, économiques, géographiques, voire linguistiques, culturels, religieux et historiques, engendrait des équilibres instables qui comportaient des paramètres contradictoires, très variables, malgré l'unité administrative du territoire.

Prenons, comme exemple de ces variations, le problème racial qui se répétait partout. En partant d'un axe qui aurait le racisme à l'une des extrémités et son absence à l'autre, on voyait que la réalité se manifestait par un *continuum* de multiples combinaisons qui dépendaient assez du genre des acteurs sociaux et des circonstances. Il serait alors faux de parler d'attitudes et de comportements uniformes, malgré la persistance généralisée de quelques traits fondamentaux qui trahissaient l'ordre colonial et ses criantes injustices.

25. A. JACINTO, *Poemas*, Lisbonne, Casa dos estudantes do Império, 1961, pp. 42-46.

Luanda ne se confondait pas avec Benguela, pourtant toutes les deux, à cause de leur vieux fonds créole, avaient quelque chose en commun qui les distinguait de Lobito et de Huambo (ex-Nova Lisboa) de fondation récente. Lobito et Huambo révélèrent un caractère distinct d'Uíge (ex-Carmona) et de Luena (ex-Luso), édifiées également au cours de ce siècle. Ici, les différences se devaient surtout aux conditions propres de la conquête, à l'occupation de chacune des régions, à son type d'exploitation économique, dont la forte particularité était accentuée par les spécificités autochtones et géographiques respectives. La réponse à la question raciale obéissait donc à une trop grande quantité de variables pour être identique partout.

La taille et la diversité humaine du pays moderne portent les marques des deux phases essentielles de la présence et de la domination portugaise en Afrique, celle de la traite et celle du colonialisme impérial, et des espaces qui leur correspondent. Toutefois, le maintien du nom, Angola, donne une illusion de synchronisme historique et d'homogénéité, illusion renforcée par l'importance du fonds bantou et des hauts-plateaux qui occupent plus de 70% du territoire.

La juxtaposition dans un même ensemble de la partie occupée depuis longtemps par les Portugais et de celle qu'ils avaient conquise à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle a provoqué de chaque côté des clivages, parfois au sein des mêmes groupes, qui restent ouverts. Ces fractures agissent encore, bien que des réseaux politiques, commerciaux ou familiaux, datant de la période pré-coloniale et que le trafic d'esclaves sut utiliser, aient donné au territoire une cohésion que les politiciens angolais semblent méconnaître, parce que, précisément, ils en sont les produits²⁶.

Une telle diversité oblige à un regard attentif et exempt d'idées préconçues, faute de quoi on aboutira à des conclusions péremptoires, partielles, voire partiales, sur l'existence ou l'absence d'un phénomène social quelconque. La réalité donnait lieu à des combinaisons diverses entre les éléments en présence, combinaisons parfois contradictoires mais néanmoins toutes vraies. Dans l'Angola de Salazar, malgré sa noirceur/obscurité foncière, l'ombre et la lumière se mêlaient de manière bien plus nuancée que les assertions qui les figent dans des catégories rigides et imperméables qui ne tiennent pas compte des dynamiques et les déforment.

La complexité que j'effleure privilégie le champ social, parce que la politique était le monopole de la puissance coloniale et l'économie était soumise à la prépondérance des colons. Par conséquent, la subordination des Africains dans ces champs ne leur laissait que peu d'autonomie. Il leur restait donc la sphère sociale dans laquelle ils pouvaient agir et créer, malgré les nouvelles hiérarchies et classifications raciales. C'était sur le plan social que se manifestaient, avec le plus de vigueur, les survivances anciennes et se laissaient le mieux pressentir les continuités et les ruptures.

L'exil et le « lusotropicalisme »

Ces commentaires me sont inspirés par le sujet de discussion, le lusotropicalisme et sa large gamme d'implications. Je me rappelle à peine

26. I. Castro HENRIQUES, *Commerce et changement en Angola au XIX^e siècle. Imbangala et Tschokwe face à la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 227-230 ; J. Miller, op. cit., pp. 243-284.

en avoir entendu parler au cours de mon premier long séjour au Portugal, de 1958 à 1961. Visiblement, le régime ne montrait pas encore l'engouement qui s'est emparé de lui ensuite, pour une théorie qu'il aurait préféré éviter. L'image des Portugais que le lusotropicalisme véhiculait était loin du type héroïque, marqué des relents du fascisme et de la guerre, que le pouvoir voulait offrir. De plus, il dévoilait avec verve et humour une promiscuité sexuelle lusitanienne, qui ne m'était pas inconnue, mais qui, sûrement, irritait la frileuse et bigote sensibilité de quelques-uns de ses dignitaires²⁷.

Le tapage publicitaire n'a commencé qu'après la révolte angolaise de 1961 et celles qui ont suivi, quand Lisbonne s'est sentie obligée d'introduire des réformes et de faire feu de tout bois.

De cette période, c'est-à-dire des années soixante et de mon exil en Allemagne fédérale, j'ai gardé le souvenir très douloureux et très clair de la colère que m'a causée l'opportunisme effronté du colonialisme salazariste. D'abord parce que, quand la « pureté de la race » lui convenait, il a humilié une famille comme la nôtre, qui était l'exemple de tous les mélanges raciaux et culturels qui étaient imaginables en Angola. Ensuite, pour répondre, dans la mesure de ses possibilités, au retournement dramatique du panorama politique international, il exhibait le lusotropicalisme comme preuve de son savoir-faire.

Le fait que Lisbonne ait désormais recours à une doctrine faisant l'apologie du métissage, qui me définissait aussi et aurait donc pu gagner ma sympathie, ne joua aucunement en faveur ni du Portugal, ni du lusotropicalisme. La critique que mon compatriote Mário Pinto de Andrade avait adressée à ce sujet à la revue *Présence africaine* me suffisait pleinement. Ainsi, je n'avais pas éprouvé le moindre besoin de me pencher sur Gilberto Freyre et sur son œuvre. De surcroît, en tant qu'Angolais à la peau claire, je me voyais brutalement confronté aux problèmes concrets que tous mes métissages posaient au monde extérieur et, par ricochet, à moi-même. Ce qui dépendait de leur solution ou de leur non-solution, c'était vraiment ma vie, et non une conception savante du brassage racial et culturel dans le monde tropical portugais, conception que je soupçonnais ne pas m'être d'une grande utilité à ce moment-là.

Ce n'est que bien plus tard, en 1973, à Berlin-ouest, que j'ai lu l'œuvre majeure de Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves*, et feuilleté quelques-uns de ses livres mineurs. Je venais d'y rentrer, bouleversé par une année vécue dans les zones libérées de l'Angola oriental. Là, j'avais été témoin direct et indirect de violents combats entre le MPLA et l'armée portugaise, ainsi que du début d'une très grave crise au sein du mouvement de libération. Pendant cette période, ma sensibilité pour les questions de pouvoir avait été aiguisée par les luttes cruelles qui se déroulaient au sein du mouvement nationaliste pour la conquête de sa direction. Je vais narrer un épisode qui évoque métaphoriquement les rapports de force.

Quand, en octobre 1971, j'ai posé les pieds sur le sol déclaré libre de l'Angola, des gens de ma région sont venus m'accueillir. Soudain, un homme de mon âge, qui portait à la main unealebasse d'eau de vie locale (*kachipembe*) et un seul petit verre, s'est détaché du groupe. Il m'a regardé attentivement, lentement, et tout d'un coup s'est exclamé : « Toi, tu

27. V. ALEXANDRE, *Origens do colonialismo português moderno, 1822-1891*, Lisbonne, Liv. Sá da Costa editora, 1979, pp. 5-10.

ressemble énormément à ton père! » Après un certain temps, il m'a demandé : « Et toi, tu me reconnais? » Très tendu, je l'ai donc observé, mais son visage ne me disait rien. L'ayant vite remarqué, il a précisé : « Je suis le fils de P. » À l'instant, j'ai saisi que P. était le chauffeur de mon père. Alors, il a pris le verre et dit : « On va boire à notre révolution, qui nous met ensemble, mais, maintenant, je serai le premier ». J'ai tout de suite compris qu'il visait le renversement réel et symbolique de l'ancien ordre. Ce changement constituait aussi le but pour lequel je luttais, puisqu'il nous apporterait, à lui et à moi, je le croyais, l'indépendance désirée. J'ai donc accepté la boisson. Assez émus tous les deux, nous nous sommes donnés un *abraço* (accolade) très fort.

Gilberto Freyre, le Brésil et la photo de famille

Pour en revenir à Gilberto Freyre, je trouvais qu'il n'y avait aucune raison, qu'il s'agisse du temps ou du nombre, de concéder aux Euro-Brésiens des privilèges que je n'étais pas prêt à accorder aux Blancs d'Afrique ou à moi-même. J'étais persuadé qu'ils avaient obtenu leur indépendance à une époque qui leur avait garanti une souveraineté qu'ils détiennent toujours sans partage. Celle-ci leur a permis de mener les politiques de blanchiment et d'immigration qui ont consolidé leur pouvoir.

J'ai donc lu le sociologue dans cette perspective, moi qui venais d'en expérimenter les effets de manière si forte. J'ai estimé que le regard qu'il jetait sur le métissage, si sympathique soit-il envers le Noir et la rencontre des races, présupposait la domination blanche comme condition nécessaire. Ce n'était pas seulement parce que son étude, en tant qu'analyse historique de la genèse du Brésil, montrait cette domination dans le passé, qu'il décrit magnifiquement car il en connaît les mécanismes internes. C'était parce qu'il me donnait l'impression qu'elle était indispensable à l'entente raciale.

Quant à moi, je pensais qu'au Brésil comme ailleurs ces idées s'opposeraient à la vraie solution du problème racial. Néanmoins, Gilberto Freyre montrait brillamment le rôle du champ social où tout se passait et où interviendraient les changements nécessaires, mais il ne manifestait pas suffisamment de signes m'indiquant s'il envisageait le renversement politique que la juste participation de tous imposait.

Aujourd'hui, je dirais encore qu'il avait compris un élément qui me semble déterminant dans la colonisation portugaise, par rapport, notamment, aux autres colonisations non ibériques et plus récentes. Il s'agit de la distance sociale entre dominants et dominés, qui se révèle particulièrement flexible chez les Portugais. Et la sexualité, qu'il a choisie pour illustrer plus clairement sa théorie, en confirme, à mon avis, la validité.

J'avais constaté que, parmi les couples mixtes de mon enfance, le lit et la table symbolisaient le délicat problème de la proximité et de l'éloignement. Le couple partageait le lit, mais jamais la table. Le premier les unissait en privé, la seconde les séparait en public, comme si on voulait cacher dans une sphère ce qu'on faisait dans l'autre. Il ne faut pas oublier que les règles d'hospitalité exigeaient que la salle à manger restât ouverte pour de possibles hôtes, parfois inconnus. S'il s'agissait de personnages de marque, les enfants quittaient habituellement la table et allaient manger avec leur mère dans les quartiers qui lui étaient destinés, situés à l'écart, dans la cour

(*quintal*). On trouvait ces coutumes dans les vieilles familles *angolenses* noires ou métisses, ces descendantes déclassées de la vieille bourgeoisie angolaise qui habitaient notre petite ville, ainsi que dans les familles traditionnelles peu acculturées²⁸. Ce fait indique que la coutume était d'origine indigène, mais qu'elle était admise par les Blancs car elle leur convenait. La séparation leur permettait, dans leur langage symbolique, de garder la distance qu'un minimum de pudeur raciale leur réclamait. Je crois cependant que c'étaient les femmes elles-mêmes qui restaient fidèles à un comportement traditionnel de leur sexe. Ainsi, à travers un discret et subtil malentendu, les Blancs s'africanisaient à leur insu! Je pourrais multiplier les exemples, notamment dans le domaine culinaire, de ce processus qui a été celui de ma propre socialisation.

Je me méfiais des thèses de Gilberto Freyre principalement pour trois raisons. Toute sa tendresse envers le Noir me rappelait d'abord, instinctivement, celle que manifestaient certains Blancs d'Angola envers leurs femmes noires ou métisses, qu'ils aimaient dès qu'elles acceptaient sans broncher leur double pouvoir de Blancs et d'hommes, lequel sortait ainsi considérablement renforcé. Bref, le patriarcat le plus accompli! De cette manière, tendrement, *cordialement*, d'un *jeitinho* (une manière) *docemente tropical* se pérennisait sous de nouveaux habits le *brando* (suave) autoritarisme portugais et sa vision inégalitaire des hommes et du monde.

Qu'elles étaient bêtes les autorités coloniales! Si une ignoble cécité ne les avait pas poussées à vexer ces Blancs, leurs femmes et leurs enfants métis, l'Angola, comme le souhaitaient Norton de Matos et tant d'autres, serait pour toujours, pour paraphraser Chico Buarque, un « imenso Portugal »...

Mon deuxième motif de défiance à propos de Gilberto Freyre était sa fixation sur les États-Unis, compréhensible de la part d'un Brésilien, mais qui m'était insupportable. *Maitres et esclaves* me semblait une réponse inspirée au défi américain, mais nourrie d'eurocentrisme. J'y voyais une prétention à l'universel que l'étendue des empires européens dans les années trente pouvait justifier, mais qui me gênait parce qu'à cette époque la quasi-totalité du monde afro-asiatique et de ses civilisations, une immensité tropicale, languissait sous la coupe des puissances occidentales. Et celles-ci ne voulaient pas comprendre que la lutte contre le fascisme et pour la démocratie signifiait également l'abolition du colonialisme²⁹. Cet univers immense était ignoré dans le travail de Freyre et ses prétentions universalistes. En ne considérant que les solutions apportées par les Portugais aux problèmes liés à la conquête et à la cohabitation entre des peuples distincts, on passait sous silence celles qu'avaient inventées de leur côté les Africains et les Asiatiques dans le monde tropical.

Les agents les plus intelligents du colonialisme portugais avaient, finalement, compris que les contradictions inhérentes au lusotropicalisme en faisaient une idéologie utile. Quant à moi, j'avais saisi que si celle-ci se prêtait si bien aux intérêts coloniaux, c'était parce qu'elle préservait des formes de domination auxquelles je m'opposais. En réalité, depuis le début, malgré un détour américain, cette théorie s'inscrivait dans une mouvance et

28. A. STAMM, *L'Angola à un tournant de son histoire, 1838-1848*, Paris, École pratique des hautes études – VI^e section, mémoire, 1971, pp. 58-59 ; C. MESSIANT, *op. cit.*, pp. 43-68.

29. E. SAÏD, *Culture and Imperialism*, Londres, The International Bestseller Vintage, 1994, pp. 322-340 ; M. FERRO, *Histoire des colonisations, des conquêtes aux indépendances, xiii^e-XX^e siècles*, Paris, Ed du Seuil, 1994, pp. 46-47.

une continuité impériales européennes. De manière déguisée, elle poursuivait la tradition européocentriste de soumission de l'autre et de l'univers!

Ma conviction croissait devant l'enthousiasme euphorique qui transpirait des somptueuses descriptions des péripéties des Portugais et des Africains dans la construction du Brésil. Le récit devenait l'épopée d'une merveilleuse « réussite » et se changeait en monument que l'auteur dédiait à la geste de la création du Brésil. J'y décelais une passion pour son pays, tout à fait semblable à celle que je ressens pour l'Angola, mais, hélas, à mon avis, l'amour l'empêchait de voir clairement que le Brésil, comme l'Angola, se fondait sur des désastres irréparables.

Ma troisième réserve sur Gilberto Freyre portait sur la destruction de l'autochtone, la traite et l'esclavage de l'Africain qui constituent, je pense, des catastrophes incommensurables dont les conséquences se font encore sentir actuellement sous le couvert de problèmes sociaux ou « ethniques ». Un intellectuel, méditant sur la genèse de son pays, ne pourrait donc jamais les prendre comme quantité négligeable. Ces calamités, prises au sérieux, auraient dû tempérer l'enthousiasme pour la « réussite », sans diminuer pour autant l'importance de la tâche réalisée dans son pays par les uns et les autres. Cela aurait modifié sa perspective, et donc, ses conclusions.

L'auteur aurait pu comprendre que l'allégresse noire peut équivaloir à une forme de sublimation de la douleur. Une douleur au moins aussi démesurée qu'un éclat de rire qui se métamorphose en un interminable pas de danse. Sa plume aurait été plus juste, plus belle encore.

Sa passion pour le Brésil aurait été également gagnante, puisque l'amour du pays natal consiste en un sentiment qui englobe l'autre. L'amour du Brésil devrait lui permettre de se mettre à la place de l'autre et de se regarder avec les yeux de celui-ci. Sans cela, les enjeux de pouvoir se glisseraient entre les deux et rompraient le charme.

La pomme, venue d'Europe en Amérique, restait, avec quelques modifications, pomme, et conservait des distances avec les bananes et les ananas, pour préserver son identité. Pour creuser l'écart avec les pommes restées de l'autre côté de l'Océan, elle prenait Carmen Miranda – Portugaise de naissance – qui exhibait sur sa tête les symboles de la rupture, sous la forme d'un panier de fruits tropicaux et dansait la samba...

En Allemagne, malgré ma fascination pour la description d'un monde auquel j'appartiens aussi, d'une certaine façon, je ne voulais plus revoir celui-ci. Après presque trente ans, j'y suis retourné, en raison des grandes mutations que l'indépendance de l'Angola a causées, mais aussi de notre incapacité notoire à concevoir et mettre en place une alternative à la société coloniale qui soit autre chose que sa caricature. L'effort de compréhension du passé ne se réduirait pas à une sorte d'archéologie personnelle, mais servirait à poser devant nous une vieille photo de famille.

Le métis, un champ de bataille

Dans les années soixante, je me suis donc heurté douloureusement au lusotropicalisme. À l'incompréhension que beaucoup d'Européens manifestaient, à ma grande surprise, devant le métissage, s'ajoutait celle, tout aussi grande, de la majorité des Africains que je rencontrais. Trop

souvent pour mon amour-propre, ils ne me cachait pas l'irritation ou le mépris que leur inspirait ma personne. Après avoir fait l'expérience de la discrimination blanche, c'est le racisme noir, bien plus poignant, qui prenait la relève.

Voilà un aspect pratique du métissage qu'on n'aborde pas d'habitude dans un débat scientifique et qui porte préjudice à ceux qui en sont les fruits. L'Africain métis devenait un champ de bataille, ou mieux, une guerre civile, qui, en le ravageant de l'intérieur, ne faisait que refléter une autre guerre. Celle-ci n'était pas civile, elle opposait colonisateurs et colonisés ou, caricaturalement, Blancs et Noirs. Le conflit angolais était fréquemment perçu, par le monde extérieur mais aussi par ceux qui en étaient partie prenante, selon cette vision dichotomique et réductrice. La bipolarisation dramatisait l'analyse, la racialisait et acculait le métis à prendre parti. Chaque prise de position était cependant synonyme, par la force des circonstances, d'un départ en guerre contre un côté de soi-même. Le métissage semblait représenter une harmonie impossible, sinon une réconciliation que personne ne pouvait admettre, car le combat des Noirs ne pourrait finir qu'avec leur victoire légitime et la disparition concomitante des Blancs.

Face à un tel diagnostic, la condition métisse était un élément dérangeant, déplaisant, superflu, qu'il fallait écarter. Puisqu'on le jugeait inconcevable, on exigeait du métis qu'il se supprime lui-même. À la double contradiction intérieure qui le minait venait s'ajouter pour lui la confrontation d'une part avec l'Europe, d'autre part avec l'Afrique, qui toutes deux l'avaient fait naître, ainsi que la découverte du regard que portaient sur lui les Africains et les Européens.

L'africanité du métis était niée par beaucoup d'Africains, comme s'ils refoulaient l'empreinte qu'avait laissée sur eux la présence européenne, comme si le métissage s'était déroulé hors du contexte africain, comme s'ils réduisaient la femme africaine à un jouet entre les mains de l'homme blanc, comme s'ils refusaient à celle-ci la dignité d'avoir transmis quelque chose à ses enfants métis. Quant aux Européens, ils doutaient aussi souvent que le métis ne soit un véritable Africain. Ils concevaient le métissage comme un épiphénomène négligeable, une note en bas de page abandonnée dans l'immense livre de l'Afrique.

Et voilà le métis transformé, sans l'avoir voulu, en *homo conflictus* et contraint de s'identifier seulement à une seule de ses composantes pour être reconnu par l'extérieur, voire par lui-même, tant ce sentiment, jusqu'alors inconnu, de culpabilité le taraudait. Au nom d'une raison émancipatrice, tout un courant d'opinion né à l'extérieur de lui-même mais qui s'insinuait au plus profond de sa conscience le contraignait à un suicide social, parfois au sens propre de l'expression.

Ce refus de soi était parallèle au « suicide de la petite bourgeoisie » proposé par Amílcar Cabral, ce qui n'est pas le fait du hasard. C'était comme si l'élan purificateur et régénérateur des masses noires allait nous purger de la couche blanche et supérieure et miraculeusement nous apporter la libération.

Suivant le raisonnement de Pierre-André Taguieff : « Le mythe du sang-race est une variante du mythe du pur et de l'impur, [...] mais il s'agit plus profondément d'un problème de catégorisation : l'impur, c'est d'abord ce

qui n'est pas à sa place », donc le métis est impur « du fait qu'il incarne l'impossibilité d'une double appartenance catégorielle »³⁰.

L'appartenance catégorielle devait faire naître une identité qui impliquait une stratégie d'action, dont le champ était délimité par la perspective manichéenne à laquelle la société coloniale invite. Selon sa position politique, le métis pouvait se muer en Noir ou en Blanc, tout aussi imaginaire l'un que l'autre, et l'homme réel, en le plus misérable des traîtres. Quelquefois, à des moments inattendus, une petite voix tapie au tréfonds de son âme lui chuchotait que, devenu semblable à un Blanc ou à un Noir, il porterait toujours la trace de l'autre. Pieds et poings liés à des puissances qui lui échappaient, il se devenait suspect à lui-même. Aujourd'hui, je le sais, ce sont les forces et les conjonctures qui inventent et déterminent les classifications et ensuite les identités.

En vérité, toute une tendance de pensée volontariste et moralisante, dite « révolutionnaire » et souvent inspirée par Fanon, coïncidait, dans le rejet du métissage, avec les pires idéologies racistes, malgré un discours et un projet différents. L'acceptation subreptice du mythe de la race et du sang et de leur substantialisation ontologique, même parmi ceux qui dénonçaient le racisme, aboutissait à l'oubli inadmissible des circonstances historiques qui avaient provoqué les brassages réprouvés et la naissance de ces catégories devenues funestes.

Dans le cas angolais, une telle acceptation perpétuait une immense ignorance de soi, le refoulement et la négation qu'elle inclut, que la colonisation et, dans une certaine mesure, l'effort missionnaire ont produits et consciemment utilisés. La violence extérieure et aussi intérieure, dirigée contre soi, ont assuré le transfert de la « chasse aux sorcières » rituelle sur tout porteur de la différence. Et le métis, pour beaucoup, se trouvait à portée de main, plus près que le Blanc qui, à travers lui, était visé. À l'époque coloniale, le Blanc méprisait ce qu'il y avait de Noir en lui et le Noir jalousait le Blanc qui était en lui. Maintenant que le Blanc était parti, le métis le remplaçait. La jalousie n'a pas disparu, elle s'est toutefois changée en une sorte de colère contre lui, alimentée par le sentiment raciste.

Que ce soit dans le passé ou le présent, le racisme est toujours au service d'intérêts et dissimule les moyens auxquels recourent des gens pour satisfaire ceux-ci. À l'origine, les races n'y sont pour rien, mais elles deviennent un ingrédient essentiel quand on croit à leur responsabilité. La question raciale cache donc les vrais enjeux et les motivations des acteurs.

Lorsqu'on considère l'Angola comme le résultat d'un processus d'action et de réaction qui a eu lieu en Afrique et a fait intervenir cette dernière, le Portugal et le Brésil, le métissage en est un élément constitutif. C'est là, au cœur même de cette gestation accidentée, produite par tous les antagonismes, les solidarités et les malentendus, les désastres et les bonheurs que la rencontre de ces forces a entraînés, que naissent et meurent les identités. Celles-ci, comme les races, les ethnies, les nationalités et les papiers d'identification, sont des entités que nous fabriquons inconsciemment ou consciemment. Elles représentent des catégories mentales et des constructions sociales et politiques. En ce sens, nous sommes tous des hommes imaginaires³¹!

30. P.-A. TAGUIEFF, *op. cit.*, p. 343.

31. C. GUILLAUMIN, « Les ambiguïtés de la catégorie taxinomique "race" », in L. POLIAKOV, ed., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris – La Haye, Mouton, 1975 ; J.-L. AMSELLE, *op.*

Il dépend donc avant tout de nous, et non d'une fatalité biologique, géographique ou historique, que n'importe quelle identité, noire, blanche, métisse, kikongo ou autre, transforme en cicatrice ou en peau rajeunie cette plaie béante qu'est l'Angola. Notre race, notre ethnie, notre nationalité, notre identité, ne sont que le visage singulier et changeant de cette blessure. Ouverte ou guérie...

Et pour finir, j'insisterai sur le fait que, d'après ces prémisses, Gilberto Freyre se trompe dans un aspect essentiel de ses théories, bien que fréquemment, comme Dieu pour les Portugais, il écrive droit par des lignes tortueuses. Sa démystification s'arrête à mi-chemin et, donc, produit de nouvelles mystifications. Il restait convaincu de la validité de la classification raciale pour rendre compte de la nature humaine. Comme tant d'autres, il supposait que la persistance fallacieuse de quelques traits somatiques distincts justifiait les divisions taxinomiques et permettait d'expliquer les différences qui en découlent. Ainsi, en croyant aux races, il n'a pas réussi à comprendre que les métis, eux aussi, pouvaient être des fictions...

Décembre 1996

Arlindo BARBEITOS