

École Doctorale de Science Politique de Bordeaux
Université Montesquieu – Bordeaux IV
Institut d'Études Politiques de Bordeaux
Centre d'Études d'Afrique Noire

« **Ce métier qui nous trouble** »

Les représentations du Brésil dans l'imaginaire politique angolais :
l'empreinte de la colonialité sur le savoir

Thèse pour le doctorat en sciences politiques

Juliana Marçano Santil
Directeur de recherche : **Dario Battistella**

Membres du jury :

Dario Battistella , professeur des universités, IEP de Bordeaux

João de Pina Cabral, directeur de recherche, Institut de Sciences Sociales, Université de Lisbonne

Michel Cahen, chercheur CNRS, Centre d'étude d'Afrique Noire, IEP de Bordeaux

Wanda Capeller, professeure des universités, IEP de Toulouse

Olivier Dabène, professeur des universités, IEP de Paris, Premier cycle ibéro-américain de Poitiers

Emmanuelle Kadia Tall, chercheur IRD, Centre d'études africaines, EHESS (Paris)

Bordeaux, le 17 novembre 2006

Remerciements

Je voudrais avant tout remercier les personnes qui ont contribué au développement de cette recherche. L'importance de ce que j'ai appris avec elles ne se limite pas aux buts scientifiques de ce travail, elle va au-delà de cela : leurs enseignements ont vivement collaboré à mes tentatives générales de compréhension du monde. Ainsi, je pense à Michel Cahen, qui m'a orientée avec précision et zèle tout au long des processus de construction de l'objet, de la réalisation de la recherche et de la rédaction de ce texte et qui n'a pas épargné d'efforts pour appuyer mon parcours universitaire en France ; à Dario Battistella, dont les orientations théoriques et les exigences de rigueur et de cohérence ont été fondamentales; à Ana Paula Tavares, à Arlindo Barbeitos, à Luandino Vieira, à Eglê Malheiros et à Salim Miguel, qui m'ont aidé à comprendre ce qu'il y avait de plus essentiel dans mon objet de recherche. Je remercie aussi toutes les personnes qui ont été interviewées dans cette thèse et aussi celles, surtout en Angola, qui ont accepté de me parler de leur pays. Je remercie avec la même intensité les personnes qui, avec une solidarité émouvante, m'ont aidée logiquement dans mes séjours de recherche dans les villes angolaises et qui m'ont logée, m'ont donné des contacts, m'ont appris comment vivre en Angola. Je dois ma reconnaissance au travail laborieux de Clarisse Lasserre, qui a procédé à la révision du français de ce texte, avec l'aide de Louis Alliot. Je remercie aussi Maria da Conceição Neto et Wanda Lara, qui m'ont gentiment cédé des documents inédits très précieux. Je remercie également les institutions qui ont appuyé pédagogiquement et financièrement cette recherche : le Centre d'Études d'Afrique Noire et l'École Doctorale de l'IEP de Bordeaux, ainsi que la Fondation Calouste Gulbenkian et l'*Instituto de Ciências Sociais* de l'Université de Lisbonne. Finalement, j'exprime ma gratitude à ma mère, qui a été présente tout au long de ce travail, même si elle était très loin la plupart du temps.

Sigles utilisés

ADRA, *Ação para o desenvolvimento rural e ambiente* (Action pour le développement rural et de l'environnement).

AJPD, *Associação pela justiça, paz e desenvolvimento* (Association pour la justice, la paix et le développement).

Anangola, *Associação dos Naturais de Angola* (Association des natifs de l'Angola).

CBARA, *Corpo Brasileiro de Assistência aos Refugiados Angolanos* (Corps brésilien d'assistance aux réfugiés angolais).

CEI, *Casa dos Estudantes do Império* (Maison des étudiants de l'empire).

CNO, *Conselho Nacional de Oposição* (Conseil national de l'opposition).

Coiepa, *Comissão inter-ecclesial para a paz em Angola* (Commission inter-écclésiale pour la paix en Angola).

CONCP, *Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas* (Conférence des organisations nationalistes des colonies portugaises).

CPLP, *Comunidade dos países de língua portuguesa* (Communauté des pays de langue portugaise).

CVAAR, *Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados* (Corps volontaire angolais d'assistance aux réfugiés).

DRIL, *Diretório Revolucionário Ibérico de Libertação* (Directoire révolutionnaire ibérique de libération).

FESA, *Fundação Eduardo dos Santos* (Fondation Eduardo dos Santos).

FLEC, *Frente para a Libertação do Enclave de Cabinda* (Front de libération de l'enclave de Cabinda).

FNLA, *Frente Nacional para a Libertação de Angola* (Front national pour la libération de l'Angola).

Fonga, *Fórum das ONGs angolanas* (Forum des ONG angolaises).

FPD, *Frente para a Democracia* (Front pour la démocratie).

FRAIN, *Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional dos Povos sob Domínio Colonial Português* (Front révolutionnaire africain pour l'indépendance nationale des peuples sous la domination coloniale portugaise).

Frelimo, *Frente de Libertação de Moçambique* (Front de libération du Mozambique).

FUA, *Frente de Unidade Angolana* (Front de l'unité angolaise).

GRAE, *Governo Revolucionário Angolano no Exílio* (Gouvernement révolutionnaire angolais en exil).

ICRA, *Instituto de ciências religiosas de Angola* (Institut des sciences religieuses de l'Angola).

JURA, *Juventude Unida e Revolucionária de Angola* (Jeunesse unie et révolutionnaire de l'Angola).

MABLA, *Movimento Afro-brasileiro para libertação de Angola* (Mouvement afro-brésilien pour la libération de l'Angola).

MAC, *Movimento Anti-colonial* (Mouvement anti-colonial).

MDA, *Movimento Democrático de Angola* (Mouvement démocratique de l'Angola).

MIA, *Movimento pela Independência de Angola* (Mouvement pour l'indépendance de l'Angola).

MINA, *Movimento pela Independência Nacional de Angola* (Mouvement pour l'indépendance nationale de l'Angola).

MLA, *Movimento pela Libertação de Angola* (Mouvement pour la libération de l'Angola).

MLNA, *Movimento pela Libertação Nacional de Angola* (Mouvement pour la libération nationale de l'Angola).

MLSTP, *Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe* (Mouvement de libération de São Tomé et Príncipe).

MPLA, *Movimento Popular de Libertação de Angola* (Mouvement populaire de libération de l'Angola).

MUD Juvenil, *Movimento Unidade Democrática Juvenil* (Mouvement juvénile d'unité démocratique).

PAI, *Partido Angolano Independente* (Parti angolais indépendant).

PAIGC, *Partido Africano da Independência da Guiné e do Cabo Verde* (Parti africain de l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert).

PCA, *Partido Comunista Angolano* (Parti communiste angolais).

PCB, *Partido Comunista Brasileiro* (Parti communiste brésilien).

PCP, *Partido Comunista Português* (Parti communiste portugais).

PDP/ANA, *Partido Democrático para o Progresso/ Aliança Nacional Angolana* (Parti démocratique pour le progrès/ Alliance nationale angolaise).

PEI, *Política Externa Independente* (Politique externe indépendante).

PIDE, *Polícia Internacional e de Defesa do Estado* (Police internationale et de défense de l'État).

PLUAA, *Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola* (Parti de la lutte unie des Africains de l'Angola).

PRD, *Partido Renovador Democrático* (Parti démocratique du renouvellement).

PRS, *Partido de Renovação Social* (Parti du renouvellement social).

RDC, République Démocratique du Congo

TPA, *Televisão Pública Angolana* (Télévision publique angolaise).

UEA, *União dos Escritores Angolanos* (Union des écrivains angolais).

UA, Union Africaine.

UNE, *União Nacional dos Estudantes* (Union nationale des étudiants).

Unita, *União Nacional para Independência Total de Angola* (Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola).

UPA, *União dos Povos Angolanos* (Union des peuples angolais).

UPNA, *União dos Povos do Norte de Angola* (Union des peuples du nord de l'Angola).

Le soda, le Brésil et l'angolanité

Kim est-il un soda véritablement angolais ? La question a été posée en 2003 par un des hebdomadaires indépendants angolais¹ apparus dans les années 1990, après la fin du régime du parti unique en Angola. La « nationalité » de cette boisson a été mise en cause parce que l'usine qui devait la produire en Angola n'avait pas été achevée dans les délais prévus pour la mise sur le marché de ce soda et le produit avait dû être envoyé au Brésil pour être mis en bouteilles. De plus, selon le journal une rumeur fort scandaleuse circulait à l'époque en Angola: on disait que *Kim* avait déjà été commercialisé au Brésil, mais qu'il y avait été retiré du marché faute d'une qualité suffisante, dédaigné par les consommateurs. Les responsables de la production de *Kim* en Angola ont vite démenti cette rumeur, disant que le partenariat avec des entrepreneurs brésiliens avait justement pour but de garantir la qualité du soda.

Qu'est-ce que ces questions autour de *Kim* peuvent nous dire sur les façons dont la société angolaise s'exprime dans le champ politique ? Était-on, au cœur de cette polémique, juste en train de discuter de l'angolanité de la saveur de cette boisson ? Était-on juste en train de décider ce qui devait être inscrit sur le label de *Kim* : « *made in Angola* » ou « *made in Brazil* » ? Certainement pas. La polémique autour de *Kim* a aussi une valeur politique, elle est un symbole de la manière dont cette société envisage son présent – la relation présente entre les forces sociales et leurs ressources respectives d'action sur le champ politique – et son futur – les besoins de ce pays pour mettre en œuvre un projet de développement et d'épanouissement social qui puisse renverser les effets de la guerre civile, des années de régime autoritaire et du colonialisme.

Quelles préoccupations se cachent-elles derrière la nationalité de *Kim* ? Il y a d'abord une préoccupation rationnelle, de caractère économique. Le concours d'une entreprise étrangère pour la fabrication de ce produit implique une opportunité de moins pour la création d'emplois sur place et pour les divers bienfaits sociaux et économiques qui peuvent découler de l'installation d'une usine dans un endroit déterminé. Cette logique qui envisage l'extérieur comme menace aux dynamiques économiques internes n'est pas une spécificité angolaise. Au

¹ « *Kim é afinal um produto angolano* », *Semanário Angolense*, 26 juillet/ 2 août 2003.

contraire, dans un contexte de crise mondiale et de chômage et alors que les facilités d'infrastructures permettent l'échange international de marchandises, le protectionnisme n'est plus une idée défendue seulement par certains nationalistes radicaux. Il est plutôt devenu une stratégie, utilisée par les économies les plus développées, et s'est diffusé partout, comme mode de défense économique à une époque où les frontières ont acquis un caractère ambigu : à la fois nuages facilement pulvérisables et murailles épaisses garnies de bataillons menaçants.

Une deuxième préoccupation concerne la position d'infériorité que les pays sous-développés occupent toujours dans leurs transactions avec les pays développés et avec les pays émergents. Le plus pauvre doit toujours faire les concessions les plus importantes, doit proposer des bénéfices exorbitants voire aberrants pour que le riche prenne le risque de faire affaire avec lui, doit accepter la pire marchandise, doit devenir le dépôt de ce qu'il a été impossible d'écouler sur le marché du partenaire plus riche. La polémique autour de *Kim* semble porter implicitement sur cette question : cette position d'infériorité est-elle inévitable ou est-elle le résultat du choix de certains entrepreneurs et même des pouvoirs publics, plus portés sur leurs intérêts privés que sur ceux de la nation ? Il ne s'agit pas non plus d'une spécificité angolaise – ce qui est en jeu ici est la question de la dépendance, qui ne se manifeste pas selon le schéma trop simple qui oppose le Nord contre le Sud, mais qui se déploie dans une chaîne complexe où chaque pays cherche des partenaires inférieurs pour compenser l'exploitation qu'il subit des ses partenaires supérieurs. Dans les pays qui ont été colonisés, ce phénomène reçoit parfois le nom de néocolonisation, ce qui n'est pas du tout une figure de rhétorique, une allusion superficielle à ce que ces pays ont subi pendant la colonisation : l'analyse des relations entre les pays pauvres post-coloniaux et les pays riches (ou un peu moins pauvres) révèle, on le verra, des similarités frappantes avec le fonctionnement des régimes coloniaux.

Ces deux préoccupations, le protectionnisme et la dépendance, se mêlent aux questions identitaires, projetant ces questions relatives aux relations internationales vers des réflexions sur la nature même du lien social qui fonde la nation. Qu'est-ce qui rassemble une société ? Quel est son intérêt commun ? Pourquoi certaines élites ont-elles le pouvoir d'engager le pays dans des relations de dépendance ? Quelles sont les ressources propres à une société pour résister au besoin de se mettre en position d'infériorité vis-à-vis de l'extérieur ? Quelles sont les possibilités de construire un chemin autonome ? Comment réduire les écarts entre les

segments sociaux et pouvoir les rassembler autour d'un même projet d'épanouissement et de développement ? Ces questions dépassent l'économique et touchent tous les champs de la vie sociale : la culture, l'art, l'éducation, la langue, le rapport à l'État, l'intégration régionale, l'intégration sociale, le rapport à l'histoire. La menace étrangère et la dépendance ne sont plus des affaires d'économie, mais d'identité. La manière de se mettre en rapport avec l'autre n'est qu'une manière de pratiquer le rapport à soi.

Kim est un exemple de la complexité des relations que la société angolaise entretient avec l'un de ses partenaires : le Brésil. Ce pays est un parmi d'autres, et n'est même pas le partenaire le plus important. Les relations avec l'ancien colonisateur, le Portugal, sont très intenses, tant au niveau de l'État qu'à celui de la vie quotidienne : les familles les plus riches d'Angola transitent toujours entre les deux pays et la présence culturelle de l'ancienne métropole est très prégnante dans tous les domaines, que ce soit à la télévision, dans la cuisine, dans la mémoire, etc. Les relations avec les nations développées engagées dans l'exploitation du pétrole sont aussi très importantes, en particulier les États-Unis et la France. Les relations avec l'Afrique Australe sont également cruciales non seulement pour l'économie, mais aussi pour certaines dynamiques sociales entraînées par la proximité géographique et par les interférences mutuelles dans les parcours historiques de ces pays, comme c'est le cas de la République Démocratique du Congo et de l'Afrique du Sud. Le Brésil n'est donc qu'un cas parmi bien d'autres.

Cependant, malgré cette pléthore de partenaires, le Brésil présente un intérêt singulier. Voyons tout d'abord ce qui se passe actuellement dans ce partenariat Brésil-Angola. La nature des relations entre le Brésil et l'Angola provoque un effet de visibilité parfois exacerbé de celles-ci. En d'autres termes, la présence du Brésil en Angola est très visible, parce que le Brésil est à la télévision, dans les feuillets, dans la musique, dans les grands travaux publics, dans les grands réseaux d'églises évangéliques, dans les services de marketing réalisés pour le gouvernement. La présence du Brésil est très médiatisée, très centrée à Luanda, et comme cette capitale monopolise l'arène du débat politique, on peut avoir l'illusion que la pénétration brésilienne en Angola est très profonde. Elle l'est effectivement parmi certains segments urbains, et elle est en revanche nulle parmi les groupes qui n'ont pas de télévision, qui n'ont pas d'électricité, ou qui ne parlent pas portugais. En tout cas, cette visibilité exacerbée, même si elle ne correspond pas à la réalité des rapports entre le Brésil et l'Angola, insère le Brésil dans la liste des partenaires extérieurs les plus importants et porte

les questions que je viens de mentionner – la dépendance, la menace économique extérieure et la nation. On posera les mêmes questions que celles suscitées par la polémique autour de *Kim* à propos des feuilletons brésiliens, de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, de la musique brésilienne (qui pourrait empêcher l'épanouissement de la musique angolaise), des spécialistes de marketing brésiliens qui ont fait la campagne du gouvernement lors des élections de 1992, des travaux menés par une entreprise brésilienne pour construire une usine hydroélectrique gigantesque sur le fleuve Kwanza. Le Brésil, qu'importe la dimension réelle de sa présence en Angola, devient un symbole politique activé pour parler de l'identité nationale dans ce pays.

Une autre raison qui fonde l'intérêt de comprendre comment l'Angola se positionne par rapport au Brésil est l'imbrication historique des deux pays. En premier lieu, ce sont deux pays qui ont été liés très fortement pendant la période de la traite des esclaves, du XVII^e au XIX^e siècle. L'Angola est graduellement devenu le fournisseur principal de main-d'œuvre pour la production de sucre au Brésil et les conséquences sociales, économiques et politiques sur les deux rives de ce commerce ont été incommensurables. D'une part, il fut à l'origine d'une série de liens sociaux et politiques directs entre ces deux pays, qui ont fini par faire de l'Angola une colonie du Brésil plutôt que du Portugal durant une certaine période. D'autre part, le transfert massif d'esclaves des terres angolaises au Brésil a entraîné aussi un transfert culturel, créant des zones d'intertextualité entre le Brésil et l'Angola sur le plan de la culture. Ainsi, l'Angola a toujours pu se regarder dans le Brésil (et celui-ci dans celui-là), il a toujours pu y trouver là-bas des éléments pour reconstituer son propre passé, et a toujours pu utiliser le Brésil pour construire son propre récit identitaire.

En deuxième lieu, l'histoire de ces pays a un fondement commun dans le fait que les deux ont été des colonies du Portugal. Les processus de colonisation entrepris par le Portugal au Brésil et en Angola (ainsi que dans les autres colonies portugaises en Afrique et en Asie) ont, certes, obéi à des conjonctures et stratégies économiques différentes, à des enjeux sociaux et besoins politiques distincts. Même au sein de ces deux pays, les modes de pénétration et d'exploitation portugaise ont été diversifiés selon les régions. Cependant, cette expérience coloniale imposée par un même colonisateur a créé elle aussi des situations d'intertextualité historique entre l'Angola et le Brésil, parfois forgées par des outils idéologiques, parfois fomentées par des segments sociaux de ces deux colonies, parfois issues du fait que, malgré les différences de contextes, la colonisation du Portugal au Brésil, en Angola et ailleurs a été

un processus mené par une métropole qui occupait, pour la plupart du temps au cours de son histoire, une position périphérique dans la conjoncture politique et économique européenne. Il s'agissait d'une métropole dépendante et sa manière d'exploiter ses colonies a toujours reflété cette dépendance. Ainsi, les colonisations en Angola et au Brésil présentent des correspondances, des possibilités de comparaison, des relations.

Une perspective scientifique exige que le décorticage de ces correspondances soit prudent et précis, prenant en compte les différences de contextes et utilisant une méthodologie comparatiste exigeante, selon laquelle la comparaison consiste dans le développement de variables d'analyse qui puissent mettre en évidence les ressemblances ET (j'insiste dans l'importance de ce « et » ici) les différences entre deux objets. Cette rigueur sera l'outil qui permettra traiter le « chaos » apparent de l'imaginaire, où ces correspondances acquièrent des sens imprévisibles : elles sont mises au service des idéologies et besoins identitaires de groupes déterminés, elles sont exacerbées ou radicalement réfutées, elles disparaissent et reparaissent soudainement dans certains contextes, elles s'éparpillent tous azimuts. Ainsi, elles acquièrent la valeur d'une symbolique politique en Angola et sont insérées dans toutes sortes de discours – par exemple, dans les discours colonialistes qui veulent montrer le Brésil comme exemple du succès de la colonisation portugaise ou dans les discours indépendantistes qui s'inspirent du processus de construction de l'autonomie du Brésil, pays devenu indépendant cent cinquante ans avant l'indépendance de l'Angola.

La présente recherche se propose de faire une étude des valeurs politiques que les Angolais ont attribuées aux images du Brésil et des manières dont celles-ci ont été insérées dans l'imaginaire politique de ce pays. Il ne s'agit pas d'une étude culturelle, visant à mesurer en termes quantitatifs la présence culturelle du Brésil en Angola. Mon objet n'est pas le Brésil, ni les relations entre le Brésil et l'Angola. Mon objet porte sur le discours politique angolais, ses ressources symboliques, ses besoins stylistiques conditionnés par les positions politiques de ses énonciateurs, ses structures de légitimité. Avec comme outil les images du Brésil qui circulent dans ces discours, on explorera les mêmes questions que celles mises en avant lors de la polémique sur *Kim* : les manières dont cette société envisage sa scène politique actuelle, ses projets pour le futur, ses manières de s'autodéfinir.

Certains diront qu'il s'agit d'un outil partiel, parce que le Brésil, en tant que symbole politique (et même culturel), n'est accessible qu'à une partie très restreinte de la population angolaise. Les masses rurales qui habitent l'intérieur, qui n'ont pas d'électricité pour voir la télévision ou qui ne parlent pas le portugais seraient automatiquement exclues du recoupage proposé ici. Ainsi, l'analyse serait condamnée à être partielle, ne concernant que certains milieux de la population résidant dans les grandes villes et sur la côte, ainsi qu'une élite directement mêlée aux luttes politiques, qui, bien que dotés du monopole de la parole politique, sont loin de représenter l'ensemble des enjeux politiques qui concernent la société (en considérant le politique comme un phénomène large qui dépasse le champ de l'institutionnel). À ce type de remarque, que je ne saurais sous-estimer, parce que je pars aussi du principe que le politique s'infiltré dans des zones de la vie sociale les plus éloignées de l'État, je répondrai par oui et par non.

Il est vrai que le « Brésil », en tant que symbole culturel et politique angolais, est un phénomène élitare. Cela se reflète clairement dans la sélection du corpus, c'est-à-dire les sources d'information dans lesquelles on a pu trouver une incidence des images du Brésil dans les discours politiques angolais. Deux champs d'exploration ont été choisis dans l'histoire angolaise dans lesquels les discours des élites monopolisent le centre de la lutte politique : la période qui va de la structuration du nationalisme jusqu'à l'indépendance (1955-1975) et la scène d'ouverture politique après la fin du régime du parti unique (à partir de 1991). Au cours de la première période, la tension politique tourne autour de la structuration des discours des élites nationalistes pour la réalisation de l'indépendance. Au cours de la seconde, cette tension est portée par l'émergence des nouveaux partis, des journaux indépendants, des associations qui se forment à la recherche d'espace dans le contexte de l'ouverture. Bref, ce sont deux champs historiques inondés par les visions des élites, et leur analyse ne peut qu'utiliser les documents que ces élites ont produits, ou des entretiens avec des dirigeants de partis politiques ou d'associations et des intellectuels.

Ceci étant, le processus de production de la pensée au sein de l'élite est-il pour autant complètement déconnecté du processus de production de la pensée dans les milieux populaires ? Cette élite peut-elle dire sur le plan politique exactement ce qu'elle veut ? Est-elle un acteur social souverain de sa parole et de ses actes, n'ayant aucune contrainte stylistique ou symbolique imposée par l'environnement qui l'entoure ? Il n'est pas nécessaire d'aller très loin pour comprendre que la pensée de l'élite n'est pas un produit exclusif de ses

propres désirs et intentions. Il suffit de reprendre un des concepts de base de la science politique : celui de la légitimité, élaboré par M. Weber². La force ne suffit pas à la détention du pouvoir, il est nécessaire de disposer des ressources symboliques qui entraînent un accord (ou au moins une non-contestation) des masses à l'égard du pouvoir réclamé par une élite. Ainsi le discours de l'élite n'est jamais une imposition unilatérale de postulats, d'interdictions, d'ordres. Il est toujours une négociation avec les exigences et les besoins des masses - une négociation, il est vrai, parfois profondément trompeuse, idéologique, même violente sur le plan discursif. Mais le discours de l'élite est le reflet de cette négociation et son étude, par partielle qu'elle soit, n'est nullement une forme partielle d'analyser une société : c'est une manière de capter les structures de cette négociation.

Il s'agit donc de chercher, dans cette étude des visions d'élites angolaises à propos du Brésil, l'implication profonde entre ce qu'elles disent et leurs besoins de légitimation au sein de la société. Aussi, on s'attachera à la structure discursive de ce qui est dit sur le Brésil, à la manière dont ce qui est dit est conditionné par les contraintes de l'environnement politique, à la manière dont certaines expériences historiques marquent les façons de s'exprimer et de gérer la légitimité. Par le détour des élites, il s'agit d'arriver non point à ce que les élites disent sur le Brésil mais à ce que la société angolaise dit de l'angolanité.

Pour l'analyse de la structure de ces discours, on aura recours à un chapitre complexe de la discipline de la sociologie politique : celui qui traite des phénomènes de subjectivité en politique - le discours, l'imaginaire, le savoir, la socialisation, les représentations. C'est un chapitre complexe parce qu'il concerne des catégories de la vie sociale qui mettent de côté « la vérité » - cette institution fictionnelle sur laquelle les sciences sociales se sont appuyées pendant longtemps pour affirmer leur propre scientificité. Mais c'est un chapitre qui a gagné de plus en plus d'importance, à partir du moment où la « vérité » a perdu de sa valeur absolue, dès que Weber a inauguré la dimension symbolique de l'analyse sociale, dès que l'histoire des représentations a commencé à démythifier les historiographies consacrées, dès que les sciences politiques ont incorporé les approches en termes d'identité.

Dans la première partie de cette recherche, on ne procédera pas à une exploration exhaustive des théories de la subjectivité en politique, mais à la construction d'un appareil

² M. WEBER, *Economia e Sociedade*, vol. 1., Brasília, Editora da UnB, 1991.

théorique qui puisse guider la lecture des images du Brésil. C'est à partir de ces premiers chapitres, lourds mais indispensables, que l'on pourra rassembler les critères qui justifieront les recoupages chronologiques de l'objet, le choix du corpus, et, surtout, la fonction heuristique des images du Brésil à propos des conditions de production du savoir en Angola. On développera ainsi une grille d'analyse qui me conduira à l'exploration des images du Brésil en soulevant les relations entre l'acteur social et le discours, le discours et le savoir, le savoir et le pouvoir.

Dans la seconde partie, on procédera à l'analyse des images du Brésil que j'ai sélectionnées selon les critères établis au long de l'exploration théorique. Le but ici ne sera pas de chercher la vérité historique des liens entre le Brésil et l'Angola ou la profondeur de la pénétration culturelle brésilienne dans ce pays, même si certaines démarches de vérification historique et d'analyse culturelle seront évoquées dans la démonstration. Le but sera de proposer un mode de lecture, un mode d'interprétation des phénomènes sociaux en question. En d'autres termes, il s'agit d'un côté d'encourager la réflexion sur certaines questions relatives à l'environnement politique de l'Angola qui semblent spécialement importants. De l'autre côté, je voudrais que la méthode de lecture proposée ici puisse contribuer à l'élaboration d'autres grilles de lecture, d'autres modes d'interprétation de phénomènes qui présentent une nature analogue à celle des événements que j'analyse ici. N'est-ce pas là le but de la science sociale, une fois que la « vérité » s'est dissipée comme catégorie scientifique il y a déjà un certain temps : développer des modes de réflexion, affiner le regard, mettre en cause nos perceptions sur l'autre et sur nous-mêmes ?

L'absence de toute prétention ici à exposer la vérité est un impératif de ce que P. Bourdieu, J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon ont appelé la « vigilance épistémologique »³ - vigilance qui s'impose non seulement à propos des buts de ce travail mais aussi au sujet de l'ensemble des conditions dans lesquelles il a été mené. Faisons donc le devoir que *Le métier du sociologue* nous assigne. Quelles sont ces conditions et dans quelle mesure conditionnent-elles les résultats de ce travail ? En premier lieu, discutons l'« éthos de classe » du sociologue.

³ « Il faut donc soumettre les opérations de la pratique sociologique à la polémique de la raison épistémologique pour définir et, s'il se peut, inculquer une attitude de vigilance qui trouve dans la connaissance adéquate de l'erreur et des mécanismes capables de l'engendrer un des moyens de la surmonter », P. Bourdieu, J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon, *Le métier du sociologue*, Paris, Mouton, 1973, p. 13.

Ma position institutionnelle renvoie à tous les pièges classiques qui entourent les chercheurs insérés dans le système universitaire européen et dans la tradition philosophique occidentale, deux sources de présupposés et de dogmes, qui s'étalent de manière fortuite dans chaque phrase que l'on écrit dans un travail scientifique, dans chaque question que l'on pose dans les entretiens, dans chaque regard que l'on jette sur l'objet. Je ne vais pas répéter ici la discussion (explorée dans *Le métier du sociologue* et ailleurs) sur cette relation classique entre le chercheur et les institutions qui l'encadrent. « Le sociologue qui ne soumet pas ses propres interrogations à l'interrogation sociologique ne saurait faire une analyse sociologique vraiment neutre des réponses qu'il suscite »⁴. Cependant, en ce qui concerne mon « éthos » propre, il y a une donnée particulièrement importante pour l'objet de cette thèse : je suis une chercheuse brésilienne qui pose des questions aux Angolais sur le Brésil. Quelles sont les implications de cette condition ?

Voyons d'abord comment cette condition se déploie. Ma condition de « Brésilienne » en Angola n'a pas besoin d'être énoncée. Elle se révèle sans équivoque, ne serait-ce que par mon accent et ma façon de parler portugais. Les conséquences de cette condition si explicite sont de deux dimensions. D'abord, cette condition est productrice de présupposés de ma part, présupposés de toute sorte, inconscients et conscients (peut-être une certaine envie presque sentimentale que les pays du Sud communiquent « véritablement » entre eux, peut-être une envie de juger les images que les Angolais se faisaient du Brésil en fonction de la « réalité » que j'avais moi-même vue dans mon pays...). Même si, au fur et à mesure que la recherche avançait, j'ai appris à ne pas chercher le « Brésil » dans les discours que j'analysais, mais l'essence de ces discours eux-mêmes, les présupposés inconscients sont inévitablement restés, et seront certainement visibles par ceux qui liront profondément les sens cachés de mon écriture. Ceci est inévitable, comme l'ont dit Bourdieu, Passeron et Chamboredon. C'est encore plus inévitable dans une thèse qui, étant un discours, se donne la tâche d'analyser d'autres discours. Les structures invisibles qui conditionnent les discours que j'analyse ont certes de proches parents qui conditionnent mon propre discours. Ainsi, la « solution » est-elle cette vigilance, certes précaire, impuissante, improvisée, que nous propose *Le métier du sociologue* : réfléchir sur sa propre condition, reconnaître l'existence de ses propres présupposés et incorporer son autocritique à son exposition, essayer de maîtriser quelques-uns de ces présupposés, se rendre attentif pour en repérer quelques autres, écouter humblement les

⁴ *Ibid.*, p. 62.

critiques, essayer de s'approcher autant que possible de cette « neutralité épistémologique » injoignable, chimérique, illusoire.

La deuxième dimension de cette condition concerne la « neutralité des techniques » employées dans cette thèse. Si déjà Bourdieu, Passeron et Chamboredon ont démontré que les techniques ne sont jamais neutres, ma condition de Brésilienne les a encore plus contaminées. Comme j'étais une Brésilienne qui proposait aux Angolais de parler du Brésil, les présumés de mes interviewés étaient eux aussi mobilisés par cette situation. Devant une Brésilienne quelques-uns haussaient le niveau de cordialité quand ils parlaient du Brésil, et, quelques autres, au contraire, sortaient tout un arsenal d'arguments contre le Brésil, parce qu'ils percevaient l'entretien comme une occasion de critiquer. *Le métier du sociologue* en analysant l'exemple des entretiens non-directifs nous apprend que ces derniers sont, par définition, une des relations sociales « artificielles »⁵. Ma condition de Brésilienne a parfois accru cette artificialité.

Il était de ce fait essentiel pour cette thèse de complexifier le corpus, d'utiliser du matériel écrit, des documents des mouvements nationalistes, des extraits de la presse indépendante actuelle, voire de la littérature, pour pouvoir mesurer vraiment la pertinence des images du Brésil qui m'arrivaient par le biais des entretiens. En d'autres termes, la combinaison des documents écrits et oraux m'a permis de laisser de côté certaines images du Brésil préparées artificiellement pour moi, « la chercheuse brésilienne », lors de mes entretiens, et de comprendre quelles images avaient vraiment une pertinence pour les débats politiques internes - même si les manières d'analyser ce corpus plus complexe n'étaient pas non plus entièrement neutres.

⁵ « N'est-ce pas, par exemple, parce qu'il se présente comme la réalisation paradigmatique de la neutralité dans l'observation que, entre toutes les techniques de collecte des données, l'entretien non-directif est si fréquemment exalté, au détriment par exemple de l'observation ethnographique qui, lorsqu'elle s'arme des règles contraignantes de sa tradition, réalise plus complètement l'idéal de l'inventaire systématique opéré dans une situation réelle ? On est en droit de suspecter les raisons de la faveur que connaît cette technique, lorsqu'on observe que ni les 'théoriciens' ni les méthodologues, ni les utilisateurs de l'instrument, pourtant peu avares de conseils et de consignes, n'ont jamais entrepris de s'interroger méthodiquement sur les distorsions spécifiques qu'opère une relation sociale aussi profondément artificielle : lorsqu'on n'en contrôle pas les présuppositions implicites et qu'on donne aussi des sujets sociaux également prédisposés à parler librement de toutes choses et, avant tout, d'eux-mêmes [...], l'entretien non-directif [...] incite les sujets à produire un artefact verbal d'ailleurs inégalement artificiel, selon la distance entre le rapport au langage favorisé par leur classe sociale et le rapport artificiel au langage exigé d'eux », *Ibid.*, p. 61.

Cependant, cette complexification du corpus a représenté une très grande difficulté. L'Angola n'est pas un terrain où la recherche peut être faite aisément. L'histoire de fermeture du régime et la politique belliciste qui s'est imposée pendant la guerre civile ont considérablement réduit l'existence de documents sur cette politique et les conditions d'accès aux rares exemplaires existants. Ainsi, les archives officielles du parti au pouvoir sont presque intouchables, désorganisées et fermées. Les archives de l'ancienne guérilla qui s'est opposée à ce parti pendant la guerre civile n'existent pas, ou les documents qui existent sont éparpillés, dans des archives tierces ou enfermés dans des caisses inexplorables aux domiciles de certains acteurs historiques. Les archives des journaux sont conservées de manière très incertaine, malgré les précieux efforts de l'équipe des Archives Nationales de Luanda. Quant aux journaux privés, les conditions d'accès aux exemplaires anciens sont, disons, obscures : le chercheur doit parfois compter sur la générosité d'un employé, d'une secrétaire, d'un journaliste ou doit consulter des collections incomplètes sur les genoux, assis sur le canapé d'un couloir étroit par lequel on entre dans la petite rédaction... Certes, pour l'histoire coloniale, Lisbonne présente des sources précieuses, notamment l'Archive Nationale de la Torre do Tombo. Cependant, dans le cas des périodes que j'ai explorées, j'ai dû me concentrer sur les archives de la police politique du régime salazariste et m'affronter à des rapports biaisés par les officiels de cette institution, à des informations contradictoires exprimées dans les documents, et à des interrogatoires résolument propres à la logique surréaliste de toute police politique d'inspiration fasciste. Mon corpus est donc devenu une grande mosaïque, composée d'articles de presse, de documents officiels des mouvements et partis angolais, de documents récoltés et produits par la police politique coloniale, voire de deux ensembles de correspondances – une diversité qui me permet en partie de contourner la précarité de l'offre et de l'accessibilité du matériel empirique de ce pays qui vient de se pacifier.

À propos de l'Angola, la question principale qui me semble la plus importante dans toutes les thématiques que touche cette thèse est l'impression de continuité que cette société expérimente sur le plan politique. La répétition d'anciennes structures de pensée, le blocage de nouvelles manières de s'exprimer, la neutralisation de certains débats me semblent être la clé de compréhension pour la situation d'inégalité que cette société connaît. Ce pays qui a fait une révolution noire pour l'indépendance et qui a obtenu par la force d'une ample

mobilisation armée l'expulsion du colon est vite retombé dans un conflit civil, animé par les contradictions entre certains groupes élitaires, ayant installé à nouveau une logique de violence et de domination analogue à celle imposée par le régime colonial. Certes, les mécanismes d'organisation sociale se sont transformés, la société a beaucoup changé, des anciens exclus ont trouvé des moyens d'intégration et, plus récemment, avec la fin du régime de parti unique, beaucoup de nouvelles voix se sont fait entendre. Cependant, les années d'autoritarisme ont laissé des marques profondes sur ces nouveaux acteurs et, au moment où le pays prépare ses premières élections présidentielles après l'échec de celles de 1992⁶, l'impression est celle d'uniformité parmi les protagonistes politiques. Les possibilités de changement, non seulement institutionnelles, mais surtout dans le champ du savoir, semblent être très réduites. C'est notamment sur la constatation de continuité qu'il faut mettre l'accent ici.

Mais je veux aussi souligner le fait que, même sous l'autoritarisme et sous un régime de violence, la société angolaise a toujours présenté des voix dissonantes, qui ont transgressé les structures contraignantes de pensée, qui ont su construire des voies autonomes de manifestation de leurs pensées. Dans cette thèse, je vais appeler ce genre d'acteur social d'acteur « alterne ». Leur rôle est le résultat même de la nature du fait social : la complexité des réseaux de communication qui structurent une communauté rend impossible l'uniformisation des modes de pensée. Ainsi, l'apparition de voix alternes est toujours possible et celles-ci ouvrent des chemins à un renouvellement du savoir.

Seraient sans doute déçus ceux qui cherchent la « vérité » sur tels ou tels aspects de l'histoire de l'Angola. Ce qui est proposé ici n'est qu'une manière de réfléchir sur le passé et le futur de cette société. Mon but n'est autre que celui exprimé par les mots de Viriato da Cruz dans une lettre écrite en 1953 à l'écrivain brésilien Salim Miguel⁷, par lesquels je terminerai cette introduction. Dans cette lettre, Viriato da Cruz parle de l'art et de ses

⁶ En 1992, l'Angola a connu les premières élections présidentielles de son histoire. Cependant, avec la victoire au premier tour du candidat du parti au pouvoir, le principal groupe d'opposition a refusé d'accepter les résultats et a repris le combat armé, sans que le second tour ne puisse avoir lieu. Des élections sont actuellement projetées pour les années qui viennent. Si elles ont effectivement lieu dans des conditions permettant de les accomplir, elles seront les premières élections présidentielles complètes de l'histoire de l'Angola.

⁷ Cette lettre, écrite à Luanda et datée du 6 janvier 1953, fait partie d'un ensemble de lettres écrites par des écrivains angolais comme Viriato da Cruz, António Jacinto et Luandino Vieira, à l'écrivain brésilien Salim Miguel, dans les années 1950. Les originaux des lettres ont été gentiment mis à disposition de cette recherche par Salim Miguel et Eglê Malheiros en 2003. En 2005, la majeure partie de cette correspondance a été publiée in S. MIGUEL (org.), *Cartas d'África et alguma poesia*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2005.

objectifs. Je sais qu'il y a une grande distance entre l'art et les sciences sociales, surtout en termes de méthode. Mais étant donné que les travaux des sciences sociales ont aussi leur dimension esthétique, s'affrontent aux mêmes contraintes narratives que la littérature et prennent très souvent comme point de départ le même matériel - la vie sociale -, il me semble qu'ils se ressemblent en bien des aspects et parfois présentent des buts communs. J'aurai la sensation que cette recherche aura été utile si elle accomplit, même partiellement, une des tâches mentionnées par Viriato da Cruz à propos de l'art. Il suffit de lire ce petit extrait en remplaçant le mot « art » par « science sociale » et le mot « écrivain » par « sociologue ».

Voici les mots de Viriato :

« Bien que j'admire le génie de Maupassant et que je le considère un maître du conte, je pense, cependant, que les écrivains doivent (et peuvent) dépasser la simple méthode de récolter 'les images, les attitudes et les gestes avec la rapidité et la précision d'un appareil photographique', comme a dit Maupassant [...]. L'usage de cette méthode, à mon humble avis, conduit presque toujours à une expression partielle, suspendue et statique de la réalité. On peut créer par cette méthode de jolis tableaux et des ouvrages pleins d'un pouvoir émotif si grand que nous ne nous libérerons jamais de leur enchantement. Je ne le nie pas. Mas je crois que l'art est plus qu'un jeu, plus que de la cocaïne, plus qu'une microscopie. Je pense que l'art ne doit pas simplement nous faire voir la réalité avec plus de clarté, avec plus de détails, et plus de couleurs ; il doit aussi nous transmettre comment celle-ci se transforme au cours de son évolution ininterrompue. Il doit nous montrer les relations logiques entre le fait (ou la situation) qui occupe le centre de l'ouvrage et les faits (ou les situations) qui l'ont précédé et qui lui ont donné origine, et il doit nous faire voir, aussi, les perspectives futures du développement de ce fait (ou situation). Je pense qu'ainsi seulement l'art peut jouer une fonction utile à la vie, constituant pour nous, les hommes, un outil précieux pour la connaissance et la maîtrise de notre nature et de la nature extérieure. Seulement ainsi il peut devenir un outil de libération de l'homme⁸ ».

⁸ Dans cette thèse, j'ai choisi de traduire en français tous les extraits cités, soit du corpus théorique soit du matériel empirique, originellement produits en anglais, en espagnol ou en portugais. De rares exceptions ont été faites quand j'ai cru que la version originelle dans une autre langue que le français était plus parlante que ma traduction et ne gênait pas le rythme du texte. Pour toutes les citations dont l'original cité comme source n'est pas en français, les traductions ont été faites par moi.

Partie I

Structure, discours, colonialité

« If we are exterminated within the next five minutes, it will be a textual event, because it would not come about without history that we are speaking of at great length here »

Gayatri Spivak , *The post colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Londres, Routledge, 1990.

I

Des images sur un miroir

La mission que se donne cette thèse est de conduire ses lecteurs vers une « appréciation » (commençons par un mot relativement neutre) des images du Brésil qui circulent dans le champ politique angolais. L'Angola et le Brésil étant d'anciennes colonies du Portugal, cette mission pourrait s'accomplir facilement : avec la bonhomie d'un cicéron, je n'aurais qu'à ouvrir les portes du musée des merveilles de cet ancien empire colonial.

La promenade dans le musée serait certainement très séduisante. D'abord, l'ensemble des allégories qui compose le répertoire fantasmatique inspiré de l'histoire des conquêtes portugaises outre-mer est très vaste - comme ceci est le cas pour tout empire colonial. De même, cet ensemble est iconographiquement très riche, peuplé non seulement de curiosités amusantes, mais aussi, parfois, de pièces d'une esthétique très recherchée. Enfin, cet ensemble croise et met en relation assez souvent ces deux plus grandes ex-colonies du Portugal – ainsi, il ne nous serait pas difficile d'y trouver les images du Brésil qui circulent dans les discours angolais.

Nous trouverions des éléments intéressants pour notre propos dans, par exemple, la section du musée consacrée aux allégories de la conquête : le petit royaume qui apprivoise les géants tropicaux d'Amérique et d'Afrique, ses marins intrépides qui affrontent les dangers de la mer et qui atteignent avant toute concurrence des caps lointains. Il y en aurait aussi quelques-uns dans la section des allégories royales portugaises, répétées jusqu'à présent par les adolescents lusophones dans les cours de langue: un roi disparu dans une bataille en Afrique au XVI^e siècle et dont on attend encore aujourd'hui le retour parce qu'on n'a jamais retrouvé son corps⁹ ; un extraordinaire poème épique, régulièrement décasyllabique tout au long de ses 1102 strophes, qui sert d'expression définitive et majestueuse de la fierté et de l'unité du royaume¹⁰ ; un poète à plusieurs faces (c'est-à-dire dont l'œuvre se partage sous la signature de plusieurs hétéronymes), qui déjà au XX^e siècle a récupéré les sentiments de la conquête pour réinventer la peur et le désarroi qui terrifient les parcours de l'homme dans un

⁹ Il s'agit de D. Sebastião (1554-1578), dont le mythe a nourri des discours politiques les plus divers prononcés au sein du champ créé par la colonisation portugaise, soit par des acteurs sociaux liés à la métropole, soit par des acteurs liés aux colonies.

¹⁰ Il s'agit du poème « Os Lusíadas », de Luís de Camões, daté de 1572.

monde plein de dangers¹¹. Dans la section des récits de voyage, nous trouverions des descriptions d'indigènes qui pourraient nous fournir des comparaisons intéressantes sur l'étonnement des conquérants portugais en Amérique et en Afrique. Enfin, la section sur la traite servile serait la plus riche : les villes qui furent édifiées des deux côtés de l'Atlantique grâce à l'argent de ce commerce, l'architecture, les pratiques bureaucratiques, les voyages des navires négriers, les échanges économiques et techniques et, surtout, la fondation d'une sorte d'Afrique au Brésil, avec le transfert d'un capital culturel gigantesque, concernant religion, musique, mœurs, folklore, organisation sociale etc.

Une fois la visite du musée terminée, je quitterais mes visiteurs dans les jardins de la décolonisation derrière le bâtiment, pour une promenade libre. D'ordinaire, les jardins sont une partie accessoire des musées : les visiteurs les plus pressés ne s'arrêtent même pas pour les regarder et, pour ceux qui le font, il n'y a jamais l'accompagnement du guide ni d'inscriptions (comme pour les pièces du musée) fournissant des renseignements sur ce qu'on voit. C'est un peu comme si cette partie-là était moins importante et que les jardins de la décolonisation n'offraient pas d'éléments intéressants pour illustrer les liens entre l'Angola et le Brésil, comme si tout ce qui s'est passé après la décolonisation n'avait plus rien à voir avec cet axe ancien de liaison entre les deux pays.

Cependant, ce qui pourrait être une « promenade » ou une « mosaïque » colorée, composée de pièces puisées dans cette collection de merveilles, se révèle être tout autre chose. Plutôt qu'à un recueil, c'est à un bestiaire qu'on a affaire : à côté du ravissement qu'on peut effectivement éprouver en appréciant cette collection, on trouve des images traduisant des concepts et valeurs liés à la domination, à la violence, à l'inégalité, à l'aveuglement, à des malentendus, à des préjugés, à la brutalité. Ceci peut sembler inouï. Comment les images du Brésil qui circulent en Angola peuvent-elles traduire de la violence, de la brutalité, de la domination, alors que le Brésil est un pays qui partout ailleurs dans le monde inspire une très grande sympathie - même auprès des pays ayant des liaisons historiques et culturelles moins profondes avec lui que l'Angola ? Quand on dit qu'on est Brésilien en Angola, c'est un sourire qui se forme sur le visage des gens, c'est une pléthore de symboles de joie qui vient à leur esprit, c'est au carnaval, à la musique, au football, aux plages que ces personnes font

¹¹ Fernando Pessoa (1888-1935) fut un poète d'avant-garde du début du XX^e siècle qui créa des hétéronymes (dont quatre sont très célèbres), partageant ainsi son œuvre dans des styles et thématiques propres à chaque hétéronyme.

référence dans les premières secondes d'une conversation. Ces images et cette sympathie inspirées par l'entité abstraite nommée « Brésil » ne sont d'ailleurs pas une particularité des Angolais : il est rare de trouver dans le monde un non-Brésilien qui ne réagisse pas avec un sourire aux premières images inspirées par le Brésil.

Y a-t-il alors une spécificité des images que se font les Angolais du Brésil ? Y a-t-il un intérêt particulier à étudier ces images qui circulent en Angola ? Ces images peuvent-elles faire comprendre quelque chose au-delà de la relation superficielle qu'ont de nombreux non-Brésiliens avec les stéréotypes du Brésil propagés par l'industrie culturelle ?

1. LES EXIGENCES THÉORIQUES D'UNE ÉTUDE DES IMAGES

Ce que je compte démontrer dans cette thèse est, d'abord, qu'en Angola, il y a des images du Brésil insérées dans les discours politiques internes. Ensuite, je veux soutenir l'hypothèse que les manières utilisées pour façonner ces images en disent long sur l'identité politique de ceux qui les énoncent, sur l'environnement sociopolitique de l'Angola et sur les conditions de production du savoir dans cette société. Ces images du Brésil laissent donc transparaître quelque chose - des manières de regarder l'autre, des paradigmes de relations avec l'altérité, des valeurs fondant les dynamiques politiques. Elles traduisent quelque chose, qui n'est cependant pas unique, absolu, ni rigide, mais plutôt une nébuleuse de valeurs, concepts, et stratégies d'action qui convergent vers une même direction dans certaines occasions ; qui, dans d'autres, se contredisent ; qui se relient et se délient dans le temps et dans l'espace.

L'« appréciation » à laquelle je veux conduire les lecteurs ne peut donc pas être passive, contemplative, énumérative : on ne peut ici se contenter juste d'« apprécier » les œuvres d'art comme on le fait normalement dans les musées. Il faut les toucher, les ranger autrement, les comparer, les classer et, surtout, dans ce cas sur lequel je me penche, il ne faut pas rater la visite des jardins, car la décolonisation montre de manière encore plus révélatrice que toute autre période les « filtres » imaginaires qui concourent à l'élaboration des images du Brésil en Angola.

Exprimé en termes moins métaphoriques, il faut explorer les trajectoires historiques de la formation de ces images du Brésil, il faut établir des critères de classification pour mettre en évidence les continuités et les ruptures de forme et de contenu qu'elles présentent, il faut analyser les usages que les acteurs sociaux font d'elles, il faut les comparer avec les images

d'autres pays (et on verra que la comparaison avec le Portugal et Cuba sera très révélatrice). La simple « appréciation » ne nous suffit pas parce que ces images sont insérées dans des contextes sociopolitiques conditionnant leurs processus d'élaboration et au sein desquels elles sont mises en jeu. Il faut échapper au risque de ne faire qu'une énumération d'images et construire une capacité d'analyser les relations entre la structure de ces images et l'environnement social qui les conditionne. Il faut arriver à comprendre que très souvent les images qu'un acteur se fait de l'autre fonctionnent comme des images sur un miroir, c'est-à-dire qu'elles reflètent, en réalité, l'image qu'il a de lui-même.

Une telle étude impose dès maintenant des exigences théoriques pointues, qui se synthétisent au moins autour de **quatre grandes questions**. La **première** concerne la relation entre les images et les dynamiques sociales : pourquoi les images permettent-elles de comprendre les dynamiques sociales ? Dans quelle mesure les premières sont-elles conditionnées par les secondes et vice-versa ? Nous sommes ici devant le débat classique en sciences sociales sur la pertinence de la notion de **structure** : peut-on dégager des formes générales de fonctionnement d'une société qui conditionneraient la formation des images qui y circulent ? Transposée à notre objet spécifique, la question se pose en les termes suivants : les images du Brésil qui circulent en Angola sont-elles conditionnées par une « structure » sociale majeure, qui régule et détermine ce qui peut être dit dans cette société ?

La **deuxième** question concerne la capacité d'analyser les images : comment les capter, comment les lire, comment en dégager leurs sens ? Au niveau de cette question, il faut réfléchir à la relation entre image et **discours**, à l'opérationnalité du concept d'**imaginaire**, à la manière dont les images sont partagées par les membres d'un groupement social et à la structure à laquelle leur formulation est contrainte d'obéir pour qu'elles soient partagées en société. Quels outils me permettent d'aborder la société angolaise pour capter les images du Brésil qu'elle partage ? Comment identifier des images partagées du Brésil ? Comment et où ces images s'expriment-elles : dans la presse, dans les discours parlés, dans les tracts, à la radio, dans les conversations de la rue, dans les correspondances échangées ? Suivant quels critères pourrais-je parler de l'existence d'un imaginaire angolais à propos du Brésil ?

La **troisième** question concerne la relation entre ce qui est dit et celui qui dit quelque chose dans une société : quelle est la nature de l'**acteur social** ? Peut-il dire tout ce qu'il veut en société ? Quelles sont les contraintes de son discours ? Qui parle du Brésil en Angola ? Où

sont puisées la légitimité et l'autorité pour en parler ? Comment la manière dont un angolais formule l'image du Brésil qu'il propage est-elle associée à sa position et à ses intérêts politiques et sociaux au sein de cette société ?

Enfin, la **quatrième question** concerne la relation entre ce qui est dit et l'**action sociale** de la personne qui parle : est-ce qu'une analyse de ce que l'acteur social dit (ou des images qu'il élabore et exprime dans son groupe social) peut être valable pour comprendre comment cet acteur agit en société ? À quoi sert-il de comprendre comment les acteurs politiques angolais font référence au Brésil ? Est-ce que la compréhension de leur imaginaire révèle quelque chose à propos de la manière dont ils agissent sur le plan politique en Angola et, donc, à propos du fonctionnement du champ politique dans cette société ?

Avant de traiter directement ces questions, je voudrais me pencher sur le champ social dans lequel les images que je vais étudier sont formées : le champ politique angolais. La trajectoire historique et les conditions de structuration de celui-ci serviront à exposer plus clairement la nécessité de socles théoriques pour la construction d'une interprétation des dynamiques politiques angolaises actuelles. En même temps, ces données aideront à comprendre quels enjeux sont impliqués dans l'insertion d'images du Brésil dans les discours politiques au long de l'histoire angolaise et la valeur heuristique de celles-ci pour l'analyse des conditions de l'exercice du politique dans cette société. Aussi, je vais poursuivre une brève exposition de ce champ politique, en essayant de me concentrer sur deux questions principales : (1) le rôle de l'expérience coloniale dans la construction de ce champ et (2) la continuité de certaines pratiques politiques autoritaires dans cette société.

2. QUELLE COLONIALISATION EN ANGOLA ?

Quel est le rôle de l'expérience coloniale dans la construction du champ politique actuel en Angola ? Dans quelle mesure ce phénomène a-t-il conditionné les dynamiques économiques et politiques dans ce pays ? Quel a été son rôle dans la détermination de la position de sous-développement et de précarité sociale de l'Angola ? De quelle manière a-t-il contribué à structurer les méthodes de déploiement du politique de ce pays ? Peut-il être désigné comme sécréteur d'une « structure » conditionnant les conditions d'un champ politique donné ? Ce lien entre colonisation et dynamiques sociopolitiques des pays qui ont été colonisés est une équation complexe, sous-tendue par des réseaux de relations entre les acteurs sociaux (colonisateurs, colonisés, mais aussi acteurs tiers qui s'y sont immiscés) qui

ont participé au colonialisme dans ses différentes phases, et également par les besoins matériels et subjectifs ayant conditionné l'action de chacun au sein de ce champ social. C'est donc une équation plus complexe que ce qu'une approche en termes d'opposition entre dominants et dominés permettrait d'entrevoir. Pour saisir profondément cette complexité, il est nécessaire de recourir à un outil très fin, qui permet de comprendre les contradictions et les contraintes du comportement social. Je proposerai d'employer dans cette thèse l'analyse des discours et des imaginaires à cette fin.

La configuration sociale issue de la colonisation n'est pas le résultat pur d'une imposition du dominateur ni simplement un apprentissage hérité de l'absorption des valeurs culturelles de celui-ci. Elle est plutôt le résultat de la pléthore de relations sociales ayant caractérisé le processus de colonisation, de nouvelles manières d'exercer le politique, structurées par les changements politiques et économiques liés à la colonisation, et de la participation active du colonisé à ces nouvelles dynamiques, comme le démontrent les expériences coloniales en Afrique. L'histoire de l'Afrique ne commence certes pas avec la colonisation, mais celle-ci bouleverse les équilibres économiques et politiques de manière profonde, créant de nouvelles ressources de pouvoir donnant naissance à de nouvelles élites, transformant les représentations du lien communautaire des sociétés colonisées et produisant des conditions pour que les groupes qui ont su chercher les meilleures places dans le système de l'exploitation puissent prendre le pouvoir après la suppression de l'autorité coloniale.

Quelle colonisation s'est implantée en Angola ? Quel type de colonisateur fut le Portugal ? Quelles différences entre les pratiques coloniales des métropoles européennes qui se livrèrent à la course impérialiste à la fin du XIX^e siècle et celles appliquées par le Portugal - nation qui se nommait « métropole » des territoires africains depuis les premiers temps de l'expansion maritime à la fin du XV^e siècle, pour laquelle la dimension politique de la colonisation était un enjeu de politique intérieure extrêmement important, et qui finalement garda ses colonies environ quinze ans de plus que les autres nations européennes ? Et, le plus important pour mon propos, quelles furent les conséquences de cette colonisation sur la structuration de la société angolaise ? Quels clivages la colonisation produisit-elle ? Comment le phénomène de la colonisation a-t-il donné naissance à de nouvelles élites ? Qu'est que le mot « élite » veut dire au long de l'histoire coloniale de l'Angola ? Quelles ressources de pouvoir conféra-t-elle aux élites qui y prirent part ?

Les spécificités historiques et la banalité structurelle de la métropole

Avant tout, je voudrais dire ici deux mots sur la nature de cette métropole qui semble si différente des autres. Connaître ce qu'il y a de spécifique et de banal à propos de cette métropole est une clé essentielle pour comprendre le rôle de la colonisation dans le conditionnement de l'espace politique actuel en Angola. En premier lieu, il est important de dire que les pratiques coloniales portugaises n'ont jamais formé un tout cohérent. Selon M. C. Neto¹²,

« La colonisation portugaise n'a jamais été unique. Forcément diverse par les 'circonstances', elle l'a été aussi dans ses intentions, ses orientations et ses fondements idéologiques – affirmation qui s'oppose directement à toute idée sur le 'caractère essentiel de la colonisation portugaise' ».

Les formes d'implantation de la machine coloniale ont varié selon chaque endroit exploité, selon chaque époque de la colonisation et selon les relations établies entre les colonisateurs et la multiplicité de nature des acteurs colonisés. Il est ainsi naturel que les pratiques coloniales mises en œuvre en Angola aient été différentes de celles appliquées dans d'autres colonies et que, confrontées à des contextes politiques différents, elles aient eu des conséquences particulières sur la structuration sociale de cette colonie.

Ensuite, il est nécessaire de comprendre que ce colonisateur n'a jamais constitué un acteur tout puissant qui contrôlait intégralement les dynamiques socio-économiques dans ses colonies – cette affirmation n'implique aucune indulgence à l'égard des pratiques violentes de domination que cette métropole a mis en place dans ses colonies mais vise à capter la complexité du phénomène de la colonisation. Selon A. Torres, « il est faux de considérer que Lisbonne centralisait et dirigeait l'évolution du système colonial », celle-ci étant beaucoup plus « complexe et autonome »¹³ que la métropole voulait faire croire. Les acteurs engagés dans la colonisation étaient nombreux et avaient des intérêts très souvent divergents de ceux de la métropole, limitant la capacité de celle-ci de maîtriser tout le processus. Les pratiques colonisatrices ne formaient pas un tout cohérent soigneusement calculé par l'État portugais ; au contraire : elles étaient le résultat des luttes de pouvoir dans la métropole et au sein des machines coloniales implantées dans les territoires africains.

¹² M. C. NETO, « Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX », *Lusotopie*. Bordeaux, Karthala, 1997 (p. 327-359), p. 328.

¹³ A. TORRES, *O império português entre o real e o imaginário*, Lisbonne, Escher, 1991, p. 35.

L'autre contrainte à laquelle la métropole a dû faire face dans la définition de ses politiques était liée aux dynamiques de dépendance économique externe du Portugal, développées tout au long de son histoire économique, en particulier après que ce pays ait perdu les sources de richesse obtenues dans la première période de l'expansion maritime et notamment le monopole du commerce d'épices importées de l'Orient. Ainsi, au XVI^e siècle, le Portugal passa par une brève période de dépendance vis-à-vis des Pays-Bas qui détenaient le monopole de la commercialisation du sucre produit au Brésil¹⁴ ; au XVIII^e siècle, cette dépendance s'accrut vis-à-vis de l'Angleterre¹⁵ ; au début de la course impérialiste, le Portugal endossa un rôle de nation périphérique par rapport aux autres métropoles concurrentes d'Europe – l'Angleterre toujours, mais aussi la France et la Belgique ; à partir des années 1940, le Portugal devint dépendant des Etats-Unis, ces derniers construisant leur hégémonie mondiale ; et enfin, depuis la construction européenne, le Portugal joue sur sa position de nation périphérique par rapport aux autres nations de l'Union Européenne.

Finalement, l'incapacité de cette métropole à maîtriser complètement la machine coloniale découle de l'évolution sociale que les politiques coloniales produisirent elles-mêmes, indépendamment de la volonté de la métropole. Le cas du système de la traite des esclaves est à cet égard très révélateur : la création de l'axe économique entre les colonies africaines (qui fournissaient les esclaves) et le Brésil (principal débouché de ce commerce au moment de son essor) engendra des dynamiques sociopolitiques qui dépassèrent le contrôle de la métropole. Très vite, les commerçants brésiliens ou ceux qui s'étaient installés en Afrique s'emparèrent du contrôle des transactions, écartant la métropole des relations directes entre le Brésil et l'Afrique (et spécialement l'Angola), ce qui contribua à la formation d'un écart entre les intérêts de ces acteurs et ceux du Portugal.

L'intensité de ce commerce a multiplié les dynamiques sociales et politiques entre le Brésil et l'Angola hors du contrôle métropolitain. Selon L. F. Alencastro¹⁶, « il était évident à Lisbonne que le Brésil avait une continuité en dehors des frontières américaines, en Angola ».

¹⁴ N. W. SODRÉ, *A formação histórica do Brasil*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1964. Dans son livre, cet historien analyse en détails les mécanismes de la commercialisation en Europe du sucre produit au Brésil, monopolisée par les Pays Bas au XVI^e siècle jusqu'à l'union dynastique entre le Portugal et l'Espagne en 1580.

¹⁵ La première marque officielle de cette dépendance a été la signature du traité de Methuen, par lequel le Portugal accorde l'exclusivité de son marché aux produits textiles anglais, et acquiert en échange la préférence du marché anglais pour l'exportation de son vin. Voir *Ibidem*.

¹⁶ L. F. ALENCASTRO, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 247.

Cette relation dépassait les limites du commerce des esclaves, impliquant les exportations de produits alimentaires, les transferts de techniques, voire les relations politiques et militaires (avec, par exemple, la participation brésilienne à l'expulsion des Hollandais d'Angola au XVII^e siècle et l'envoi par la suite de gouverneurs brésiliens pour administrer des régions de cette colonie).

En dehors de ces acteurs externes, les colonies, loin d'être des entités complètement contrôlées et soumises, ont été l'espace d'avènements d'acteurs également dotés de ressources de pouvoir. Les colonisés se sont donc eux aussi érigés en acteurs perturbateurs de la souveraineté de la métropole. Il est vrai qu'à certaines occasions, ils n'ont fait que collaborer à la domination. En d'autres occasions pourtant, il y eût des tentatives de rupture de cette domination, soit par la violence, soit par une subversion souterraine dissimulée des mécanismes de surveillance du pouvoir central, dont les effets émancipatoires s'opérèrent de manière lente et subjective. Dans la plupart de ces cas, les données sont ambiguës, traduisant une hésitation entre dialoguer avec le dominateur et lui tourner le dos, mais la solidité et la prolifération de ces mouvements de résistance montrent que la souveraineté du colonisateur fût moins étendue que ce que celui-ci le prétend. Pour citer les mots de M. C. Neto :

« Les colonisés n'ont jamais été des éléments passifs du processus de colonisation. Bien qu'ils aient été agressés à différents degrés et infériorisés, ils sont aussi des agents, conscients et inconscients, des changements sociaux. Autrement dit, ils sont des acteurs de l'Histoire et non simplement des victimes »¹⁷.

En fonction de la complexité de ces variables, la puissance de cette métropole est une donnée relative. C'est ainsi que les changements politiques imposés par le colonisateur ont toujours eu des effets ralentis, ont toujours été confrontés à des dynamiques mouvantes qui empêchaient la réalisation complète de l'intention du colonisateur.

Cette relativité de la puissance politico-économique de la métropole ne l'a cependant pas empêchée d'imposer un cadre institutionnel pour la pratique du politique dans les colonies portugaises. Ce mode portugais de pratique du politique a laissé des empreintes sur les colonisés. La manière dont la population angolaise a négocié avec ces empreintes sera, nous le verrons, essentielle pour comprendre la formation de l'imaginaire et des modes d'exercice du politique dans cette société jusqu'à aujourd'hui.

¹⁷ M. C. NETO, *op. cit.*, p. 328.

Une métropole dont l'identité nationale se fonde sur la colonisation

Pour comprendre la force des empreintes laissées par le Portugal sur les sociétés qu'il a colonisées et avoir une idée du caractère de cette métropole, une autre mise en contexte est nécessaire. La colonisation a toujours joué un rôle particulièrement important dans la politique intérieure portugaise. Cet aspect entre en ligne de compte car il explique en grande partie l'intensité de l'autoritarisme et de la violence que le Portugal a imposés à ses colonies tout au long de l'histoire coloniale.

V. Alexandre a formulé l'hypothèse suivante à propos de cette caractéristique : à partir du moment où le Portugal a commencé à structurer l'occupation de l'Afrique, il y aurait eu, indépendamment de leurs conceptions différentes sur les procédures de sa mise en pratique, un trait commun aux discours de tous les acteurs s'étant prononcés sur la colonisation : l'imbrication de celle-ci avec la formulation de l'identité nationale portugaise. « Tous les courants du nationalisme portugais se confrontent d'une manière ou d'une autre à la question de l'outre-mer », affirme cet auteur¹⁸. On peut observer cela par exemple dans l'idéologie colonisatrice du monarchisme absolutiste du XVII^e siècle, dans celle républicaine du début de ce siècle, et aussi dans celle du régime salazariste, voire dans certaines rhétoriques de la décolonisation.

Cette imbrication entre identité et colonisation a toujours été présente depuis le début de la colonisation, même si elle est plus visible à partir de la consolidation de l'occupation de l'Afrique, après le Congrès de Berlin qui donne le départ de la course impérialiste des nations européennes en Afrique. Certes, le XIX^e siècle est le moment où apparaît pour la première fois la nécessité de formuler des récits d'identité nationale accessibles aux masses. En effet, c'est par la voie de la mobilisation de la société que la bourgeoisie construit la légitimité nécessaire pour transformer ses ressources économiques en ressources de pouvoir. Il s'agit là d'un phénomène européen de grande échelle, présent depuis la Révolution Française et le déclin de l'absolutisme. Avant, il n'y avait pas de nécessité systématique d'incorporer la colonisation dans des discours mobilisateurs autour de l'identité nationale. Mais curieusement, au Portugal, une rhétorique coloniale était déjà structurée avant le XIX^e siècle et ses ressources symboliques seront reprises par les discours coloniaux contemporains.

¹⁸ V. ALEXANDRE, « A África no imaginário português (séculos XIX e XX) » in V. ALEXANDRE, *Velho Brasil. Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Afrontamento, Porto, 2000, p. 219-229, p. 219.

Les autres métropoles ont aussi utilisé la colonisation dans leurs récits identitaires, en faisant en sorte de la propager comme mode de récompense venant contrebalancer d'autres défaites internationales (comme dans le cas de la France qui voyait dans la colonisation une compensation pour la défaite de la guerre franco-prussienne) ou tout simplement comme source d'enrichissement et de conquête d'autonomie sur le plan international. Ce n'est pas là l'apanage des élites portugaises. La différence par rapport à ce qui a eu lieu au Portugal est que, dans les autres nations, cette imbrication était moins consensuelle et moins centrale dans les discours. Il y avait dans les autres métropoles une coexistence de courants favorables et hostiles à la colonisation. En bref, l'imbrication entre identité et colonisation faisait l'objet d'un débat. Au Portugal au contraire, elle était un quasi-consensus : tous les acteurs qui s'engageaient directement dans la lutte pour le pouvoir partageaient le principe que l'identité portugaise étaient consubstantielle à la colonisation.

Une métropole différente des autres ?

Cette composante politique du colonialisme portugais fait-elle du Portugal une métropole différente des autres ? Y a-t-il une spécificité de la colonisation portugaise ? Le Portugal a-t-il une façon différente de coloniser ? A-t-il été soumis à des contraintes spécifiques dans l'élaboration de ses politiques colonisatrices ? Ces questions constituent déjà un débat classique parmi les historiens du colonialisme portugais et je ne peux manquer de l'évoquer ici, dans mon but de clarifier les conditions de la colonisation imposée à l'Angola. La colonisation portugaise en Afrique, étant une expérience historique, est naturellement porteuse de spécificités. Son poids sur les dynamiques politiques internes du Portugal, ainsi que les particularités conjoncturelles qu'elle a présentées dans chaque endroit où elle s'est implantée sont donc des résultats des conditions historiques spécifiques.

Cependant, c'est au niveau économique que cette notion de spécificité semble se déconstruire. Les conditions ayant mené le Portugal à entreprendre une réelle occupation de ces territoires africains à partir de la fin du XIX^e siècle s'apparentent aux conditions ayant conduit les autres nations européennes vers ce même but : ce sont la crise économique du développement du capitalisme en Europe et la nécessité de retrouver des débouchés pour la production qui lancent la course impérialiste. Le Portugal ne fait pas exception à cette évolution capitaliste générale. Selon les termes de M. Cahen :

« L'existence même du Brésil et l'augmentation des possibilités d'exportation dans le monde occidental au XIX^e siècle ont certes rendu jusque vers 1875 les colonies peu attractives comme marché, mais la tendance s'inverse à partir de la récession de 1873. Et on est loin de l'impérialisme purement 'politique' – ce qui ne signifie nullement en nier l'existence. Ce ne sont pas en elles-mêmes les humiliations du Congrès de Berlin ou les rêves de la 'carte rose'¹⁹ qui vont pousser le Portugal dans la course aux colonies, mais la crise de son développement »²⁰.

La colonisation portugaise en Afrique se caractérise donc de la combinaison des spécificités historiques et de cette « banalité » structurelle. Elle est spécifique parce que, contrairement aux autres métropoles, sa présence en Afrique, quoique restreinte « à quelques points urbains ou fluviaux où l'histoire est beaucoup plus ancienne et explique des créolités tenaces et politiquement importantes aujourd'hui »²¹, datait du XV^e siècle. Elle est spécifique aussi en ce qu'elle succède à la longue période de colonisation du Brésil qui a transformé profondément l'économie portugaise, lui a en quelque sorte procuré des ressources pour le développement du capitalisme portugais et lui a aussi fourni les paradigmes d'une idéologie de l'identité nationale fondée sur la colonisation. Elle est spécifique enfin parce que cette idéologie s'est propagée de manière forte et précoce, en monopolisant très tôt les débats politiques internes à cette nation.

Mais elle est également banale puisqu'à l'instar de la colonisation entreprise par les autres métropoles européennes, elle ne devient effective qu'au début du XX^e siècle et que son moteur est aussi la quête de solutions pour l'évolution capitaliste dans l'impérialisme. L'idéologie coloniale portugaise va actionner les mêmes structures d'infériorisation du colonisé que les autres métropoles et va mettre en place des pratiques d'exploitation, parfois archaïques, parfois mercantilistes, parfois capitalistes, à l'image des autres métropoles.

L'imaginaire que cette métropole et que les différents acteurs originaires d'elle projettent sur ses colonies aura donc ces deux aspects : il sera banal, parce que poursuivant les

¹⁹ La « carte rose » était le projet portugais, lors de la conquête effective consécutive au Congrès de Berlin, d'occuper le territoire entre l'Angola et le Mozambique en Afrique, créant une sorte de « bande » portugaise qui irait de côte à côte en Afrique. Le projet fut brusquement refoulé par l'Angleterre en 1890, imposant au Portugal un ultimatum le forçant à faire reculer les expéditions portugaises lancées dans le territoire concerné.

²⁰ M. CAHEN, « Sur quelques mythes et quelques réalités de la colonisation et de la décolonisation portugaises » in C.R. AGERON et M. MICHEL (dir.), *L'ère des décolonisations. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala, 1995, (p. 334-351), p. 336.

²¹ *Ibid*, p. 335.

mêmes structures de domination et d'infériorisation du colonisé que les autres métropoles et il sera spécifique, parce doté d'une mythologie construite au long de l'histoire du Portugal, à partir des allégories de l'expansion maritime et du parcours des conquêtes coloniales et à partir des besoins identitaires de cette nation, qui a perdu le pouvoir que le commerce avec l'Orient lui avait conféré, devenant un petit pays périphérique et dépendant en Europe. Ces préalables à propos de cette métropole introduisent déjà à la complexité de l'expérience coloniale portugaise et, spécialement, de cette expérience imposée en Angola. Comment développer des outils théoriques pour analyser cet acteur métropolitain assujéti à des contraintes conjoncturelles, et dont le pouvoir ne s'exerce pas de manière si hégémonique? Comment comprendre la transmission de son imaginaire aux populations touchées par la colonisation ? Ce n'est qu'en remplissant ces exigences théoriques que nous serons en mesure de comprendre comment toutes ces variables se déploient dans l'histoire de la colonisation en Angola, en opérant des transformations sur les sociétés qui vivaient sur ce territoire et en leur fournissant des repères symboliques pour la construction de leurs récits identitaires.

Les ressources de pouvoir créées par la traite

La traite des esclaves a été le phénomène colonial qui a bouleversé le plus profondément l'organisation sociale en Angola avant la consolidation de l'occupation portugaise à partir de la reconquête de la fin du XIX^e siècle. Voyons comment ce phénomène s'est organisé et comment il a collaboré à la structuration de la société angolaise et, donc, à la construction des imaginaires en Angola.

Bien que les Portugais aient atteint des caps lointains en Afrique dès le début de l'expansion maritime, à la fin du XV^e siècle, l'exploitation de territoires africains par cette métropole, tant que celle-ci se trouvait absorbée par l'expansion du monopole du commerce des marchandises de l'Orient, ne consistait qu'en un commerce d'esclaves de faible intensité, concentré dans la région du Golfe de la Guinée. C'est plus tard, avec la structuration du système de production du sucre au Brésil, que le trafic des esclaves s'intensifia et devint le cœur des activités économiques coloniales, engageant l'Afrique comme fournisseur et le Brésil comme marché consommateur. L'axe de la traite se déplaça vite vers le sud de l'Afrique, structurant des pôles de capture et de commercialisation d'esclaves en Angola et, plus tardivement, au Mozambique – dans le premier cas, cependant, le succès et la précocité de l'implantation de ce commerce fit de celui-ci une activité majeure, de grande intensité et

constante, exposant plus amplement qu'ailleurs les sociétés qui y existaient aux transformations sociales que la traite impliquera. Comme le note L. F. Alencastro :

« Face à la recherche croissante de main d'œuvre obligatoire pour les raffineries de sucre brésiliennes, et grâce à la facilité de la ligne maritime financée par le grand capital mercantile, dans un parcours plus rapide et plus utilisé que le parcours côtier sud-américain, Portugais, Luso-Africains et Luso-Brésiliens²² créent le plus grand marché d'esclaves de l'Atlantique »²³.

Ainsi, c'est en Angola que la traite suscita le plus profond bouleversement des dynamiques sociales et, par conséquent, des représentations du lien social. Quand le trafic des esclaves s'intensifia et devint le cœur des activités économiques coloniales, la métropole, devenue incapable de maîtriser la gestion quotidienne des transactions, en laissa l'initiative aux commerçants établis dans les colonies qui s'emparèrent aussi des bénéfices qui en provenaient. C'est ainsi qu'une masse d'acteurs étrangers arriva en Angola pour exploiter ce commerce : des commerçants, des agents qui établissaient des rapports avec les royaumes africains pour obtenir leur « marchandise », des explorateurs, de provenance certes portugaise, mais surtout brésilienne, qui maintenaient la métropole à l'écart du contrôle des transactions.

La construction graduelle de ce nouveau noyau social rendit possible l'afflux d'autres acteurs issus des classes appauvries et marginalisées du Brésil et du Portugal (comme par exemple les « *degredados* », criminels condamnés en métropole à l'exil forcé dans les colonies), qui trouvèrent en Angola des moyens d'enrichissement et s'y installèrent comme petits commerçants, artisans, voire fonctionnaires. En même temps, la présence de l'Église se renforça, mais les territoires africains commencèrent à être également fréquentés par des missions protestantes d'origine étrangère, très souvent encouragées par les autres métropoles, en vue d'y accroître leur influence en Afrique. L'axe commercial entre l'Angola et le Brésil se déploya en un faisceau de dynamiques socio-économiques directes entre ces deux entités : le Brésil fournit la plupart des produits alimentaires nécessaires pour nourrir ce nouveau

²² Dans le texte original, ce que j'ai traduit ici par l'expression « Luso-Brésiliens » correspond à ce que L. F. Alencastro désigne en portugais par « *brasílicos* », mot qui lui permet de distinguer la bourgeoisie mercantile brésilienne d'avant l'indépendance, en formation à l'époque, descendante des colons portugais, mais dont les intérêts commencent déjà à se distinguer par rapport à ceux de la métropole, créant une identité autonome. En effet, il n'y a pas encore de nation brésilienne à l'époque, on ne peut pas parler des « Brésiliens », cette bourgeoisie étant formée par des Portugais ou par des descendants de colons, encore identifiés culturellement avec le Portugal.

²³ L. F. ALENCASTRO, *op. cit.* p. 79.

noyau social, de même que les masses d'esclaves commercialisés²⁴, les flux d'information entre le Brésil et l'Angola se multiplièrent, et ce dernier devint plus réceptif aux retentissements des événements politiques (notamment les insurrections séparatistes) qui étaient en train de se produire au Brésil.

La « perte » pour la métropole n'était pas dans ce cas purement économique, mais aussi politique : le niveau de relations directes entre ces deux colonies s'approfondit de telle manière que des Brésiliens se mirent à occuper des postes politiques en Angola²⁵ et que même les clergés des deux colonies commencèrent à entretenir des rapports hiérarchiques directs. Cette profusion de nouveaux acteurs qui arrivaient en Angola et qui se mettaient en relation avec les sociétés indigènes apportait non seulement des changements sociopolitiques, mais aussi de nouvelles sources symboliques, qui bouleversaient les imaginaires et les interprétations du lien social. Ainsi, la traite des esclaves fut un phénomène doté d'une dimension imaginaire, c'est-à-dire qu'il contribua à la formation d'images notamment de la part des groupes qui y étaient mêlés. Ainsi, puisque le Brésil était le partenaire majeur de ce commerce, la traite fut très certainement une des sources d'images les plus anciennes de celui-ci.

La traite et l'émergence du segment « créole »

L'activité du commerce des esclaves, que l'on pourrait croire monopolisée par des élites blanches, portugaises ou brésiliennes, fut en réalité dépendante de la participation de plusieurs segments de la société africaine, comme le montre J. Dias²⁶. Un premier segment social Africain impliqué dans la traite fut celui des familles d'origine métisse, ayant une ascendance portugaise ou brésilienne. Établies dans les grandes villes côtières, elles se sont

²⁴ L. F. Alencastro attire l'attention sur l'introduction du manioc en Afrique, produit découvert dans les pratiques agricoles des tribus indigènes du Brésil, et qui finit par être cultivé à grande échelle et à être exporté en Afrique, devenant l'aliment principal ayant soutenu la dynamique du commerce des esclaves : « Les navires de Lisbonne étaient chargés de manioc au Brésil, en général à Rio, avant de partir vers les ports africains [...]. Le manioc constituait un élément important dans l'alimentation des marins et des Africains. [...] Le manioc a constitué un des facteurs d'articulation de l'économie-monde de l'Atlantique Sud », L. F. ALENCASTRO, *op. cit* p. 252-256. Cet auteur mentionne aussi comme exemples de la complexité commerciale du système de la traite (qui était loin de n'être qu'un commerce unilatéral d'esclaves de l'Afrique vers le Brésil) l'exportation de l'eau-de-vie brésilienne en Afrique, ainsi que des "zimbos", coquillage qui parmi certaines sociétés africaines avait la valeur de l'argent et qui pouvait aussi être trouvé sur des plages brésiliennes.

²⁵ C'est encore une fois L. F. Alencastro qui décrit l'arrivée d'administrateurs brésiliens en Angola, surtout après que des commerçants brésiliens aient organisé l'effort militaire en 1648 pour expulser les Hollandais qui avaient envahi Luanda. Voir *Ibid*, p. 260-262.

²⁶ J. DIAS, « Uma questão de identidade : respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930 », *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 1, janvier/juin 1984, p. 61-94.

enrichies en jouant le rôle d'intermédiaire entre les trafiquants et les relais esclavagistes à l'intérieur. C'était une bourgeoisie qui avait trouvé des moyens de se cultiver (envoyant ses enfants faire leurs études au Portugal ou au Brésil), exerçait des professions libérales ou occupait des postes de fonctionnaires, avait accès à la presse brésilienne et portugaise, s'exposait directement aux flux des informations venus du Brésil et cherchait le blanchiment par le mariage avec des Brésiliens et des Portugais. Il s'agit d'un segment minoritaire de la population de l'Angola mais l'enrichissement provoqué par la traite l'érigea en une élite puissante, dont l'évolution des ressources de pouvoir a encore aujourd'hui des répercussions sur les enjeux politiques de la société.

Ce segment, enrichi par la traite et très touché par l'action culturelle de la colonisation, est communément appelé « créole », désignation qui a déjà provoqué beaucoup de polémiques parmi les historiens et les sociologues qui ont étudié la formation des élites en Angola. Cette polémique est analysée par J. Dias, qui nous rappelle que le terme n'a émergé pour désigner les élites du littoral de l'Angola qu'au XX^e siècle, avec l'œuvre de l'intellectuel angolais Mário António Fernandes Oliveira, qui défendait la thèse de l'existence d'un groupe social qui aurait été touché de manière profonde par la colonisation portugaise²⁷. Certains auteurs²⁸, d'après J. Dias, contestent la validité du terme « créole », rejetant l'existence d'une véritable acculturation provoquée par la colonisation auprès de ces segments sociaux.

Il est vrai que ce segment a fini par constituer une classe très portugalisée, suivant une formation culturelle en métropole, parfaissant son blanchiment, cultivant sa distinction par rapport à la masse noire moins sensible aux transformations culturelles opérées par la colonisation. On ne peut pourtant pas dire qu'un véritable environnement « créole » se formait dans les villes angolaises – au sens où il est compris dans les espaces colonisés qui ont développé des mécanismes de fusion entre le répertoire culturel local et celui du colonisateur (formant, par exemple, une langue particulière et des mœurs façonnées par la fusion). Dans le cas des élites angolaises, la portugalisation de ces élites a été évidente, mais selon un processus complexe de négociation (et non simplement de fusion) entre la culture locale et la culture du colonisateur. Peut-on les caractériser comme « créoles » ? Quelles implications sociologiques aurait une telle désignation ?

²⁷ J'analyserai la pensée de Mário António Fernandes Oliveira dans la deuxième partie de cette thèse.

²⁸ J. DIAS cite parmi les auteurs qui refusent la désignation « élite créole » Alfredo Margarido et Orlando Albuquerque. *Ibidem*.

Je pense que dans cette polémique, le « terme »²⁹ qui désignerait cette élite est moins important que les conséquences possiblement induites par les concepts charriés par lui. Le fait que ces élites aient été portugalisées et qu'elles aient subi une relation d'influence profonde avec le colonisateur est une évidence, qui a eu des conséquences non seulement sur leur formation culturelle, mais aussi sur la constitution de leur position sociale et sur la formation des stratégies pour poursuivre leurs intérêts. Il y a donc un facteur clair de différenciation au sein du complexe social angolais et le mot « créole » peut convenir pour le désigner³⁰.

Il faut cependant éviter toute « naturalisation » et « totalisation » de la différence exprimée par le mot « créole ». En effet, il serait faux de penser que c'est la « nature » des créoles, c'est-à-dire leur formation culturelle portugalisée, qui conditionne le comportement politique de ce segment. Le créole ne réagit pas de telle manière parce qu'il a une formation culturelle portugalisée mais parce qu'il occupe une place déterminée dans un champ social. En effet, c'est son insertion dans le champ social, sa confrontation à d'autres élites et à d'autres groupes poursuivant des intérêts antagonistes, qui conditionnent les stratégies de ce segment. Si l'identité portugalisée sort renforcée dans leurs récits identitaires, c'est un signe non point d'attachement subjectif à une nature, mais de réponse aux besoins éveillés par une configuration politique déterminée. Cette précaution prise, le mot « créole » peut devenir opérationnel pour comprendre les stratégies de ce segment³¹.

La participation des royaumes africains à la traite

Un deuxième segment impliqué dans la traite est constitué d'éléments de la population établie à l'intérieur du continent africain : certains royaumes qui capturaient des hommes pour en faire des esclaves ou qui fournissaient simplement des « marchandises » pour ce commerce

²⁹ Il est nécessaire pourtant d'avoir à l'esprit que le mot « créole » change de sens selon le contexte où il s'applique (en Amérique Latine, les « créoles » désignent en général les descendants des colonisateurs ; au Brésil, ce mot qualifie les métis descendants des Portugais et des esclaves ; aux Antilles, ce sont les segments sociaux résultant de la fusion de deux cultures).

³⁰ Il est employé par plusieurs auteurs contemporains, dont les contributions à l'histoire ou à l'analyse sociopolitique des élites angolaises sont très précieuses : M. Bittencourt, A. Barbeitos, parmi d'autres, sans parler de J. Dias elle-même. C. Messiant, par exemple, reconnaît la pertinence du terme, mais lui préfère celui d'« anciens assimilés », afin d'éviter que son analyse soit contaminée par les imprécisions issues de cette polémique. Voir C. MESSIANT, « Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I – De la guerre à la paix (1975-1991) : Le conflit armé, les interventions internationales et le peuple angolais » in *Lusotopie*, Paris, L'Harmattan, juillet 1994, (p. 155-210).

³¹ Le problème des stratégies de cette élite créole sera plus profondément exposé dans la deuxième partie de cette thèse, dans laquelle j'analyserai certaines images du Brésil élaborées par des représentants de ce segment et où on pourra voir concrètement le genre de dilemmes et de nécessités identitaires auxquels ils sont confrontés.

à partir de leur propre contingent populationnel, d'autres acteurs qui faisaient le lien entre les trafiquants établis sur la côte et l'intérieur du pays. Cette dynamique introduisit des changements dans les structures du pouvoir local, donnant naissance à de nouvelles élites et à l'apparition de rivalités.

La traite servile impliqua aussi un troisième segment : une classe appauvrie, essentiellement formée de Noirs, qui s'étendait entre les villes et l'intérieur ou s'établissait autour des prisons, et était composée d'artisans, d'agriculteurs, d'anciens esclaves ou de personnes qui avaient réussi à échapper au pouvoir des chefs locaux, et dont les activités économiques dépendaient de la traite. Ce segment cherchait des voies d'enrichissement par le biais du blanchiment, de l'imitation des mœurs portugaises, et de l'entretien de relations avec les villes. La traite, activité qui a précocement atteint son essor en Angola et a ainsi connu une grande longévité, établit donc un réseau très profond de segments sociaux impliqués dans ce commerce, leur apportant des sources nouvelles pour leurs imaginaires et leurs récits identitaires, et influençant les stratégies d'action des acteurs impliqués dans la colonisation³².

Le rôle joué par la traite influença à un tel point l'organisation sociale africaine que lors de la décadence de cette dernière, une crise déchirante s'installa, marquant le tarissement des sources d'enrichissement des nouvelles élites. L'équilibre du pouvoir dans les sociétés africaines fut bouleversé et l'instabilité qu'elles connurent à la fin du XIX^e siècle, au moment de la suppression de la traite, fut l'élément qui favorisa le succès relatif de la conquête effective par la métropole. C'est ce qu'explicite V. Alexandre :

« Tout au long du siècle, et, surtout, durant sa seconde moitié, l'influence des flux mercantiles externes a graduellement brisé de manière profonde les systèmes politiques traditionnels [...]. Entraînant la désagrégation des empires africains et la multiplication de

³² I. Castro Henriques fait une description des trois couches sociales angolaises impliquées directement dans le contrôle de la traite dans les grandes villes. Elle nous montre aussi que le contact avec le Brésil a laissé des empreintes profondes parmi ces segments. Ces trois couches sont : (1) de « petits et moyens commerçants, pour la plupart des 'petits blancs' originaires du monde artisanal ou petit-bourgeois, enrichis par le commerce avec le Brésil. [...] Il s'agit d'un embryon de bourgeoisie atlantique, installée en Angola et au Brésil ou hésitant entre les deux pays. Cette 'bourgeoisie' s'oppose parfois brutalement aux décisions du gouvernement portugais [...], certains commerçants installés en Angola caressant jusqu'aux années 1830 le rêve de la proclamation de l'indépendance associée au Brésil » ; (2) des groupes de métis ou Africains, les premiers « issus des relations maritales avec les Européens – qui sont souvent des Brésiliens » ; (3) des commerçants brésiliens ou portugais-brésiliens, « c'est-à-dire, des hommes ayant au Brésil non seulement leur vie commerciale, mais aussi leurs rapports affectifs préférentiels [...] Il va de soi que la position de ces commerçants rejoignait les intérêts des groupes proto-bourgeois portugais et métis, ce qui renforçait leur résistance aux décisions portugaises ». I. CASTRO HENRIQUES, *Commerce et changement en Angola au XIX^e siècle. Imbangala et Tshokwe face à la modernité*, t. 1, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 114.

micro-unités politiques extrêmement instables, cette évolution favorise la pénétration européenne à la fin du XIX^e siècle, ce qui explique en partie la vitesse de celle-ci »³³.

L'urgence identitaire des élites de l'Angola

La suppression de la traite fut le résultat de l'évolution des dynamiques capitalistes en Europe qui avaient eu lieu tout au long du XIX^e siècle, et des transformations mêmes que les ressources financières obtenues par le commerce des esclaves avaient provoquées. Ce processus d'installation du capitalisme opéra des transformations sur l'économie portugaise, modifiant le système d'exploitation coloniale.

Comment ces nouvelles données économiques, qui amorçaient l'ébauche d'obstacles à la traite des esclaves, se reflétaient-elles dans la manière dont les segments sociaux touchés par la colonisation en Angola se positionnaient face à celle-ci? Tant que la traite répondit avec aisance aux attentes d'enrichissement des classes élitaires, celles-ci n'eurent pas besoin de construire une position claire et virulente par rapport à la colonisation. Ce qu'elles devaient faire était élaborer des récits identitaires qui leur permettaient de s'insérer dans cette dynamique commerciale. Ainsi, les bourgeoisies cultivées dessinèrent les premiers traits d'une identité élitare, esquissant ce qui allait s'exprimer plus tard par la revendication d'une différence par rapport au colonisateur et aussi par rapport aux masses noires, et qui susciterait des velléités de rattachement au Brésil au moment de l'indépendance de celui-ci. I. Castro Henriques exprime ainsi ces retentissements de l'indépendance du Brésil :

« L'indépendance brésilienne bouleversa de façon considérable la structure déjà séculaire des colonies portugaises, surtout celles de la côte occidentale africaine, dont l'Angola. La relation triangulaire unissant l'Angola au Brésil et ces deux pays au Portugal a dû être modifiée et nombreux sont les Angolais appartenant à la bourgeoisie commerciale qui envisageaient une indépendance avec l'aide du Brésil »³⁴.

De leur côté, les classes d'artisans et de commerçants se mirent eux aussi à élaborer leurs stratégies de différenciation, par exemple, en poursuivant le blanchiment, l'instruction ou en imitant les mœurs portugaises, comme on l'a vu dans l'analyse de J. Dias³⁵. On voit dès ce moment-là que les clivages sociaux produits par la traite des esclaves se traduisaient au

³³ V. ALEXANDRE, « Portugal em África (1825-1974) : uma visão geral », in V. ALEXANDRE, *op. cit.*, (p. 231-244), p. 236.

³⁴ I. CASTRO HENRIQUES, *op. cit.*, p. 112.

³⁵ J. DIAS, *op. cit.*, p. 66.

plan discursif, dans l'élaboration des récits identitaires des acteurs qui prenaient part à ce commerce. Ainsi, le discours commence à se révéler comme outil important pour appréhender les écarts parmi ces clivages, avec pour conséquence qu'il me faut articuler de manière théorique ce que ces acteurs disent avec leurs imaginaires et leurs positions sociopolitiques.

Au moment où la traite s'étiole, ces discours commencent à se structurer en termes de résistance contre les pertes imposées par ce déclin. En Angola, cette prise de position implique un argument identitaire également présent dans d'autres colonies, mais qui, ici, se déploie de façon plus dramatique : la négociation avec l'héritage culturel portugais. Au Cap-Vert et au Mozambique, la notion de distance ou de proximité à cet héritage semblait n'être qu'un concept parmi d'autres, exprimé dans les rhétoriques identitaires. Mais dans les récits angolais, la question y était particulièrement importante parce que c'était la colonie où la présence portugaise était la plus importante et où l'élite portugalisée était la plus nombreuse et la plus enrichie grâce à la précocité et à la longévité de la traite. C'était donc une colonie qui avait beaucoup à perdre au moment où ses ressources de pouvoir furent menacées. Ce fut un moment de véritable agitation, durant lequel les manifestations de cette réaction identitaire nouvelle au sein de ces élites se multiplièrent. Une presse contestataire apparût³⁶, des publications indépendantes se propagèrent³⁷ et des associations civiles se structurèrent³⁸.

Un imaginaire fourni par le colonisateur

Or, cette négociation avec l'héritage portugais dans laquelle les acteurs de l'Angola se lancèrent montre que l'élite angolaise se nourrissait largement d'un imaginaire fourni par le colonisateur lui-même. En d'autres termes, les discours qui s'exprimaient à la fin du XIX^e en tant que réaction à une situation de décadence, construisaient une affirmation de soi comme le

³⁶ Plusieurs publications indépendantes apparaissent à cette époque, comme le journal *O Futuro de Angola*, dans lequel beaucoup d'articles du journaliste José de Fontes Pereira (réputé comme un des intellectuels les plus radicaux de l'époque en ce qui concerne la revendication contre le joug colonial) ont été publiés. Voir : M. BITTENCOURT, *Dos jornais às armas. Trajetórias da contestação angolana*. Lisbonne, Vega Editora, 1999. E. Rocha cite également la revue *Luz e Crença* (1902), organisée par de jeunes intellectuels, et le journal *O Angolense* (1907) qui prônait « l'évolution matérielle et morale du grand empire de l'Angola ». À Lisbonne, toujours selon cet auteur, des étudiants créent en 1911 le journal *O Negro*, qui dénonce l'esclavage et l'absence de droits des peuples colonisés. Voir : E. ROCHA, *Angola. Contribuição ao estudo do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964)*. Testemunho e estudo documental, Vol. 1, Luanda, Kilombelombe, 2002, p. 32.

³⁷ M. BITTENCOURT, *op. cit.* Cet auteur cite comme exemple de ces publications contestataires le livre *Autonomia de Angola*, écrit en 1910, par le républicain portugais José Macedo et le livre *Voz de Angola clamando no deserto*, recueil d'articles, plus ou moins radicaux, qui discutent les termes de la liaison entre l'Angola et le Portugal, dont la première édition date de 1901.

³⁸ Ce même auteur cite l'organisation des associations *Liga Angolana* et *Grêmio Africano*, qui ont été déclarées clandestines par le régime républicain en 1922. *Ibid.*

reflet de l'image du colonisateur. La négociation que ces discours entretenaient avec l'héritage portugais, sans pouvoir s'en détacher, démontre une tendance à reproduire les structures du colonisateur. Pour les étudier, il est donc nécessaire de comprendre les échanges entre l'imaginaire du colonisateur et l'imaginaire de ces élites : s'agit-il d'échanges ou d'une imposition du dominateur sur le dominé ? Cette reproduction des structures du discours du colonisateur est-elle une pulsion mimétique ou une contrainte sociopolitique ? Comment comprendre la formation de l'imaginaire de ces élites angolaises ? Peut-on dire qu'il s'agit d'un imaginaire contraint aux mêmes structures que celui du colonisateur ? Comment l'imaginaire se forme-t-il ? Qu'est-ce que l'imaginaire ? Voilà une question sur laquelle je serai obligée de m'attarder avant d'analyser les images du Brésil qui circulent en Angola.

Mais revenons à l'imaginaire de ces élites angolaises. Deux matrices de pensée coexistaient à ce moment-là parmi ces élites, selon A. Freudenthal³⁹. D'une part, il y avait ceux qui revendiquaient une adhésion complète à l'héritage portugais et qui demandaient à la métropole un traitement d'égal à égal, cherchant une distinction par rapport aux masses noires. Sur le plan politique, ils demandaient « une centralisation plus ample du système colonial », c'est-à-dire que l'autorité coloniale prenne en charge plus directement la colonie. D'autre part, il y avait ceux qui proposaient un moyen terme, revendiquant à la fois une racine portugaise et africaine, cherchant moins à se différencier par rapport aux masses noires, mais visant aussi cette fois-ci une différenciation par rapport au colonisateur. Leur revendication politique était la décentralisation et l'accroissement de l'autonomie de l'Angola. Il y avait en même temps certains discours radicaux d'autonomie (comme le montre l'exemple de José de Fontes Pereira, en Angola) et certaines tentatives de recherche radicale d'une affirmation de soi fondée non sur une africanité exotique et abstraite mais sur un effort profond de compréhension de la culture africaine (comme l'élaboration des grammaires de *kimbundu*, une des principales langues parlées en Angola⁴⁰).

Cependant, même dans les discours de ces acteurs et dans la plupart des autres discours qui se faisaient entendre à ce moment-là, il y avait une ambiguïté dans la relation à

³⁹ A. FREUDENTHAL, « A utopia angolense (1880-1915) », in A. E. MADEIRA SANTOS (dir.), *A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885-1930). III Reunião Internacional de História da África*, Lisbonne, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2000, p. 561-572.

⁴⁰ « Le philologue Joaquim Dias da Mata serait l'initiateur de la littérature angolaise, le premier à publier un dictionnaire *kimbundu*-portugais et un grand défenseur de la langue et de la tradition angolaises », E. ROCHA, *op. cit.*, p. 31.

l'héritage portugais : on ne s'en détachait pas, on avait besoin de le maîtriser. Dans les deux cas, il y avait négociation avec ce que A. Torres appelle l' « aspect psychosocial »⁴¹ : il s'agissait d'une bourgeoisie composée de segments rejetés par la métropole, les descendants de cette couche de criminels (les *degradados*) envoyés par le Portugal dans ses colonies au long de l'histoire, les colons pauvres et les métis, qui devaient construire une identité d'auto-affirmation vis-à-vis à cette métropole qui restait leur référentiel.

Ces discours ne s'adressaient jamais à la masse africaine et on n'y trouve pas de projet d'autonomie ou d'indépendance qui les inclue. Il existe certes des documents politiques rarissimes écrits en langues africaines, par exemple, mais leurs arguments n'occupaient nullement le centre du débat politique. Les destinataires des discours qui occupaient ce centre étaient les classes bourgeoises elles-mêmes, en décadence, que certains voulaient mobiliser en réaction aux pertes subies. Leur interlocuteur était aussi le colonisateur, qui devait être chassé, pour les plus radicaux, ou qui devait accepter la bourgeoisie africaine comme partie organique et essentielle de la nation portugaise, selon les plus modérés. Les rhétoriques les plus radicales qui utilisaient l'affirmation des valeurs africaines furent marginalisées.

Cette bourgeoisie qui s'est soulevée contre sa propre décadence était un segment social qui puisait largement ses référents dans les sources de symboles utilisés par le colonisateur. Il reproduisait ainsi les structures de pensée exprimées dans la rhétorique de la métropole, comme notamment l'argument d'infériorisation de l'indigène ou l'occultation de l'histoire pour défendre leurs propres prérogatives. On atteint ici plus profondément la complexité théorique de la question. Ce sont des émetteurs formés dans la culture portugaise, qui la connaissent et tiennent à montrer qu'ils la maîtrisent. Que signifie cette manière de s'exprimer si analogue à celle utilisée par le colonisateur ? Comment cette analogie se construit-elle : s'agit-il d'un mimétisme ou d'une « parenté » plus complexe entre deux types de discours qui, finalement, jouent la même fonction en société, celle d'un récit identitaire ? Les discours de ces élites africaines étaient-ils conditionnés par une « structure » sociale fondée à partir du rapport de domination ? Ou bien obéissaient-ils aux contraintes propres des énoncés partagés en société ? Dans quelle mesure la « structure » peut-elle conditionner ce que ces acteurs disent ? L'analyse des analogies entre ces discours et ceux du colonisateur exige une compréhension théorique de ce qu'est une structure et de la manière dont cette

⁴¹ A. TORRES, *op. cit.*, p. 64.

structure est capable de conditionner le discours. Voici deux questions qui iront m'absorber au long de la partie théorique.

Des ressources symboliques autonomes

Mais à côté de ces analogies réelles avec le discours du colonisateur, ces élites disposaient aussi de leurs propres ressources symboliques, rendues accessibles par la complexité des rapports produits par la colonisation. Le Brésil était l'une des principales d'entre elles, du fait des liens tissés entre cette bourgeoisie luso-africaine et cette ancienne colonie portugaise de l'Amérique. Néanmoins une sorte de filtre agissait sur la réception des ces symboles autonomes. L'indépendance du Brésil apparaissait comme modèle à suivre, en particulier parce qu'elle avait permis aux bourgeoisies locales d'assurer leurs ressources de pouvoir. En revanche, les révoltes d'esclaves ou les insurrections les plus radicales qui avaient eu lieu au Brésil n'étaient jamais mentionnées. Comment ce filtre s'était-il constitué ? Quelle était la vraie capacité de ces segments à construire un imaginaire autonome ? Ces questions conduiront dans les chapitres suivants à une réflexion sur les modes de propagation de l'imaginaire et la relation entre celui-ci et les dynamiques sociales.

En dehors du Brésil, l'indépendance américaine et ses idéaux libéraux étaient aussi des figures également présentes. Et là aussi le « filtre » était toujours valable. Les modèles d'indépendance américaine qui pénétrèrent dans le répertoire de symboles politiques incluaient très rarement le cas de l'indépendance d'Haïti par exemple, résultat d'une révolte des esclaves contre le colonisateur.

Ces discours disposaient d'une autre source particulière de référents : les réseaux de communication qui s'étaient établis très tôt entre les sociétés formées dans les différentes colonies portugaises. Des bourgeoisies semblables, tournées vers un dominateur commun, s'étaient formées dans la même matrice culturelle. La complexité de la dynamique coloniale permit donc des échanges : à la fin du XIX^e siècle, par exemple, les journaux indépendants du Mozambique, notamment le *Brado Africano*, circulaient en Angola et des acteurs progressistes mozambicains, angolais et capverdiens entretenaient des contacts. Ces réseaux furent alimentés tout au long de l'histoire du nationalisme dans les colonies portugaises, surtout plus tard, par les rencontres des étudiants établis au Portugal et par la communication entre des dirigeants nationalistes. Ainsi, l'imaginaire se révèle un ensemble complexe, conditionné par la domination, mais ouvert aussi aux échos et aux mouvements qui ont lieu en

société. Il faut donc explorer théoriquement les limites de la structure pour pouvoir comprendre ce qui dans ces discours est conditionné par une situation de domination et ce qui est ouvert à des nouveaux réseaux de signification.

Le Congrès de Berlin et la restructuration de l'exploitation

Suivons l'évolution de la colonisation portugaise en Angola pour comprendre les nouveaux éléments qui vont agir sur les reflets de cette colonisation sur la société angolaise. À la fin du XIX^e siècle, le Congrès de Berlin et la crise économique interne au Portugal, transposée sur le plan politique dans des conflits incessants entre monarchistes, libéraux et républicains, imposèrent la nécessité d'un effort de consolidation de la présence militaire dans les colonies africaines. La propagande coloniale de cette conquête effective s'appuyait sur un racisme darwiniste très répandu à l'époque, et sur le mythe de la tradition coloniale portugaise pour défendre la nécessité de la conquête.

La République, établie en 1910, exprima une tendance à instaurer une nouvelle manière de coloniser. Ainsi, elle décentralisa l'administration, désignant des gouverneurs généraux dotés de l'autonomie administrative et financière. En même temps, elle voulut supprimer le travail forcé et consolider une activité productive plus flexible et moderne aux colonies. Cependant, pour ce faire, les fondements de sa rhétorique demeuraient les mêmes. La « mission historique du peuple portugais dans la colonisation » et l'« infériorité de l'Africain » étaient également présentes dans les discours véhiculés par les acteurs principaux de cette nouvelle politique républicaine, comme Norton de Matos, administrateur désigné pour l'Angola. Ainsi, malgré les principes libéraux, ce fut une époque de lourde répression contre les acteurs qui contestaient l'exploitation coloniale, au cours de laquelle des associations de natifs furent fermées, (comme la *Liga Angolana* et le *Grémio Africano*), et où les journaux indépendants furent interdits. En même temps, la mise en pratique des mesures libérales de la République se révéla inefficace, comme le montre G. Bender, en faisant référence à la tentative de la métropole d'abolir le travail forcé à cette époque :

« Quand le gouverneur éclairé Norton de Matos a pris en charge le gouvernement de l'Angola pour la première fois, en 1912, il y a trouvé 'un système de travail des natifs qui, à de rares exceptions, ne pouvait pas être qualifié de 'travail libre'. Bien que Norton de

Matos ait pu effectuer quelques changements, les réactions des colons après son départ en 1915 conduisirent au rétablissement de presque toutes les pratiques de travail forcé »⁴².

Ainsi, la nouvelle manière de coloniser prônée par la République ne se matérialisa pas : le manque d'investissements (aggravé par la faillite financière de l'État consécutive à la participation à la première Guerre Mondiale), les crises agricoles dans les colonies, l'incompétence dans la gestion financière de l'autonomie des colonies et l'incapacité à mettre fin au travail forcé aggravèrent la crise économique. Les courants d'opposition se multiplièrent en métropole, les sentiments séparatistes des colons s'amplifièrent et le régime s'effondra lors du coup d'État conservateur du 27 mai 1926.

Estado Novo : l'intensification de l'occupation et les nouveaux clivages

La phase commencée avec la fin de République (1926) introduisit des changements dans la colonisation (et aussi dans la politique interne) qui peuvent donner l'impression d'une rupture des politiques poursuivies par le Portugal. La notion de rupture est imprégnée dans l'idéologie nationale que le régime a lui-même formulée, dans le but de construire des sources de légitimité en inversant les principes du régime républicain, en politique intérieure comme en matière coloniale et même en ce qui concernait les bases éthiques de la politique et de la vie portugaises. Ce régime se donna le nom d'*Estado Novo*, proclamant l'ambition de fonder un « État nouveau », par la reconstruction de la relation entre l'individu, la société et l'État. Voyons comment ce régime s'est organisé sur le plan interne et sur le plan de la politique coloniale pour comprendre les transformations qu'il a provoquées en Angola.

Le nouveau régime mit en œuvre un projet autoritaire et répressif inédit en ce qui concerne les mesures de contrôle social, mais, en même temps, cette violence et la lourdeur de la propagande du régime contribuèrent à exacerber le sentiment de changement dans l'interprétation de ce qui se passait. En réalité, la violence et la propagande furent dans ce cas précis des outils au service de la conservation et de l'immobilisme. Même si les mesures mises en place avaient un contenu oppresseur particulièrement lourd, elles ne firent qu'intensifier l'état de ségrégation sociale que les colonies connaissaient déjà et ralentir les processus de mobilité sociale qui étaient déjà dans une certaine mesure bloqués en métropole.

⁴² G. BENDER, *Angola under the Portuguese. The myth and the reality*, Londres, Nairobi, Lusaka, Heinemann, 1978, p. 141.

L'*Estado Novo* annonça donc au début des années 1930 la création de nouvelles institutions politiques au Portugal et la mise en place d'une nouvelle organisation du régime colonial. Sur le plan interne, les partis politiques furent supprimés. Le régime voyait leur existence comme « néfaste » : « Ils protégeraient des intérêts particuliers, ils seraient incapables de gouverner pour la nation »⁴³. Ainsi, le régime créa l'*União Nacional*, seule instance à caractère partisan légitime, décrite par le gouvernement comme un « non parti », « porteur du projet intégral de la nation »⁴⁴. En même temps, un ensemble d'instances d'encadrement de la société civile fut créé, donnant naissance à des corporations économiques, culturelles et morales.

La machine de propagande, amorcée lors de la reconquête à travers l'inculcation de l'importance de l'œuvre coloniale, s'alourdit, renforçant cet élément déjà présent dans la propagande républicaine et dont l'idée de la nation portugaise n'arrivait pas à se détacher. Mais déjà cette machine se déployait aussi vers un projet idéologique plus ambitieux : la divulgation des nouvelles valeurs morales du régime - l'antilibéralisme, l'antirépublicanisme, l'anticosmopolitisme, l'antisécularisme et l'idée de régénération nationale. Cette idéologie convergeait dans la figure de « l'homme nouveau », selon les termes des idéologues de l'époque : un homme rural et sans ambitions individuelles, qui respecte la tradition, l'ordre et Dieu. Les instances par lesquelles cette propagande fut véhiculée furent nombreuses, selon F. Rosas⁴⁵ : dans la métropole, il y avait le Secrétariat à la Propagande Nationale (transformé en 1944 en Secrétariat National à l'Information), ainsi que l'action du ministère de l'Éducation Nationale lui-même et de sa machine corporative, composée d'organismes dédiés à la formation politique des masses (comme le Comité central de maisons du peuple et la Fédération nationale pour la joie du travail). Le système scolaire subit donc des empreintes de ces politiques, mais comme la population était majoritairement analphabète, ce fut par une alliance avec l'Église que cette nouvelle idéologie fut principalement véhiculée. Cependant, toujours selon cet auteur, cette machine de propagande ne se limitait pas à la métropole : le ministère des Colonies (transformé en ministère de l'Outre-mer en 1951) avait son propre service de propagande, l'Agence Générale des Colonies (plus tard, d'outre-mer), « spécialisée

⁴³ J. GEORGEL, *Les Eurodictatures. Étude comparative. Allemagne, Espagne, Italie, Portugal*, Paris, Éditions Apogée, 1999, p. 215.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ F. ROSAS, « Bilan historiographique des recherches sur l'État Nouveau », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 62, avril-juin 1999, p. 51-60.

dans le développement d'une nouvelle conscience impériale ou, plus tard, dans l'apologie de la défense de l'outre-mer »⁴⁶.

Ce projet ambitieux sur le plan interne permit au régime de se construire une image de maîtrise sur l'ensemble de la société. Cette image de puissance a cependant été déconstruite par le débat mené par certains historiens ayant travaillé sur cette période, autour des différences entre salazarisme et fascisme. Le salazarisme a certes toujours flirté avec les fascismes allemand, italien et espagnol, il en a même copié des instances d'encadrement social et des formules idéologiques. Mais ce fut aussi un régime fragile, n'ayant jamais disposé des moyens qui lui auraient permis d'établir un contrôle de nature totalitaire. A. Costa Pinto⁴⁷ décrit, par exemple, l'*União Nacional* comme une instance de nature très différente des partis uniques totalitaires : elle était faible, incapable d'encadrer l'ensemble de la société et se limitait à une forme d'action pragmatique, malléable selon les changements de la politique portugaise. Plus précisément, c'était un régime qui, à l'inverse des exemples allemand et italien, ne s'appuyait pas sur un grand appui populaire, les masses portugaises rurales et illettrées étant écartées du centre du débat politique. L'idéologie de ce régime, bien qu'elle cherchât une image de solidité et de rupture avec le passé, n'était qu'un bricolage de valeurs anciennes de la colonisation et se montrait toujours susceptible de remaniements lorsque sa fragilité éclatait sur le plan interne et sur le plan international. De plus, la machine répressive était impuissante, malgré sa prétention violente.

En ce qui concerne la politique coloniale, le projet du salazarisme visait à consolider la maîtrise de la métropole sur les territoires africains et à renforcer les moyens d'exploitation. Ainsi, la décentralisation administrative et financière que la République avait accordée aux colonies fut abolie et l'État portugais se dota de mécanismes directs de contrôle, renforçant le monopole commercial de la métropole, défavorisant l'investissement du capital étranger dans les colonies et établissant une soumission hiérarchique plus stricte des administrateurs coloniaux à l'État portugais. Cependant, cette « nouvelle » politique coloniale qui voulait se faire différente et prônait de nouvelles valeurs, se fondait sur un argument ancien : les droits historiques du Portugal sur l'Afrique, d'après ce qui était exprimé dans l'Acte Colonial de 1930, pièce juridique primordiale de la nouvelle politique. Il s'agissait donc toujours d'une

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ A. COSTA PINTO, *Salazar's dictatorship and european fascism. Problems of interpretation*, New York, Columbia University Press, 1995.

rhétorique qui plaçait la colonisation au centre de l'identité portugaise, distinguait le Portugal des autres métropoles et conférait au colonisateur un rôle défini non par une circonstance historique mais par sa nature. Le colonisateur était loué pour sa mission d'évangéliste, tandis que l'Africain était un personnage exprimant « l'anarchie », la « criminalité latente », le « primitivisme » et « l'incapacité de communiquer », d'après l'analyse que fait M. Moutinho⁴⁸ des textes écrits par Salazar et Marcelo Caetano.

Les mesures pratiques qui découlèrent de ce premier socle de l'Acte Colonial furent certes violentes et inédites mais leur but était de préserver une domination déjà en place. Ainsi, l'*Estado Novo* poursuivit des mesures de renforcement de l'émigration portugaise dans ses colonies et, pour cela, inaugura des dispositifs juridiques qui garantissaient les privilèges des colons, comme le statut de l'indigénat. Selon ce dispositif juridique, l'Africain était une entité juridiquement inférieure : sans accès au travail rémunéré ni aux droits de citoyen et condamné à un système scolaire ségrégatif, à la fois technique et civilisateur. L'illusion d'ouverture à une mobilité sociale manifeste dans le statut de l'indigénat, qui prévoyait la concession de certains droits à ceux qui se « civilisent », les *assimilados*, fut en réalité un mécanisme d'approfondissement de la ségrégation, car les exigences pour qu'un Africain devienne un *assimilado* étaient intenable dans ce système violent d'exploitation. Selon la description d'A. Barbeitos à propos des effets de ce système en Angola :

« D'une manière aussi discrète qu'efficace s'installait dans la colonie une sorte d'apartheid à la portugaise, à la manière de Salazar, qui classait hiérarchiquement les individus. Plus on descendait dans l'échelle, plus on perdait de 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' dit *assimilados*. Enfin, assez loin de ce premier groupe se tenait la masse anonyme des 'indigènes' »⁴⁹.

Mais, même dans cette atmosphère où domination et ségrégation étaient la règle, la métropole se montrait incapable de se déployer en tant qu'entité totalisante. L'extension de la machine corporative aux colonies, à partir de 1937, s'avéra une entreprise limitée, réservée

⁴⁸ M. MOUTINHO, *O indígena no pensamento colonial português*, Lisbonne, Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

⁴⁹ A. BARBEITOS, « Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme » in *Lusotopie*, Bordeaux, Editions Karthala, 1997, p. 309-326, p. 314.

aux « civilisés » et sans la capacité d'encadrer la totalité de la population, comme le montre M. Cahen⁵⁰. En même temps, les mécanismes de censure étaient impuissants à contrôler les flux d'information dans les colonies et très souvent il était plus facile de trouver des documents anti-salazaristes en circulation dans les territoires africains qu'en métropole. L'appareil répressif était également fragile et ne se renforça que très tardivement. Finalement, du fait de cette incapacité à contrôler la politique et l'économie de la société coloniale la métropole ne put empêcher l'émergence de segments de colons dont les intérêts divergeaient par rapport à ceux de la métropole et des colonisés engagés dans la mobilisation contre la domination.

Or, l'environnement de répression et d'approfondissement des structures de ségrégation, même s'il ne touchait la structure sociale des colonies que de manière défailante, n'en était pas moins une source de symboles politiques projetés sur les imaginaires des personnes affectées par le salazarisme dans les colonies. De même, il mettait en pratique des manières d'exercer le politique et de s'exprimer en politique qui introduisirent des structures de violence, d'occultation de l'histoire, et de manipulation des données historiques pour légitimer la vision d'un interlocuteur. La manière dont ces structures influencèrent et se projetèrent sur les imaginaires est une question impliquant la nature théorique de l'imaginaire lui-même, les conditions de sa formation et sa relation avec l'environnement social.

Années 1940 : renouvellement de l'agitation anticoloniale

Avec la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la métropole se trouva face à une conjoncture politique mouvante. Sur le plan international, c'était le moment où les pressions pour la décolonisation s'accroissaient, où les premières indépendances des colonies asiatiques eurent lieu, où les Nations Unies se structurèrent comme forum de débat et de pression, mettant le principe d'autodétermination à l'ordre du jour. Dans un premier temps, le Portugal ne fut pas directement touché par ces pressions - les nations européennes étant indifférentes à la dictature portugaise (ou lui exprimant même un appui discret) et les États-Unis étant intéressés par une alliance qui leur permettrait l'utilisation de l'archipel des Açores comme base militaire aérienne (essentielle comme point de ravitaillement pour les opérations américaines au Moyen-Orient)⁵¹. Cependant, cette vague d'ouverture contamina des secteurs

⁵⁰ M. CAHEN, *Salazarisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales ou le sebastiennisme d'exception*, Lisbonne, CESA, Instituto de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, 1997.

⁵¹ A. COSTA PINTO, *O fim do império português*, Lisbonne, Livros Horizonte, 2001.

de l'opinion publique dans les pays qui entretenaient une relation amicale avec le Portugal, ce qui lentement contribua à l'augmentation des pressions démocratiques contre le régime salazariste. Selon A. Costa Pinto,

« Au-delà de la grande méfiance culturelle et politique face à la nouvelle scène internationale et aux puissances qui la dominaient, le Salazarisme fut effrayé par les vents de changements autonomistes et démocratiques représentés très tôt dans la Charte des Nations Unies et, surtout, par l'anticolonialisme des États-Unis »⁵².

Sur le plan intérieur, l'opposition portugaise reprit son haleine et, aux colonies, l'agitation contre le régime s'étendit, tant du côté des nationalistes que du côté du séparatisme blanc.

La rhétorique de la métropole dut donc être reformulée, ce qui ne fut fait qu'au plan esthétique, en cherchant de nouvelles sources de symboles pour soutenir les mêmes concepts qu'auparavant. L'Acte Colonial fut révisé dans l'objectif principal de transformer le statut des colonies : elles devinrent des « provinces », parties organiquement intégrées à la nation portugaise. Ainsi, les actions internationales favorables à la décolonisation pouvaient à partir de ce moment être considérées comme une intromission externe à la souveraineté portugaise. Mais le changement le plus énigmatique fut que le discours du régime s'ouvrit à une source inédite de symboles politiques : l'œuvre du sociologue brésilien Gilberto Freyre et la théorie du *lusotropicalisme*.

Le lusotropicalisme : un risque pris par le salazarisme

Le rapprochement lent qui s'opéra entre l'idéologie du régime et l'œuvre de G. Freyre dénotait le besoin pour l'État portugais de renouveler les symboles qui avaient toujours nourri sa propagande coloniale. Ce faisant, le régime prenait un risque : celui d'incorporer des éléments appartenant à un champ discursif autre, la sociologie brésilienne de l'époque ; le risque donc d'introduire dans son discours des éléments qui pourraient générer des paradoxes avec les valeurs qui avaient toujours été poursuivies par le régime, et aussi avec ses pratiques. Selon les termes d'A. Barbeitos⁵³, « le lusotropicalisme est une source d'arguments que le régime aurait préféré éviter ».

Assurément, l'œuvre de Freyre s'inscrit dans une période-charnière de la pensée brésilienne. Après les théories racistes et positivistes qui prônaient le blanchiment du peuple

⁵² *Ibid*, p. 14

⁵³ A. BARBEITOS, *op. cit.*, p. 319.

brésilien à la fin du XIX^e siècle, les penseurs brésiliens commencèrent à incorporer dans les récits identitaires de la nation le rôle de l'indigène (déjà évoqué par les courants romantiques du XIX^e siècle) et, maintenant avec Freyre et quelques-uns de ses prédécesseurs qui s'étaient occupés d'une sociologie de l'esclavage, on y incorporait aussi le rôle du Noir. L'œuvre établissant les prémisses qui allaient plus tard fonder le lusotropicalisme est *Maîtres et Esclaves*⁵⁴, publiée en 1933, dans laquelle Freyre proposait une vision culturaliste inédite de la vie coloniale brésilienne : celle-ci n'avait pas été un pur régime d'exploitation mais une « rencontre culturelle »⁵⁵, dans laquelle il y aurait eu des échanges réciproques. Non seulement le colonisateur aurait transmis les éléments de sa culture au colonisé, mais l'esclave et l'indigène, loin d'être des éléments passifs dans le système d'exploration, auraient aussi influencé ce dominateur.

Cette argumentation est complexe et ambiguë. En même temps qu'elle s'ouvre à la complexité des phénomènes produits par la colonisation et promeut l'être exploité au rôle d'acteur doté de pouvoir dans la vie coloniale, elle attribue la fécondité de cette rencontre entre colonisateur et colonisés au « caractère » de l'homme portugais. Ce dernier est décrit par Freyre comme appartenant à un peuple d'origine métisse dont l'histoire lointaine de déplacements et de rencontres avec les peuples étrangers aurait permis une intégration singulière avec l'indigène et le Noir au Brésil, donnant naissance à des échanges culturels et, surtout, au mélange avec les peuples qui habitaient originellement les territoires colonisés. Comment la rhétorique coloniale portugaise de l'après la Deuxième Guerre mondiale s'appropriait-elle cette pensée brésilienne ? En quoi celle-ci ratifiait-elle les concepts qui avaient toujours fondé la rhétorique coloniale et en quoi présentait-elle des contradictions pour l'intérêt du régime portugais ? Quels ont été les efforts du régime pour manier cette théorie et la transformer en point d'appui du maintien de la colonisation portugaise en Afrique ?

⁵⁴ G. FREYRE, *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1952.

⁵⁵ Je me permets ici une présentation synthétique et simplifiée des principes de la théorie de G. Freyre pour faire comprendre les risques que le colonisateur portugais prit en l'incorporant dans son récit identitaire, ainsi que les risques qu'il n'a pas voulu prendre et qui l'ont mené à détourner et à sélectionner les éléments pour être intégrés à la rhétorique métropolitaine. Cette discussion sera approfondie quand j'analyserai dans les chapitres de la deuxième partie la réception de cette théorie par la pensée nationaliste angolaise. Par ailleurs, il y a une dense bibliographie, notamment d'origine brésilienne, qui a analysé et déconstruit l'œuvre de Freyre. Je cite ici trois textes pouvant aider à une lecture initiale de l'œuvre de Freyre : M. C. A. MEDEIROS, « Casa Grande & Senzala : uma interpretação », *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 23, n° 2, 1980 ; E. R. BASTOS, « Gilberto Freyre e o lusotropicalismo » in R. MORAES, REGINALDO, R. ANTUNES et V. FERRANTE (org.), *Inteligência Brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1996 ; M. HÉLIO, *O Brasil de Gilberto Freyre: uma introdução à leitura de sua obra*, Recife, Comunigraf, 2000.

L'idée de peuple métis a très longtemps été réfutée par l'idéologie coloniale : le Portugais serait, avant tout, un peuple chrétien, formé par l'expulsion des Maures et des Juifs de son territoire et doté ainsi d'une impulsion pour répandre le christianisme. De plus, l'idée du colonisé comme acteur actif, capable d'influencer le dominateur et de lui transmettre des éléments de sa culture, posait une contradiction avec la désignation du Noir comme primitif, sauvage et inférieur. Aussi, les théories de Freyre ont-elles été initialement réfutées par le régime portugais. C. Castelo, dans son analyse du processus d'intégration du lusotropicalisme à la rhétorique officielle du régime, souligne l'hostilité du principal idéologue des premières années du salazarisme, Armindo Monteiro, aux idées de Freyre et sa réaffirmation du métis comme un personnage « indolent, indocile et peu intelligent »⁵⁶. Enfin, le régime craignait que l'éventuelle analogie entre l'histoire du Brésil et l'histoire des autres colonies portugaises n'aboutisse à l'interprétation selon laquelle les territoires africains, à l'instar du Brésil, devaient eux aussi cheminer vers l'indépendance.

Ce n'est qu'à partir du début des années 1950, quand le régime fut confronté à la nécessité plus explicite de s'adresser à des interlocuteurs internationaux, et pour cela chercha des alliances avec d'autres nations pour consolider son argumentation face aux pressions externes pour la décolonisation, qu'il résolut de se lancer dans un rapprochement avec le Brésil, moyennant une série d'initiatives diplomatiques et culturelles. Freyre, sociologue de réputation internationale doté d'une sensibilité politique ambiguë plutôt conservatrice, fut perçu comme un acteur pouvant jouer un rôle dans le processus de construction d'une rhétorique susceptible d'apporter une légitimité internationale au colonialisme portugais.

Au fur et à mesure que les relations de Freyre avec le régime portugais s'approfondissaient, l'argumentation présente dans *Maîtres et Esclaves* se réélaborait. L'explication culturaliste de la colonisation au Brésil fut, dans *O mundo que o português criou*⁵⁷ (recueil de conférences prononcées par Freyre en Angleterre et au Portugal dans les années 1940), étendue à l'action du Portugal dans ses autres colonies, négligeant la dimension circonstancielle de chaque processus de colonisation et renforçant l'argument naturaliste qui identifiait un « style portugais » de colonisation, lié au caractère inné de son peuple. Par la

⁵⁶ C. CASTELO, 'O modo português de estar no mundo'. *O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1998.

⁵⁷ G. FREYRE, *O mundo que o português criou. : aspectos das relações sociais e da cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, Lisbonne, Livros do Brasil, 1970.

suite, Freyre fut invité par le régime portugais à entreprendre en 1951 un voyage dans les colonies portugaises (sauf à Timor) et les textes qu'il écrivit à partir de ces visites, *Aventura et rotina*⁵⁸, *Um brasileiro em terras portuguesas*⁵⁹ et *Integração portuguesa nos trópicos*⁶⁰, systématisent l'idée de spécificité de la colonisation portugaise, dotée d'une capacité particulière à respecter le colonisé, à s'intégrer à son monde et à s'y mélanger. C'est dans ces œuvres que le terme de « lusotropicalisme » se structure et que la pensée de ce sociologue, qui avait eu le mérite d'ouvrir une perspective méthodologique nouvelle dans la perception de la colonisation portugaise, se transforma en une argumentation réitérant tous les mythes et concepts qui structuraient depuis toujours la rhétorique impériale portugaise.

L'*Estado Novo* limita donc le risque que l'incorporation du lusotropicalisme représentait en investissant dans la cooptation de Freyre et en occultant les éléments inspireurs d'une émancipation qui pouvaient être dégagés de *Maîtres et Esclaves* - comme le montre l'exemple de l'indépendance du Brésil -, et en essayant (quoique sans succès) de s'imposer comme médiateur de toutes les relations directes que le Brésil pourrait avoir avec l'Afrique. En réalité la politique coloniale ne cherchait qu'à approfondir sa domination : pour preuve, l'immigration portugaise fut renforcée, des plans de développement infrastructurel furent mis en place pour consolider l'occupation et les restrictions de l'accès des Africains au travail et aux droits des *assimilados* furent alourdies en 1954. Cette nouvelle vague de migration portugaise et la mise en œuvre de ces mesures ségrégatives bouleversèrent l'environnement social de la colonie, créant chez certains un sentiment de révolte, et chez d'autres un sentiment d'urgence pour la protection de leurs prérogatives. Dans les deux cas, de nouveaux éléments furent introduits dans l'imaginaire d'une société qui continuait de négocier avec son héritage portugais et qui avait maintenant une donnée de plus pour cette négociation : le lusotropicalisme.

Quand, dans les années 1960, la crise coloniale s'approfondit, avec l'augmentation des pressions internes et externes pour la décolonisation et l'éclatement de la révolte armée dans les colonies, le Portugal se risqua une fois de plus, obligé qu'il était à renouveler sa rhétorique : l'argumentation lusotropicaliste fut renforcée, l'idée de concession d'une certaine

⁵⁸ G. FREYRE, *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, Lisbonne, Livros do Brasil, 1952.

⁵⁹ G. FREYRE, *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da África, Ásia e do Atlântico*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.

⁶⁰ G. FREYRE, *Integração portuguesa nos trópicos*, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

autonomie aux colonies et même de leur rassemblement au sein d'un système fédéraliste fut évoquée. Les réformes concrètes du régime d'administration des colonies furent mises en place : le statut de l'indigénat fut supprimé en 1961 et les Africains accédèrent à la citoyenneté portugaise (ce qui ne leur donna pas pour autant le droit de vote). Les règles du système de travail dans les colonies furent révisées « pour éviter l'aliénation de la terre des natifs et supprimer les plantations obligatoires », selon N. MacQueen⁶¹. Le but restait toujours de préserver l'intégralité d'une rhétorique dont les ressources de pouvoir commençaient à s'effondrer, mais qui résistait à la transformation. Le lusotropicalisme fut plus que jamais sollicité pour construire l'image du Portugal comme nation multiculturelle et pluricontinentale mais les idéologues du régime s'efforçaient aussi d'argumenter que l'expérience du Brésil était très différente de celle de l'Afrique⁶², afin de repousser sine die l'idée que les colonies portugaises en Afrique allaient devenir de « nouveaux Brésil », c'est-à-dire, des pays indépendants. L'Africain qui s'engageait à présent dans la guérilla n'était plus spécifiquement un personnage incarnant l'infériorité : il était dorénavant un terroriste et un étranger (à cause de l'appui qu'il recevait d'autres nations africaines et des pays de l'orbite socialiste).

3. LA PROPAGATION DE LA STRUCTURE DE LA VIOLENCE PARMIS LES SEGMENTS ANTICOLONIAUX

Comment les transformations de la colonisation introduites par le régime salazariste provoquèrent-elles des bouleversements dans la société de la colonie ? Les politiques mis en œuvre par l'*Estado Novo* avaient accru la population blanche installée dans les colonies, mettant également en place des mesures de protection de celles-ci, en réservant aux colons des ressources de richesse et de bien-être, ce qui approfondissait la ségrégation de la population native. Cette nouvelle politique provoqua des réactions de la part de la population coloniale.

⁶¹ N. MACQUEEN, *The decolonization of Portuguese Africa. Metropolitan revolution and the dissolution of the empire*, London, Longman, 1997, p. 135

⁶² Marcelo Caetano défend, par exemple, en 1972, l'idée que l'indépendance brésilienne a été un phénomène très différent des dynamiques qui avaient cours en Afrique. Selon ses arguments, les indigènes brésiliens seraient plus dociles que les Africains, la société brésilienne aurait été plus mûre au moment de son indépendance que les sociétés africaines, la séparation avec le Portugal n'aurait pas été une rupture mais aurait entamé une collaboration affective entre les deux pays et que les indépendances auraient au XIXe siècle une signification très différente de celle qu'elles ont au XXe siècle. Voir M. CAETANO, *A lição do Brasil. Discurso proferido pelo presidente do conselho de ministros na rádio e na televisão em 10 de abril de 1972*, Lisbonne, Secretaria de Estado da Informação e do Turismo, 1972.

D'un côté, ce renforcement de la présence blanche créa des conditions favorables à la réorganisation du séparatisme blanc, qui fut pourtant un phénomène ponctuel, loin de rassembler des masses de colons. Il s'agissait de groupes qui s'exprimaient en tant que « colonisateurs », qui ne dénonçaient pas l'oppression, mais qui élaboraient un discours de protection de leurs propres privilèges. De l'autre côté, le poids de la ségrégation provoqua des révoltes paysannes et fit aussi naître des récits d'autonomie dans plusieurs groupes qui se sentaient exploités par le régime colonial. Des mouvements messianiques s'organisèrent, des sentiments identitaires s'exacerbèrent dans certaines ethnies, les missions protestantes trouvèrent dans la rhétorique indépendantiste un vecteur d'approfondissement de leur implantation, les élites intellectuelles se radicalisèrent.

En même temps, les répertoires symboliques des élites intellectuelles se complexifièrent, qu'il s'agisse des élites portugalisées de villes angolaises ou de celles ouvertes à d'autres sources d'influence, comme les élites *bakongo*, d'influence francophone, situées à la frontière entre l'Angola et l'actuelle République Démocratique du Congo. Les mouvements pour l'indépendance en Asie, l'éclosion du débat sur le droit à l'autodétermination, l'agitation de l'opposition portugaise, les mouvements noirs organisés en Amérique et l'idée de la négritude répandue par *Présence Africaine* furent des éléments qui influencèrent la reformulation des rhétoriques anticoloniales. Les associations de natifs se renforcèrent, les étudiants de l'élite urbaine établirent des journaux et des mouvements culturels, la littérature écrite par les Africains prit de l'essor. En Angola, cette agitation se manifesta par l'apparition de mouvements d'intellectuels dans les grandes villes, tels que ceux liés à l'association culturelle *Anangola*. La description qu'en fait A. Margarido permet d'entrevoir l'atmosphère de l'époque :

« C'est seulement vers 1948 qu'un phénomène culturel organisé apparaît en Angola, nommé *Movimento dos Novos Intelectuais de Angola*, organisé autour de la revue *Mensagem*, organe de l'Association des Naturels de l'Angola, qui, ne publiera d'ailleurs que trois numéros, après l'interdiction de publication imposée par le Gouverneur général de l'Angola. L'essence de l'idée - qui revendique pour l'Angola une authenticité humaine - avait été lancée par la devise morale du groupe : 'découvrir l'Angola'. Il est évident que ce groupe n'apparaît pas par hasard, au contraire, il cristallise la réaction des Angolais à des réalités socio-économiques très spécifiques : notamment l'arrivée en Angola à la fin de la Deuxième Guerre (1945) d'une grande quantité de colons portugais, attirés sur cette terre par l'augmentation rapide des prix coloniaux. La population blanche atteint en très peu de temps le nombre de cent mille habitants, et occupe, très souvent par la force, les

régions les plus fertiles du pays. Dans le district du Congo, les plantations de café, à l'exploitation brusquement intensifiée, requièrent l'emploi massif de main-d'œuvre indigène. [...] Tous les poètes angolais, sans exception évoqueront le destin du travailleur indigène, arraché à son milieu, assujéti à des conditions d'existence très dures, ce qui contribua largement à l'appauvrissement de la population noire et à la désorganisation tribale »⁶³.

À Lisbonne, les étudiants provenant des colonies se rassemblèrent autour d'une nouvelle institution, la *Casa dos Estudantes do Império*. Censée au début être une instance d'encadrement par le régime, la CEI se révéla plus tard un organe de divulgation de la littérature africaine, de propagation des idées pour l'indépendance, et de concertation entre les nationalistes de toutes les colonies.

L'imaginaire des segments nationalistes

Comment se formula cette nouvelle rhétorique des colonisés ? Arriva-t-elle à surmonter la question de la négociation avec l'héritage portugais ? Ici, on en revient sur la question de l'imaginaire. Dans quelle mesure l'imaginaire de ces acteurs qui se dressaient contre la colonisation était-il conditionné par les pratiques discursives imposées par celle-ci ? Comment étudier ce processus de « conditionnement » ? L'époque de la structuration du nationalisme, à partir des années 1940, vit l'apparition de rhétoriques radicales, qui esquisaient des projets de nation revendiquant l'inclusion des masses, bien que, pour la plupart entre eux, ces projets ne fussent pas fondés à partir des sociétés africaines. Cependant, dans la mesure où les segments pour l'indépendance se fragmentaient et où les rivalités apparaissaient parmi eux, la « rhétorique radicale » se rétrécit : les acteurs nationalistes finirent par recourir au rival comme interlocuteur et par organiser leur discours dans le but de légitimer leurs positions vis-à-vis des autres mouvements concurrents. En ce sens, la question de l'héritage portugais revenait au centre du débat. Dans ce débat, se plaçaient, d'un côté, ceux qui prônaient une identité angolaise prête à absorber cet héritage et qui accusaient d'intolérance et d'aveuglement les personnes qui n'étaient pas d'accord avec cette ouverture. D'un autre côté, il y avait ceux qui cherchaient l'engouement des valeurs africaines et pour qui lesdites valeurs n'étaient pas simplement une source d'émancipation, mais l'ostentation d'une capacité que l'autre (l'occidental, la métropole, l'Europe, le dominateur) n'avait pas parce qu'il était engagé dans le système de domination.

⁶³ A. MARGARIDO, *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1980, p. 59.

Cette rivalité était déjà explicite dans les débats de la *Casa dos Estudantes do Império*, dans les pièces littéraires produites à l'époque et dans la sensibilité des élites africaines au lusotropicalisme. D'un côté, on trouve les récits des intellectuels qui voyaient dans le lusotropicalisme une explication de la colonisation portugaise en Afrique, regardaient le Brésil comme modèle d'intégration raciale et prônaient une solution d'intégration culturelle (et parfois politique aussi) avec le Portugal. De l'autre, on trouve les récits radicaux des intellectuels qui flirtaient avec le marxisme, adhéraient à la négritude et voyaient dans le lusotropicalisme une rhétorique de la domination.

Ce qui semble important pour la compréhension de ces discours les plus radicaux (et ce que l'on va essayer de montrer dans cette thèse) est que, malgré leur tentative d'opérer une rupture avec l'idéologie du régime colonial, on y trouve des structures discursives analogues à celles du dominateur, dans le souci constant de prise de position par rapport à l'héritage portugais. Ainsi, la rhétorique des colonisés fut-elle contrainte de se rapporter à ce colonisateur, de le prendre comme interlocuteur et, donc, en établissant un dialogue avec la domination d'employer les mêmes structures discursives violentes que cette dernière, à savoir des concepts totalisants, manipulant l'histoire et cherchant une différenciation par rapport au colonisé en termes d'infériorisation arbitraire. Le colonisé eut donc recours à des structures analogues : il exacerba ses propres vertus et les vices de son ennemi (fut-il le colonisateur, ou le mouvement nationaliste rival), il totalisa certains attributs et manipula aussi le temps et l'histoire. Dans cet effort pour obtenir la parole au sein d'un champ structuré par la violence, il s'éloigna de la construction d'un projet de nation incluant des masses africaines. Comment étudier cette contamination de moyens d'expression entre le colonisateur et le colonisé sans passer par l'étude théorique des relations entre l'imaginaire et l'environnement socioculturel ? Cette discussion renvoie aux questions théoriques mentionnées plus haut et montre l'urgence de la construction d'une méthode d'exploration des phénomènes de subjectivité pour poursuivre cette analyse.

Précisons que cette recherche de la part des colonisés de s'insérer dans ce champ discursif violent imposé par l'environnement colonial et par le régime salazariste ne fut pas un choix délibéré : il s'agissait plutôt d'une contrainte. Celle-ci se déploya d'un côté comme réaction à la violence du régime et aux conditions d'exploitation : plus la répression s'accroissait, plus l'éradication du dominateur devenait urgente. De l'autre, elle fut le résultat

du processus de formation des ressources politiques de certains groupes en Angola : l'histoire de la ségrégation raciale et économique a en effet conduit certaines élites à développer des manières autoritaires et autocentrées de poursuivre la satisfaction de leurs propres intérêts. Quand la revendication anticoloniale opposa frontalement les intérêts de ces groupes, une bataille violente s'engagea et les possibilités de renversement du régime de ségrégation fondé par le colonialisme se fermèrent. Nous verrons dans la deuxième partie de cette thèse comment ces rivalités se déployèrent dans des structures discursives profondément violentes.

Les rivalités entre des élites

Une des causes de la contamination d'une pratique violente du politique auprès des colonisés fut l'ensemble de rivalités qui séparaient les groupes anticoloniaux. La structuration des mouvements dits nationalistes en Angola reflétait des clivages, opposés dès le début de manière très violente. Le MPLA fut le groupe qui finit par rassembler les micro-organisations nationalistes organisées dans les grandes villes et aussi à l'extérieur par des descendants de familles aisées du littoral angolais. Ces familles étaient liées à la base sociale des créoles, autrement dit, pour employer le terme moins polémique utilisé par C. Messiant, c'étaient d'« anciens assimilés », dont l'origine lointaine renvoie à l'enrichissement obtenu par la traite servile et qui s'étaient développés dans les aires les plus touchées par la présence portugaise :

« Le mouvement nationaliste angolais s'est constitué dans les années 1950 dans un cadre polarisé autour de deux types d'élites géographiquement séparées. La première est une partie minoritaire des *assimilados*, ces non-Blancs, métis ou Noirs, que la colonisation distingue statutairement à partir du tournant du XX^e siècle s'ils satisfont à certaines conditions, notamment culturelles. Les nationalistes qui constituent le MPLA sont issus de l'élite de cette élite, qui ne se définit pas par son origine ethnique, et moins par sa couleur [...] que par la trajectoire historique commune qu'elle a connue : elle est issue de la bourgeoisie coloniale multiraciale qui existait jusqu'au XIX^e siècle [...]. L'instauration statutaire de l'*assimilação* au tournant du siècle a signifié principalement son déclasserment et sa marginalisation sous le coup de l'arrivée croissante des Blancs et de la fermeture raciale, sociale et matrimoniale de la société coloniale, mais elle s'est maintenue comme élite de la population non blanche, et elle doit à son histoire une expérience sociale et une tradition culturelles spécifiques et une forte conscience de soi comme élite nationale de l'Angola »⁶⁴.

⁶⁴ C. MESSIANT, *op. cit.*, p. 161.

Bien qu'au fur et à mesure cette base sociale devint plus complexe, le MPLA apparut comme un mouvement dirigé par une élite intellectuelle, portugalisée et identifiée à une bourgeoisie « assimilée ». Pour surmonter les stigmates que cette origine allait produire, mais aussi pour propager la vision d'un groupe aussi restreint auprès d'une base sociale qui s'élargissait avec l'intensification de la lutte anticoloniale, le MPLA adopta vite un mode de fonctionnement autoritaire et se lança dans un affrontement direct avec ses adversaires. J.-M. Mabeko Tali expose ce mode de fonctionnement en analysant la réaction du mouvement à ses propres crises internes⁶⁵ et à l'amplification de sa base sociale urbaine, qui aurait consisté en « un durcissement vis-à-vis la discipline des militants »⁶⁶.

Son adversaire le plus puissant en ces temps précoces de la structuration des mouvements anticoloniaux était le mouvement organisé par les élites bakongo au Nord de l'Angola. Ces élites *bakongo* (dont l'organe représentatif était l'UPNA) prônaient d'abord une indépendance locale sur la base d'un discours racialisé et n'élargirent que plus tard leur projet vers une idée d'indépendance pan-angolaise, fondant donc l'UPA et finalement le FNLA. En fonction de leur origine (liée aux peuples *bakongo* qui formaient autrefois le royaume du Kongo), de leur parcours politique (dans lequel cette élite s'était enrichie et éduquée en se mettant en relation avec les élites francophones de l'actuelle République Démocratique du Congo) et de leur rapport spécifique aux phénomènes de colonisation (non directement touchés par la présence portugaise mais forcés à négocier avec elle depuis le temps de la traite), les *Bakongo* se sont insérés dans une conjoncture politique tout autre, aboutissant à un projet politique propre pour l'indépendance. Selon R. Pélissier, les conditions qui ont permis à ce nationalisme de se développer furent le fait qu'il ait été largement développé au sein d'une population exilée dans l'actuelle RDC, le fait qu'il ait été aidé par le gouvernement congolais et, enfin, qu'il ait été organisé autour d'une conscience historique commune assez solide, fondée autour du mythe du royaume du Kongo⁶⁷.

⁶⁵ Entre 1973 et 1974, le MPLA a été atteint par des rebellions internes qui ont eu des conséquences très profondes sur la composition de forces au sein du mouvement. La première fut la Révolte de l'Est qui a consisté dans la rébellion d'un groupe des guérilleros en action dans les territoires à l'est de l'Angola contre la centralisation du pouvoir entre les mains des dirigeants provenant des grandes villes du littoral. La deuxième rébellion déchirante a été la Révolte Active, organisée par des intellectuels contre l'autoritarisme de la direction du MPLA.

⁶⁶ J.-M. MABEKO TALI, *Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Ensaio de história política (2º vol, 1974-1977)*, Luanda, Editora Nzila, 2001, p. 152.

⁶⁷ R. PELISSIER, *Le Naufrage des caravelles*, Orgeval, Editions Pélissier, 1979, p. 120.

Cependant, ce nationalisme bakongo réagit, on va le voir dans les chapitres de la partie empirique, aux violences du régime colonial, à la confrontation avec ses rivaux et même aux contraintes de son organisation interne avec le même autoritarisme et la même violence que ses ennemis. Comment expliquer cette parenté ? En quoi les imaginaires de ces groupes se distinguent-ils et se rapprochent-ils des imaginaires des groupes qui ont formé le MPLA ? Pourquoi le projet d'indépendance bakongo n'est-il pas lui non plus inclusif et se réduit-il aussi à une recherche de la préservation de certains intérêts ? Celles-ci sont aussi des questions qui préparent le terrain pour les chapitres suivants.

Lutte armée et restructuration du discours nationaliste

Cette confrontation entre des projets antagonistes d'émancipation eut des effets sur la structuration du combat anticolonial par la voie de la lutte armée, dans les années 1960. La restructuration de la rhétorique nationaliste à ce moment-là eut deux dimensions. La première concerne la nécessité de justifier l'option de l'usage de la force contre le colonisateur. Pour cela, les récits des deux mouvements ont eu recours à des éléments de diabolisation du colonisateur et de négation radicale des valeurs, de la culture et des actions de celui-ci. Dans le même sens, ces récits opérèrent également une auto-mythification du projet de lutte armée, par exemple, au moyen d'une propagande d'union générale parmi les guérillas nationalistes en action dans chacune des colonies portugaises. On investit dans la création d'organes de concertation : le MAC, en 1957, le FRAIN, en 1960, la CONCP, en 1961. Surtout au début, ce furent des organismes limités aux intellectuels provenant des colonies portugaises, qui s'étaient rencontrés dans l'exil en Europe. Ces organes ont assurément collaboré à une concertation idéologique et à l'établissement d'une solidarité collaboratrice, mais ils se sont révélés incapables d'unifier solidement la lutte contre Portugal ou d'imposer un seul style d'action armée, parce que les conditions de combat et les divisions internes du nationalisme variaient de colonie à colonie.

Il est vrai que l'ampleur du potentiel d'action de ces organismes s'élargissait au fur et à mesure que la lutte se consolidait : le FRAIN entreprit des efforts diplomatiques, par exemple, pour rassembler les mouvements nationalistes angolais. Plus tard, la CONCP organisa des moyens de fuite pour des nationalistes persécutés par le régime portugais et travailla en faveur de la mise en relation des mouvements des colonies portugaises et d'autres nationalismes africains. Cependant, ces structures étaient surtout typiques de l'auto-mythification de la lutte armée : face au colonisateur, les combattants représenteraient une

menace unique et solide répandue à travers toutes les colonies. Et il est très curieux de remarquer que le Portugal lui-même collabora à sa façon à un mythe qui portait sur l'unification de la lutte armée : il voulait propager auprès de son opinion publique la vision que le Portugal avait un seul ennemi, que la guerre était la même dans toutes les colonies, et que les mouvements qui prônaient l'indépendance étaient un tout unique, provenant d'une même origine et donc un élément étranger qui cherchait à perturber l'harmonie de la vie nationale en outre-Mer.

La deuxième dimension de cette restructuration imposée par la lutte armée fut la nécessité d'éviter l'éparpillement du nationalisme, d'éviter que des projets d'indépendance concurrents n'émergent. Au moment où la lutte devint armée, la question de l'union du nationalisme devint un enjeu plus dramatique, car l'opposition entre les mouvements pour l'indépendance ne se faisait plus au niveau du débat, comme jusqu'à présent, mais elle prenait la forme d'un combat armé au sein du nationalisme, ce qui pouvait le déchirer et ce qui allait rendre impossible une victoire contre le colonisateur, annihilant le projet d'indépendance. En Angola, les tentatives d'unification des groupes nationalistes furent si désastreuses qu'elles produisirent encore des facteurs supplémentaires de nouvelles fragmentations. Avant tout, il y eut la concurrence entre les deux projets nationalistes centraux. Ces mouvements se lancèrent dans leurs discours dans une quête de différenciation l'un par rapport à l'autre. Le FNLA poursuivait une autofiction fondée sur l'africanité et l'identification avec les masses rurales (occultant son influence francophone et ses origines élitistes liées à Kinshasa) et accusait le MPLA d'être un mouvement portugalisé, éloigné de l'Afrique et collaborateur du colonialisme. Le MPLA construisait une image de soi fondée sur le potentiel émancipatoire de sa formation culturelle et de son ouverture vers l'occident, sur l'universalisme de ses points de vue et sur la qualité intégrative de son projet de nation, tandis que le FNLA n'aurait qu'un projet partiel, raciste et ségrégatif. La structure des arguments était analogue dans les deux cas : elle se fondait sur la différence et sur la négation de l'autre. Comment expliquer cette parenté ?

Mais les fragmentations du nationalisme angolais ne se limitaient pas à cette opposition entre ces deux entités antagoniques. Elles se manifestaient aussi au sein de chacune d'elles. L'une des sources de ces fragmentations internes, par exemple, était la tension existante entre l'élite urbaine plus traditionnelle et plus cultivée et un autre segment

qui avait acquis des ressources modérées de pouvoir au long du XX^e siècle, et était issu principalement des milieux protestants, comme le montre aussi C. Messiant :

« Ils n'ont accédé à l'*assimilação* qu'au XX^e siècle et, en plus grand nombre après la Deuxième Guerre mondiale, grâce à l'enseignement missionnaire qu'ils avaient suivi avec les *indígenas*. [...] Se définissant à partir de leur couleur et de leur expérience sociale comme Africains, ils perçoivent leur différence d'avec ces descendants d'ancienne bourgeoisie où les métis sont dominants en termes à la fois raciaux et sociaux. [...] Ils tendent à valoriser leur propre supériorité, résultant du lien maintenu avec les *indígenas*, de leur africanité (culturelle) et de leur couleur »⁶⁸.

Par leur intégration dans les missions protestantes, ces groupes plus noirs, plus protestants et plus humbles, avaient acquis une formation intellectuelle et technique qui leur avait permis d'exercer des activités économiques plus rentables, d'accéder au statut social d'*assimilados*, et d'atteindre une position de rivalité avec les élites plus traditionnelles, plus métisses, plus catholiques et plus aisées. C'était un segment qui s'exprimait de façon plus proche d'une africanité et qui se méfiait du projet universaliste des élites qu'il considérait comme portugalisées. À Luanda, ce segment tendait néanmoins à se lier au MPLA, tandis qu'à Benguela et dans d'autres villes du sud, il se partageait entre le MPLA et le FNLA. Sa présence au sein de ces mouvements fut toujours conflictuelle, créant, dans le premier cas, une tension qui affaiblissait la légitimité de la direction métisse et blanche du MPLA et qui a fit éclater des révoltes au sein du mouvement. Dans le deuxième cas, elle créa la scission qui donna naissance à l'Unita.

Avec l'Unita, une nouvelle rhétorique anticoloniale se fit jour, composée du bricolage des discours des autres mouvements, voire du discours du colonisateur. Elle utilisait les critiques que les uns adressaient aux autres, se transformait selon la conjoncture, s'adaptait à l'interlocuteur qu'elle rencontrait. Ainsi, quand il s'agissait de justifier la rupture avec le FNLA, l'Unita prônait le rejet du projet local d'indépendance de ce mouvement. Quand il s'agissait de clarifier sa différence par rapport au MPLA, elle prenait le visage de l'africanité et de l'identification avec les masses rurales. Quand il s'agissait de se trouver des bases populaires, elle avait recours, quoique discrètement, à l'argument de sa proximité avec l'ethnie des *Ovimbundu*. Quand il s'agissait de faire face à sa propre faiblesse militaire, son visage était pacifiste et elle fut la première à accepter le cessez-le-feu nécessaire à la

⁶⁸ *Ibid*, p. 164.

progression du processus d'indépendance. Elle s'organisa donc elle aussi comme structure autoritaire et violente, cherchant la stigmatisation des autres mouvements et nourrissant une lutte brutale pour le pouvoir. Quelle parenté entre l'imaginaire de ces trois mouvements ? En quoi leurs façons de s'exprimer dans le champ politique étaient-elles conditionnées par un même environnement, marquées par la violence et la ségrégation imposées par le régime colonial ? Pourquoi, alors qu'ils souhaitaient s'annihiler entre eux, ces groupes démontraient-ils des pratiques mimétiques, des modes de fonctionnement analogues ? Finalement, pourquoi leurs projets pour la nation semblaient-ils tous insuffisants à combler l'écart qui séparait les élites de ces mouvements et les masses populaires ? Je vais essayer de répondre à ces questions mettant en jeu les éléments théoriques que je développerai au chapitre suivant avec les indices empiriques exposés dans la deuxième partie de cette thèse.

L'analyse de l'évolution de la colonisation portugaise en Angola montre les enjeux de la formation politique de chaque élite qui, plus tard, allait être à la tête des mouvements nationalistes angolais. La trajectoire de violence et de ségrégation que l'Angola a subie eut comme résultat l'émergence de rivalités internes entre des segments qui avaient appris à chercher leurs positions sur le champ social de manière violente et autoritaire. La ressemblance entre les modes d'expression et d'action politique de ces élites, mais aussi leur similitude avec le pouvoir colonial qu'elles contestaient de manière si virulente montrent qu'il y a un champ de savoir et de pouvoir partagé. Dans les chapitres suivants, on poursuivra la construction d'un appareil théorique pour analyser le fonctionnement de ce champ, comprendre la constitution des imaginaires et des structures d'expression de chacun de ces groupes et aussi comprendre pourquoi le conflit civil est finalement devenu la pratique politique qui fut privilégiée par les élites angolaises.

4. DOMINATION ET CONTINUITÉ EN ANGOLA

En Angola, la multiplicité conflictuelle de groupes nationalistes, configurée tout au long de la lutte anticoloniale, se déploya également au cours de l'évolution politique du pays décolonisé. Les conditions dans lesquelles le processus de décolonisation a eu lieu montrent déjà que la réversion préconisée du système de domination n'allait pas avoir lieu.

Un décolonisateur colonialiste

En premier lieu, le conducteur de ce processus, le Portugal, était un pays en crise, encore très attaché à la mythologie coloniale et sans pouvoir d'intervention dans les rivalités

entre les groupes nationalistes en Angola. Dans la configuration des forces qui organisèrent la Révolution des Œillets, il était déjà possible de discerner les traits de cette rhétorique coloniale, qui assimilait toujours le colonialisme à l'identité nationale. Les thèses du général António de Spínola, désigné pour occuper la présidence de la République au lendemain du coup d'État, étaient déjà connues et avaient même été imaginées par le régime qui venait de s'effondrer : son idée était l'établissement d'un système fédéraliste, dans lequel les colonies auraient une autonomie politique et au sein duquel la population coloniale (blanche, métisse, et indienne) garderait ses positions économiques et sociales, le Portugal conservant le contrôle de la politique étrangère, de la défense et des finances⁶⁹. Cette voie fédéraliste, résistant à un processus direct et rapide de décolonisation, fut écartée par les pressions d'un segment radical du groupe de militaires qui étaient à la tête du coup d'État de 1974, qui prônait une décolonisation immédiate, transférant le pouvoir aux groupes africains qui se proclamaient nationalistes. Cependant, même dans la rhétorique de ces derniers, l'Afrique indépendante devait continuer à être un élément constitutif de la nation portugaise : les rapports ne devaient pas être coupés, une relation de solidarité tiers-mondiste et le sentiment que le Portugal avait une sorte de dette envers les anciennes colonies devaient former les principes de la nouvelle relation, qui allait permettre au Portugal de jouer à partir de ses anciennes colonies un rôle plus visible dans la politique internationale.

Cet attachement du Portugal à la cause coloniale est encore visible aujourd'hui. Avec la consolidation de la démocratie, l'État portugais et les courants politiques les plus importants ont toujours hésité à propos des directions à donner aux relations avec l'Afrique et à propos de la mémoire relative au passé colonial. Ainsi, il a toujours été difficile de déconstruire la rhétorique colonisatrice face à une population formée politiquement à partir de l'héritage de l'expérience coloniale. Au niveau de la politique étrangère, l'entrée du Portugal dans l'Europe communautaire a certes changé les priorités : les relations avec l'Afrique et le reste de son ancien empire colonial ont été réduites à des initiatives plus rhétoriques que liées aux intérêts matériels du pays (comme la formation de la CPLP, organisation inter-étatique diplomatique et culturelle dont les attributions sont très relatives, ou l'apparition de la notion

⁶⁹ A. SPÍNOLA, *Portugal e o Futuro. Análise da conjuntura nacional*, Arcádia, Lisbonne, 1974. Selon les termes du général António de Spínola : « Nous avons à notre disposition l'option équilibrée de construction d'une vaste Communauté 'Lusiade' sur l'autonomie progressive de toutes les parties, construisant ainsi les socles d'une unité d'esprits nouveaux [...]. Il s'agira d'une communauté dans laquelle les liens moraux seront au-dessus des statuts politiques, liens existants et devant être renforcés » (p. 55), « Tous les facteurs analysés [...] suggèrent clairement l'évolution vers un statut s'adaptant à l'hétérogénéité de l'ensemble et qui réponde à notre caractéristique véritable d'État plurinational, soutenu par la pleine adhésion de ses 'nations-membres' » (p. 189).

de « lusophonie », formule plutôt intellectuelle, calquée sur la francophonie et qui prône une identité et un destin commun des peuples ayant été touchés par la colonisation portugaise). Cependant, même ces initiatives rhétoriques sont parfois motivées par la recherche d'une auto-affirmation portugaise dans les forums internationaux.

Mais c'est au plan interne que la rhétorique coloniale se fait encore présente, imprégnée tant dans les discours élaborés par des courants politiques que dans les imaginaires des Portugais. D'une part, leur population peu nombreuse a été directement impliquée dans la colonisation : la quantité d'anciens colons ou de personnes ayant été envoyée en Afrique pour la guerre coloniale est très significative. L'Afrique reste très présente dans les imaginaires. D'autre part, l'empire colonial occupe une place toujours très grande, parce qu'il est historiquement dans l'essence de tous les récits qui portent sur le lien social de ce peuple. M. Cahen⁷⁰ donne l'exemple de l'Exposition Universelle de 1998, organisée à Lisbonne avec pour thème « les océans », dans laquelle on pouvait percevoir un engouement pour l'expansion maritime – « un argument qui n'est pas mort avec la Révolution des Œillets ». L'occultation dans cette exposition de toute référence à la traite des esclaves, comme le remarque cet auteur, montre notamment que la mentalité coloniale n'a jamais été éradiquée. On a beaucoup discuté de l'essence du changement que cette Révolution a représenté dans les mentalités au Portugal, ainsi qu'au sujet de l'impact de l'entrée en Europe sur la politique du pays. Sans doute ces deux événements ont-ils mis fin à la nostalgie salazariste (ne subsistant plus aujourd'hui que dans les discours des certains personnes très âgées), mais le mythe colonial demeure vivant dans les esprits. Les principaux agents de la « lusophonie » ne sont pas les bureaucrates qui essayent de la propager, ce sont en réalité Vasco da Gama, Luís de Camões et Fernando Pessoa, hérauts de l'orgueil national.

Cette continuité rhétorique observée dans l'ancienne métropole n'est pas un facteur fortuit pour la compréhension des imaginaires des populations, portugaise et angolaise, mises en relations par la colonisation. Le Portugal demeure la présence étrangère la plus importante en Angola et le fait qu'il exprime cette influence en termes coloniaux montre que l'Angola reste exposé à des formes rhétoriques semblables à celles du temps où il était une colonie. Quels sont les effets de cette exposition ? Qu'est-ce qui rend cette exposition toujours possible ? Y a-t-il des acteurs internes en Angola qui partagent cette mentalité coloniale et

⁷⁰ M. CAHEN, « L'expo 98, le nationalisme et nous » in *Lusotopie*, Paris, Karthala, 1998, p. 11-19.

permettent la circulation de ces discours ? Cette continuité constitue-t-elle purement un néocolonialisme économique ou est-elle un phénomène plus ample, concernant la dimension subjective du politique ? Comment étudier le maintien des flux de symboles entre l'ancienne métropole et l'ancienne colonie ? On cherchera, dans l'exploration des théories sur l'imaginaire dans les chapitres suivants, des repères pour répondre à ces questions.

La violence comme obstacle au changement

Sur le plan interne de l'Angola, la récurrence des pratiques coloniales se manifeste dans toutes les dimensions de la vie politique. L'acuité des rivalités parmi les mouvements nationalistes angolais a empêché la suppression du régime de violence et de ségrégation sociale installé par la colonisation. En Angola (et dans toutes les colonies portugaises d'ailleurs), l'indépendance a instauré un régime de parti unique, à tendance « marxiste-léniniste » et dominé par les élites urbaines, issues majoritairement des milieux créoles. Or, la manière dont ce parti unique exerça désormais la politique reproduisait les structures autoritaires, n'arrivant pas à renverser le système de ségrégation de la période coloniale. Les intérêts d'État se construisirent selon les intérêts de l'élite nationaliste qui avait donné naissance au MPLA sous la période coloniale. La victoire du discours violent qui diabolisait la figure du colonisateur lui conféra le droit d'établir un ordre inversement symétrique à l'ordre antérieur : c'était maintenant cet ancien dominé qui établissait les règles du jeu, c'était lui le porteur de l'idéal de la nation, lui qui déterminait comment allait être la nation et quelles en allaient être les limites, bref, c'était désormais lui le dominateur. Selon M. Cahen :

« Les créoles ne s'expriment qu'au travers du discours national et nationaliste, c'est-à-dire un discours qui les inclut mais ne les représente pas. Cela est même nuisible au processus de création de la nation, car en retour le discours national est ressenti comme discours créole... [...] Le privilège social et symbolique d'avoir comme langue et culture maternelles le portugais et la lusophonie les place matériellement dans la situation du prototype national »⁷¹.

Ainsi, le nouveau régime angolais finit-il par jouer un rôle analogue à celui que le dominateur jouait sous le régime colonial, imposant sa vision de la politique à des sociétés pour lesquelles l'idée d'une nation unifiée n'avait pas de sens. Il marginalisa ainsi ceux qui s'opposèrent à son projet de nation et ceux qui questionnèrent sa légitimité en tant que « prototype national ». Il ne renversa donc pas la logique de violence et d'exclusion.

⁷¹ M. CAHEN, *La nationalisation du monde. Europe, Afrique. L'identité dans la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1999. Voir l'article « Angola, Mozambique: quel futur pour les créoles? », p. 109-118, p. 114.

Le résultat fut la construction d'un État autoritaire, utilisant des moyens violents pour assurer les intérêts de la nomenklatura. Ceci était déjà prévisible depuis la première crise politique qui avait éclaté après que le MPLA se fût transformé en État, lors de la rébellion commandée par Nito Alves, haut dirigeant du MPLA, en 1976 et 1977. Cet ancien guérillero qui jouissait d'un grand prestige auprès de la direction du parti et qui, après l'indépendance, avait acquis le poste de ministre de l'« administration interne », coordonna un mouvement de soulèvement au sein de la machine d'État, fondé, selon Mabeko-Tali, sur une rhétorique populiste contre l'autoritarisme des élites au pouvoir. Ainsi, Alves parvint-il à « capter la dynamique de frustration des populations pauvres et noires »⁷², obtenant un grand appui populaire. La réponse de la direction du MPLA à cette rébellion consista en une répression sanglante qui fit des milliers de morts et un accroissement du contrôle de l'État sur ses membres et ses organes.

Cette logique violente lança l'Angola également dans un conflit civil déchirant, qui continua après l'indépendance à opposer le MPLA à l'Unita, guérilla qui se renforça et s'implanta au sud du pays, non sans aussi avoir eu recours à des structures internes de fonctionnement autoritaires et violentes. Ce conflit fut aggravé par l'influence de puissances externes, dans le contexte de la guerre froide et des tensions autour du régime de l'apartheid en Afrique du Sud. Dans quelle mesure cette logique renvoie-t-elle à la domination « apprise » sous le régime colonial ? Dans quelle mesure, les modes de production de savoir de cette société furent-ils jusque-là régis par une structure de ségrégation et de violence ? Voici encore des questions qui exigent une réflexion théorique solide à propos des concepts de structure, savoir et à propos de la relation de ceux-ci avec la domination.

On constate donc une continuité de la logique de violence et de ségrégation des personnes qui étaient opprimées sous le régime colonial. Cette continuité peut aussi être observée sur le plan du discours que l'État indépendant propageait, reproduisant les structures auparavant employées par le colonisateur. C'était un discours qui mythifiait l'épopée de la décolonisation, créait des héros, et occultait ses ambiguïtés et ses hésitations⁷³.

⁷² J.-M. MABEKO TALI, *op. cit.*, p. 178.

⁷³ Cette façon dont le colonisé s'exprime renvoie à une analogie avec le récit de l'épopée de l'expansion coloniale ou de l'œuvre coloniale prononcée par le colonisateur – version tellement répudiée par ces acteurs colonisés qui se veulent libérateurs.

En effet, dans ces récits, le Portugal (l'État colonisateur, sa culture, ses symboles, les colons, ses descendants blancs et aussi les métis) jouait un rôle de personnage antagoniste, représentatif de l'ordre qui devait être anéanti (dans la rhétorique de la lutte pour l'indépendance) et que l'État promettait de faire disparaître (déjà dans la rhétorique de la post-colonie). Cela s'est manifesté à des degrés divers dans les colonies portugaises. Le Mozambique, plus concerné par l'environnement anglo-saxon dans lequel il était inséré en Afrique, entretenait des rapports moins tendus avec le Portugal, même si les symboles de rejet de l'héritage colonial étaient toujours présents dans la rhétorique du Frelimo, ne serait-ce que comme moyen de se défendre contre des discours oppositionnels qui le désignaient comme élite arrogante, plus ouverte à l'Occident qu'à l'Afrique. Les relations avec le Portugal se régularisèrent lentement au Mozambique, justement parce qu'elles ne représentaient pas un enjeu vital pour le pays, lié économiquement et socialement principalement aux pays du sud de l'Afrique. Au Cap-Vert, où la parenté avec l'ex-métropole n'avait pas été entièrement contestée, la relation avec le Portugal devint plus intense, surtout parce que le pays, dépourvu de moyens de construire une autonomie économique, restait dépendant du Portugal – ce pays est encore aujourd'hui le point d'arrivée de flux massifs d'émigrants capverdiens et est également considéré comme le point de départ des relations du Cap-Vert avec l'économie européenne. Cela n'empêche pourtant pas qu'un sentiment diffus d'hostilité au colonisateur perdure dans les imaginaires et intègre de temps en temps les rhétoriques identitaires des acteurs politiques qui se disputent le pouvoir.

C'est en Angola que la relation avec le Portugal fut un enjeu plus dramatique, notamment parce que le MPLA avait été constitué par une élite profondément portugalisée, comportant des Blancs et des métis. C'était donc un mouvement plus susceptible de recevoir des critiques sur sa non-africanité, sur son élitisme et sur son arrogance. D'un autre côté, c'est le pays où, au moment de l'indépendance, la présence des Portugais était la plus importante, jouant un rôle économique et social décisif dans l'organisation de la colonie. Ainsi, le MPLA fut-il confronté à une conjoncture délicate. En même temps qu'il devait construire sa légitimité comme fondateur d'un nouvel ordre et établir des principes radicaux de différenciation pour ne pas prendre le risque d'être confondu avec le colonisateur, il ne pouvait ni pousser à une haine qui déchirerait cette société très imbriquée par la présence des Portugais, ni entrer en contradiction avec sa propre composition, formée de membres liés au Portugal et de collaborations avec la gauche portugaise.

La décolonisation inaugura ainsi une relation ambiguë avec le Portugal, qui eut des implications sur la fragmentation interne au sein du MPLA. Ce dernier esquissa un discours contre la haine raciale qui se manifesta juste après la Révolution des Œillets qui provoqua un départ massif des portugais résidents en Angola. Le parti se tut en effet devant ce phénomène du départ des Portugais, marqué par la violence et par des pertes économiques et logistiques importantes. Ensuite, l'adoption du « marxisme-léninisme » contribua à alimenter le propos de la différenciation par rapport au Portugal, même si cette adoption n'avait aucunement été déterminée dans cette idée, mais par un processus complexe de rapprochement entre le MPLA, l'URSS et Cuba. Ce fut une phase de relations tendues avec le Portugal, marquée par la méfiance à l'égard des prétentions néocolonialistes, par l'ambition de construire une image tiers-mondiste et par l'ostentation d'un sentiment d'indignation contre les alliances entre l'Unita et contre certains acteurs portugais, enfin par l'appui que celle-ci recevait des États-Unis et de l'Afrique du Sud.

Lors de la phase de libéralisation économique et de suppression du parti unique, l'État angolais reconstruisit son discours autour de l'idée de modernisation, d'ouverture et contre « l'archaïsme » de son opposition. Il s'agissait pourtant une fois de plus, sous une nouvelle formule, de défendre les vieux intérêts de sa nomenklatura. Les modes d'exercice du pouvoir demeuraient aussi autoritaires qu'auparavant, comme le démontre par exemple C. Messiant, en analysant la posture du gouvernement dans les négociations pour la paix, tentées trois fois depuis le début des années 1990 - en 1991 à Bicesse, en 1994 à Lusaka et enfin en 2002 avec la signature de l'accord définitif, suite à la mort du dirigeant de l'Unita, Jonas Savimbi. A propos de ce dernier accord justement, C. Messiant montre que, plus que le résultat d'un dialogue et d'une négociation avec concessions mutuelles entre les deux belligérants, l'accord de 2002 a représenté l'annihilation unilatérale du côté perdant et le maintien des prérogatives du côté gagnant. La société civile a été écartée du processus, le gouvernement n'a fait qu'imposer une démilitarisation unilatérale de l'Unita et s'est dispensé de chercher une solution à la crise politique. Dans cet « accord asymétrique entre vainqueur et vaincu », le MPLA n'a cherché qu'à augmenter son contrôle du processus politique:

« Cette fermeture du champ et du jeu politique, le renforcement des conditions de son fonctionnement comme parti-État, au besoin en violation de sa légalité, doivent lui permettre de gagner des élections dont il entend contrôler le calendrier et les modalités, de maintenir l'impunité de la prédation opérée au sommet de l'État, autour de la présidence (quitte à prendre, à son gré, des mesures contre certains dirigeants corrompus),

l'arbitraire et l'opacité dans la gestion des fonds, de garantir le renforcement déjà très engagé de l'emprise de la nomenklatura sur tous les grands secteurs privés, souvent en partenariat avec des intérêts étrangers – toutes pratiques que cache ou avalise la façade démocratique et que protège sa majorité absolue au Parlement. Le parti au pouvoir a en effet besoin à la fois d'une légalité qu'il soit en mesure de définir seul, et de l'ignorance, voire de la subversion de la légalité que lui permet sa domination des institutions et de la société »⁷⁴.

Toujours selon cet auteur, la maîtrise du MPLA sur le processus qui a mis fin à la guerre civile et abouti à la signature de l'accord a contribué à accroître encore le niveau d'autoritarisme de la scène politique après la pacification, conduisant à une conjoncture toujours plus fermée malgré l'apparence d'ouverture, de démocratie et de stabilisation du jeu politique.

Les relations avec le Portugal se sont intensifiées et les sentiments d'amitié et d'imbrication historique ont été actionnés dans le discours, de manière presque lusotropicaliste. Cela n'a cependant pas empêché la pérennisation du sentiment anti-portugais dans les imaginaires, se répercutant même sur la politique extérieure - comme le montrent les hésitations de l'Angola concernant sa participation à la CPLP. M. Cahen remarque que la composante portugaise de la culture des élites créoles angolaises n'empêche pas la propagation d'une vision anti-portugaise. D'après lui :

« Le lien au Portugal et, par extension, à la CPLP, questionne directement l'identité des vieilles élites créoles angolaises ou, en tout cas, fait qu'on les interpelle sur leur identité par le biais du débat sur l'angolanité versus africanité [...]. Pourtant, du côté de la 'société du MPLA' – les milieux sociaux qui se reconnaissent peu ou prou en lui et vivent dans son orbite – les vrais anciens assimilés, les vrais anciens créoles [...] ont toujours été violemment anti-Portugais ! Ainsi, ceux que le FNLA et l'Unita stigmatisent comme 'fils de Portugais' sont les plus anti-Portugais, jusqu'à préférer les Etats-Unis – un peu comme à la fin du XIX^e siècle quand leurs arrière-grands-pères appelaient au changement de colonisateur... »⁷⁵

Dans la construction de l'image de modernité du MPLA, le Portugal joue un rôle important, mais le Brésil figure aussi comme entité à laquelle il est plus facile de s'attacher, parce qu'elle est porteuse d'une signification politique moins chargée que le Portugal. La rhétorique de cet

⁷⁴ C. MESSIANT, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, n° 86, juin 2002, p. 183-195, p. 194.

⁷⁵ M. CAHEN, « Que faire du Portugal quand on est Africain ? » in *Le Portugal et l'Atlantique*, Lisbonne/ Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2001, p. 53-70, p. 68

attachement ne sera pas moins lusotropicaliste. Ce thème hérité de la colonisation n'est pas enterré en Angola : il demeure actuellement présent « dans la vie politique et culturelle angolaise », selon M. C. Neto⁷⁶, notamment dans la construction de l'identité d'une élite distincte des masses et qui s'enrichit grâce à l'ouverture économique de l'Angola aux investissements internationaux. Il demeure aussi, dans la construction d'une opposition qui n'a pas de projet alternatif de nation, mais qui ne cherche qu'à se différencier des élites étatiques. L'héritage colonial le plus dramatique est la persistance d'une forme d'exercice de la politique toujours fondé sur une « matrice discursive » fermée à un véritable changement.

De plus, la dynamique de la post-colonie marginalise tout acteur ne s'insérant pas dans cette matrice discursive. L'acteur « alterne » dont l'intérêt profond consiste à bousculer les vieilles ressources de pouvoir et à changer les thématiques du politique ne parvient pas à s'exprimer, se faire entendre, ni s'insérer dans le débat politique. Cet acteur-là n'a pas trouvé d'espace d'expression dans l'établissement du pluripartisme dans les anciennes colonies portugaises au début des années 1990 – les nouvelles voix qui se sont redécouvertes en tant que partis sont celles qui ont accepté de s'exprimer dans les mêmes termes que le parti au pouvoir et les voix qui se sont multipliées dans les journaux indépendants et dans la plupart des organisations de la société civile sont aussi celles qui reproduisent les thèmes anciens et un langage ancien, pour pouvoir discuter avec le parti unique. Certes, cette dynamique-là est complexe et dans certains de ces discours on trouve des traits « alternes », des signes de rupture, mais ceux-ci existaient aussi aux moments de l'histoire coloniale où la répression était aussi très violente. Ils constituent assurément aujourd'hui l'argument principal qui invalide un afro-pessimisme déroutant et leur identification est un travail scientifique essentiel pour ceux qui veulent analyser les conditions de changement de ces sociétés. Mais en réalité, la sensation de continuité demeure dans les ex-colonies portugaises : en Angola, la sensation que le pays demeure soumis à un régime de parti unique est écrasante ; au Mozambique, l'absence d'alternance politique augmente le scepticisme à l'égard d'une démocratie apparente ; au Cap-Vert, les aller-retours au pouvoir de l'ancien parti unique renforcent l'idée d'absence de différences entre celui-ci et ses opposants ; en Guinée-Bissau, les conflits civils montrent que la politique continue d'être marquée par la violence ; à São Tomé e Príncipe, les conflits permanents liés à la corruption donne l'impression d'une continuité désarmante.

⁷⁶ M. C. NETO, *op. cit.*, p. 330.

Il ne s'agit pas ici de défendre ici l'idée que ces développements dramatiques de la dynamique politique de la post-colonie sont une conséquence directe du colonialisme. Il ne s'agit donc non plus de réduire l'importance qu'ont les choix stratégiques et circonstanciels des acteurs politiques engagés à plusieurs phases de la lutte pour le pouvoir, ni le poids des interventions externes dans les conflits ouverts, notamment au Mozambique et en Angola. Mais l'effet que l'on doit mettre en évidence est bel et bien celui de la continuité : le fait que l'exercice du politique dans ces pays se fait selon des structures analogues à celles en vigueur sous le système explicite de domination qu'était le colonialisme, le fait que les élites d'aujourd'hui étaient déjà des élites auparavant, le fait que les dominés d'antan restent dépourvus de représentation.

La continuité est donc ici hypothèse à démontrer – mission imposée des chapitres suivants. Comment expliquer cette continuité ? Peut-on parler d'une structure qui conditionne les manières d'exercer le politique dans ces espaces qui ont été colonisés, qui ont subi l'infériorisation juridique, idéologique et matérielle face au colonisateur et qui ont inauguré leurs champs politiques d'autodétermination sous un environnement de rivalités violentes ? Qu'est-ce qu'une structure ? Est-elle un mode de fonctionnement fermé, qui réduit le cours de l'histoire à une série d'événements prévisibles opposant les dominateurs aux dominés ou est-elle un espace de contraintes conditionné par l'environnement social mais ouvert au changement ? Quelles sont les structures qui peuvent être employées pour décrire la formation de l'espace politique angolais et, d'une manière plus ample, de l'espace politique des pays colonisés ? Y a-t-il des ressemblances, des héritages communs que l'expérience coloniale impose aux pays qui la subissent ? C'est une première question théorique qu'il faut aborder avant de se pencher sur l'analyse des images du Brésil élaborées au sein du champ politique angolais.

Elle impose cependant immédiatement une seconde : si l'on soutient l'affirmation que ce champ politique présente une continuité, alors comment ne pas négliger toutes les transformations sociales qui se sont produites dans cet espace au cours de la période coloniale, avec l'accommodation progressive des couches de colons et après la décolonisation, avec toutes les dynamiques de la guerre civile, la construction du régime autoritaire et, finalement, les mesures d'ouverture des années 1990 ? Comment ne pas négliger les mécanismes d'ascension sociale produits par l'indépendance et aussi par les fonctionnements internes de l'armée angolaise, d'un côté, et de la guérilla d'opposition de

l'autre ? Comment ne pas négliger les phénomènes de déplacement des populations dû à la guerre, qui ont fait venir des masses des paysans de la campagne vers les villes ? Quelle continuité voir dans ces transformations ? La deuxième question théorique nous emmènera donc à une approche en termes de discours, capable de révéler des angles cachés du politique. En d'autres termes, si l'apparence des phénomènes sociaux et politiques démontre superficiellement un certain renouvellement, les phénomènes discursifs feront apparaître ce qui demeure du passé et permettront l'analyse de l'essence d'un fonctionnement politique qui n'a nullement changé. C'est en ce sens que l'on poursuivra ici la justification d'une approche discursive.

Mais comment la mettre œuvre ? Comment analyser les discours ? Quelle est la pertinence des images élaborées et des mots exprimés par les acteurs qui prennent part à ce champ politique pour analyser le fonctionnement de celui-ci ? Comment échapper aux analyses discursives classiques fondées sur des méthodes limitées, qui isolent les variables du discours telles que la lexicologie, l'étude quantitative des représentations proposée par la psychologie sociale ou les approches syntaxiques qui isolent les phrases ? Comment analyser les discours sociaux en tant que tout cohérent, sans isoler leurs variables, mais en les considérant comme des systèmes de signification complexes ? C'est dans l'herméneutique que je vais puiser des éléments qui me permettront une approche totale des discours politiques angolais incluant des images du Brésil.

À partir de maintenant, donc, je me pencherai sur l'exploration des éléments qui me permettront de répondre aux exigences théoriques éveillées par ce survol de la trajectoire coloniale angolaise et sur les conséquences de celle-ci dans la période post-coloniale. Je compte ainsi rassembler des critères d'analyse qui me permettront non seulement de décrire les images du Brésil qui circulent en Angola, mais de les interpréter et de les classer. Oublions la visite contemplative au musée des merveilles de l'empire portugais, à laquelle je faisais référence au début de ce chapitre. Je chercherai à partir de maintenant des critères de rangement de ces pièces de musée. En d'autres termes, je chercherai dans les chapitres suivants, d'objet théorique, des catégories permettant d'analyser les images du Brésil qui circulent dans l'imaginaire politique angolais et de comprendre leurs implications dans les manières dont les acteurs angolais eux-mêmes se définissent.

II Sculpter l'intouchable

Le conflit civil qui a marqué vingt-sept des trente années d'histoire indépendante de l'Angola (1975-2002) montre que le champ politique angolais s'est structuré autour d'une confrontation violente et autoritaire entre groupes rivaux. Le mode d'action privilégié par les acteurs politiques angolais traduit une pratique du politique qui renforce la marginalisation et la délégitimation de l'opposant, boucle les champs de la parole et de l'action politique, et fige les conditions de transformation de la société. Ainsi, la ségrégation, l'inégalité et les violences du régime colonial n'ont pas été supprimées avec l'indépendance. Cette scène politique suscite deux types d'interrogation.

En premier lieu, s'agit-il d'une continuité par rapport au temps colonial ? Dans quelle mesure peut-on parler de continuité, puisque le colonisateur a été brusquement chassé, ses institutions dissoutes, son autorité complètement remplacée ? Qu'est-il resté du temps colonial, puisque, au niveau superficiel, l'ordre colonial a été complètement supprimé ? En second lieu, quelles sont les différences entre les groupes politiques qui se battent pour le pouvoir ? Comment deux groupes qui revendiquent des différences si profondes - le MPLA et l'Unita - peuvent-ils s'exprimer dans les mêmes termes, autoritaires et violents, qui ont mené le pays à la guerre civile ? Qu'y avait-il de commun entre eux pour que les deux privilégient la guerre comme forme d'expression ? Qu'y a-t-il de commun entre eux aujourd'hui pour que les deux présentent des rhétoriques si ressemblantes dans le nouveau contexte de stabilisation politique du pays ?

Ces interrogations font penser que, si l'évolution de la scène politique angolaise depuis l'indépendance dénote au niveau institutionnel l'idée de rupture et de transformation, au niveau des pratiques politiques et des manières de s'exprimer dans le champ politique, il y aurait continuité. On a vu, dans le chapitre précédent, que le conflit entre élites rivales qui s'est converti en guerre civile après l'indépendance tirait son origine encore du régime colonial, traduisant des clivages produits par les dynamiques coloniales elles-mêmes. On a vu aussi comment la négociation entre la culture du colonisateur et les besoins identitaires des créoles a été importante pour la définition de la position politique du segment de colonisés qui a pris le pouvoir après l'indépendance, c'est-à-dire celui du MPLA. On a vu enfin à quel point les manières d'envisager leurs opposants, des groupes soi disant nationalistes en Angola

ressemblaient à celles dont le colonisateur envisageait les colonisés. Bref, on a vu combien l'expérience coloniale a été déterminante dans la définition des manières d'agir des groupes qui se battaient pour le pouvoir dans l'Angola de la post-indépendance. Peut-on dire que cette expérience coloniale forme une « structure », déterminant des lois d'apparition, de formation et d'intervention sur le champ politique ? Quelles sont les limites de cette structure ? Quelles sont les significations exactes des mots qu'on emploiera pour définir les relations au sein de ce système, à savoir « déterminer », « conditionner », « précéder », « cause », « effet », « influence », « coexistence », « hasard », « réaction », « changement », « transition », « confrontation », « imprévisibilité », « irruption », « genèse », « déviation », « crise », « explosion » et ainsi de suite ?

Et, si à un niveau superficiel, ces continuités semblent moins saillantes, ne seraient-elles pas plus visibles au niveau des discours et des imaginaires ? Comment étudier le discours et l'imaginaire ? Ceux-ci sont-ils soumis à une structure ? Ou bien la recherche des règles générales de fonctionnement de ces phénomènes subjectifs ne serait-elle pas un exercice vide et pseudo-scientifique, qui ne résisterait pas à une confrontation avec l'histoire ? Les images, les idées, des traits de subjectivité qui n'ont pas d'existence matérielle ne seraient-ils que des nuages maintenus en suspension dans les consciences ? Ou auraient-ils une pertinence pour la compréhension des phénomènes politiques ?

1. LA « CRÉATION » DU CONCEPT DE STRUCTURE

C'est donc autour du débat sur ce que ce qu'est une « structure » que je voudrais établir le socle de mon analyse. C'est dans cette antichambre que je pourrai exposer ma compréhension du statut épistémologique du phénomène social, d'où je déduirai mon approche de l'histoire. Je pourrai ainsi déployer les principes qui guident le traitement de mon objet et l'architecture d'une méthode pour étudier les images du Brésil qui circulent en Angola. Y aurait-il une structure qui conditionne les images qui circulent dans le champ politique en Angola ? Les images du Brésil qui y sont propagées obéissent-elles à cette structure ? Quelle est la relation entre cette structure et les dynamiques sociopolitiques du régime colonial ?

« Effervescence » : synonyme de « social »

Pour comprendre le rôle de la « structure » dans l'analyse sociale, il est nécessaire de revenir un peu en arrière et de s'interroger sur la nature de celui qui est l'objet ultime de la

sociologie : le sujet qui fait partie d'une société, l'acteur né dans un groupe et dont la vie se déroule en établissant des rapports les plus multiples avec ce groupe et d'autres groupes, bref, le sujet social. Cela aidera aussi à comprendre quel est le statut du sujet social angolais qui arrive à se prononcer au sein du champ politique, et, de manière plus importante pour le présent objet de recherche, le statut du sujet social qui exprime des images du Brésil dans ce champ. Que peut-on savoir du fonctionnement de son existence au sein de ces groupes, que peut-on dégager à propos de son comportement et de sa conscience ? J'aimerais rejoindre ici la façon radicale dont C. Castoriadis⁷⁷ définit ce sujet : il n'y a pas de sujet en dehors de la société, le sujet ne peut pas être isolé de son appartenance sociale, son comportement et sa conscience ne peuvent pas être compris sans les rapports qu'il entretient avec ses groupes d'insertion. Le but de Castoriadis consiste justement à critiquer une conception du « sujet absolu », qui, soit est maître de ses actions et de sa conscience, soit subit les phénomènes comme une entité isolée d'eux. Ce sujet absolu serait un héritage lointain d'une tradition philosophique imprégnée dans la pensée occidentale et que Castoriadis nomme « ontologie héritée »⁷⁸.

Cette radicalisation de la compréhension du « sujet social » a des implications importantes pour la compréhension de la nature du phénomène social. La première est le constat que tout ce qui arrive dans une société est « socialement institué », c'est-à-dire, se constitue, s'engendre, se structure et produit des effets en fonction du groupe, rien ne peut être isolé, rien n'est le produit de conditions individuelles : ni les sujets, ni les actes, ni les objets, ni les conventions.

⁷⁷ C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975.

⁷⁸ Il est vrai que Castoriadis va un peu vite et classe précipitamment au sein de cette tradition des courants philosophiques dont les manières de définir le sujet social sont extrêmement diverses et complexes : Aristote, Hegel, Kant et les phénoménologies qui les ont suivies, K. Marx et les structuralismes, S. Freud et toute la psychanalyse. Il faut sans doute aller plus doucement : il faut, par exemple, penser que le sujet chez Marx n'est pas une question achevée, que sa nature change avec la maturité de l'auteur et que « l'aliénation » et « le travail », les deux « lieux » par lesquels le sujet social s'insère dans cette machine de la domination que Marx décrit, sont des concepts qui n'isolent pas complètement le travailleur de la structure qu'il subit et que la possibilité de prise de conscience demeure ouverte. De même pour le structuralisme d'inspiration marxiste : les lois de domination sont rarement des machines impératives – ce qu'on peut voir, par exemple, chez P. Bourdieu qui se permet de parler du rapport du sujet avec la société en termes de « marché », ce qui présuppose « échange », « négociation », « transgression de règles ». C'est encore moins juste de placer Freud et la psychanalyse dans cet ensemble : c'est la scientification de l'inconscient, du rêve et de l'imagination et la compréhension du rapport de ceux-ci avec la société qui a permis l'incursion en sociologie d'un sujet social créatif, changeant et complexe. Finalement, Castoriadis lui-même n'arrive pas à proposer avec transparence les jalons d'une « ontologie sociale » qui pourrait remplacer « l'ontologie héritée », et ainsi il n'arrive pas à convaincre son lecteur que celle-ci est un tout nocif, un déploiement des mêmes fausses prémisses.

La seconde conséquence, et la plus importante : dire que tout est produit du social revient à dire que tout est le produit de rapports, des mises en jeu, de confrontations, de relations changeantes parmi une multiplicité d'acteurs et entre ces acteurs et le temps, dont le propre est de ne pas être inerte. Tout est produit du changement, de la mutabilité, de la flexibilité. La caractéristique fondamentale des dynamiques sociales est l'**effervescence**. Tout est possible et le contraire de tout est possible également, sans cesse. L'histoire est « émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale »⁷⁹. Elle ne se déroule pas sur une scène figée. Même le temps et l'espace, qui sont des catégories traditionnellement matérialisées par l'homme et converties en chiffres, sont des nébuleuses changeantes : le social contient à la fois le passé et l'avenir et les relations multiples qui se construisent entre les deux. De même, les sens des mots dits dans le social ne sont pas figés, varient d'époque en époque, de situation en situation, de personne à personne.

Cette idée de mutabilité constante me fait penser à une remarque faite avec humour par G. Spivak dans un entretien qui avait justement pour thème la polysémie du social. On avait demandé à Spivak s'il était possible de « nettoyer » la métaphore, c'est-à-dire s'il était possible de comprendre son vrai sens, le concept pur qui pouvait se cacher derrière un symbole social. Elle a répondu que « nettoyer la métaphore, c'est comme nettoyer les dents : jamais on ne se brossera les dents une fois pour toutes »⁸⁰. Tout reprend sens tout le temps et dans toutes les directions.

La structure en tant que création

C'est dans les écrits de certains auteurs post-structuralistes qu'il est possible de trouver une manière d'intégrer la découverte de l'effervescence du social dans l'épistémologie des sciences humaines, permettant ainsi le déploiement de pistes méthodologiques. La matrice du courant auquel je me réfère ici est celle de M. Foucault – et plus précisément la manière dont celui-ci condense sa vision de l'histoire dans *Archéologie du Savoir*. La façon dont il critique une histoire globale simplifiant le phénomène social en l'encadrant dans des séries préalablement construites traduit une ambition de rendre compte de la mouvance du social et du sujet social qui se constitue au sein de cette effervescence.

« Il faut détacher l'histoire de l'image où elle s'est longtemps complu et par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui

⁷⁹ C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 319.

⁸⁰ G. SPIVAK, *The post colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 45.

s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur des souvenirs ; elle est le travail et la mise en œuvre d'une matérialité documentaire (livres, textes, récits, registres, actes, édifices, institutions, règlements, techniques, objets, coutumes, etc.) qui présente toujours et partout, dans toute société, des formes soit spontanées soit organisées de rémanences [...]. Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de 'mémoriser' les monuments du passé, de les transformer en documents et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire c'est ce qui transforme les documents en monuments, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relation, de constituer en ensembles »⁸¹.

Le statut de sa revendication et de son combat mené contre une histoire totale est essentiellement épistémologique : il veut élargir son champ méthodologique, incorporer des ruptures dans les séries d'événements et bouleverser le choix des objets, promouvoir un « décentrement » du sujet, qui « n'est plus le maître de l'histoire »⁸².

Une des disciples les plus notoires de Foucault, J. Butler, va très loin dans la compréhension de ce sujet non maître du phénomène social et non maître de ce qu'il dit. Selon Butler, l'auteur d'un discours n'est pas souverain : « il y a une vulnérabilité primordiale de l'homme par rapport au langage »⁸³, ce qui s'explique par deux idées. D'une part, tout ce que nous disons peut acquérir les sens les plus divers dans le champ social, peut être interprété des façons les plus multiples dans chaque situation, dans chaque moment du temps, dans chaque partie de l'espace, par chaque interlocuteur qu'on atteint. D'autre part, le contenu de notre discours n'est jamais dissociable des conditions sociales dans lesquelles nous sommes insérés, il ne se lie pas directement à notre intention et même celle-ci est socialement instituée.

⁸¹ M. FOUCAULT, *Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 14.

⁸² *Ibid*, p. 19.

⁸³ J. BUTLER, *Excitable speech. A politics of the performative*, New York, Londres, Routledge, 1997. Dans les mots de l'auteur : « *Hate speech expresses a prior vulnerability to language, one that we have by virtue of being interpellated kings of beings, dependent on the address of the Other – an Hegelian and, indeed, Freudien postulation – must be recast in linguistic terms to the extent that the terms by which recognition is regulated, allocated, and refused are part of larger social rituals of interpellation. There is no way to protect against the primary vulnerability and susceptibility to the call of recognition that solicits existence, to that primary dependency on a language we never made in order to acquire a tentative ontological status* », p. 26.

Si nous acceptons donc « effervescence », « mouvance », « imprévisibilité » comme des synonymes de « social », quelle conséquence observons-nous au niveau de la notion de structure ? Arriverions-nous à la conclusion qu'il n'y aurait plus de loi de fonctionnement de la société, plus de système, que tout serait soumis à une agitation chaotique, à une fièvre incontrôlable, au croisement infini d'une foule qui marcherait tous azimuts, dirait des mots indéchiffrables et agirait selon des motivations indicibles ? Cela n'est pas exact. Aucun des auteurs mentionnés plus haut ne rejette la notion de structure, pas même les déconstructivistes les plus radicaux, qui croient à l'opérationnalité de ce concept avec la même conviction qu'ils croient à la scientificité des sciences humaines. En réalité, la tâche essentielle que cette nouvelle ontologie ou nouvelle épistémologie, ou nouvelle sociohistoire se donne est celle de la construction d'une conception fine, délicate et précise de « structure »⁸⁴.

Les pistes lancées par Foucault sont très révélatrices. Il ne rejette jamais la possibilité de raconter une histoire en termes de régularités. Cependant, Foucault veut comprendre la dialectique que ces régularités forment avec les ruptures. Il propose donc une analyse en termes de « systèmes de dispersion », qui mettront en relation tous les éléments composant la complexité d'un phénomène social : les acteurs qui y sont impliqués, les autres phénomènes se déroulant dans des champs sociaux connexes, et les institutions politiques, sociales, culturelles et techniques qui y sont présentes :

« De là, l'idée de décrire ces dispersions elles-mêmes, de chercher si, entre ces éléments qui, à coup sûr, ne s'organisent pas comme un édifice progressivement déductif, ni comme un livre démesuré qui s'écrirait peu à peu à travers le temps, ni comme l'œuvre d'un sujet collectif, on ne peut pas repérer une régularité : un ordre dans leur apparition successive, des corrélations, dans leur simultanéité, des portions assignables dans un espace commun, un fonctionnement réciproque, des transformations liées et

⁸⁴ Les propositions pour cette nouvelle notion de structure sont nombreuses mais on y retrouve rarement des jalons concrets pour guider la construction d'un appareil méthodologique. C. Castoriadis tente d'esquisser son « ontologie du social », en ayant recours à des outils conceptuels tels que « l'imaginaire et l'inconscient » (en tant que champs de production de savoir), « le social-historique » (en tant que méthode d'activation de la présence du social dans toute la constitution de l'histoire), la notion de « champ cosmique » (pour désigner les espaces d'action sociale, qui ne sont pas des chaos, mais des scènes composites, constituées de relations et d'entités de toutes sortes). Mais le projet reste timide. Un autre philosophe, cette fois-ci latino-américain. E. Dussel propose également le renversement d'une « ontologie de la domination » fondatrice du colonialisme en Amérique Latine, passe lui aussi beaucoup plus de temps à la critique du discours colonialiste et de ses structures (l'imitation, le mépris de l'autre et l'absolutisation du sujet) qu'à la construction de sa « philosophie de la libération ». Ainsi, l'alternative qu'il finit par proposer ressemble à une « morale » de la libération. La reconnaissance de l'autre prônée par cet auteur devient beaucoup plus qu'une attitude philosophique, à savoir des principes à employer dans l'activité existentielle du quotidien : il faut poursuivre ce qu'il nomme « pulsion vers l'altérité », c'est-à-dire, la compréhension de l'autre, la « commisération » pour l'autre, la suppression des écarts par rapport à l'autre, bref, l'amour pour l'autre. E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985, p. 69.

hiérarchisées. Une telle analyse n'essayerait pas d'isoler, pour en décrire la structure interne, des îlots de cohérence ; elle ne se donnerait pas pour tâche de soupçonner et de porter en pleine lumière les conflits latents ; elle étudierait des formes de répartition. Ou encore : au lieu de reconstituer des chaînes d'inférence (comme on le fait souvent dans l'histoire des sciences ou de la philosophie), au lieu d'établir des tables de différences (comme le font les linguistes), elle décrirait des systèmes de dispersion »⁸⁵.

L'ouvrage de Foucault est critiqué pour être très « allusif »⁸⁶ et pour révéler des lacunes lors de toute tentative d'en extraire une méthode. En tous cas, un principe essentiel émane de cet auteur, ainsi que de tous ceux qui proposent la décentralisation du sujet et l'abandon d'une histoire totalisante : l'histoire peut être organisée et le social peut être classifié, mais toute tentative de classement, hiérarchisation, établissement de séries, dégagement de corrélations, bref, toute méthode sera **création**. L'objet n'est pas un élément repérable parmi les éléments du panorama social : il est une construction du chercheur. La méthode n'est pas une machine à fabriquer des vérités : elle est un appareil composite construit par le chercheur. Les séries ne sont pas des lois transcendantales auxquelles il faut ajuster les événements : elles sont des critères inventés selon un regard, selon les problèmes que le chercheur veut discuter, selon les questions qu'il se pose devant l'objet. L'histoire n'est pas un tout unique : elle se fragmente dans les diverses versions que chacun des sociologues/ historiens/ politologues/ anthropologues, etc. veut en raconter. Il est vrai que le chercheur n'invente pas les faits sur lesquels il travaille. Il est vrai aussi que son matériau a une réalité extérieure à lui. Mais il invente son regard, il invente le recouplement qu'il fait de l'objet, il invente ses catégories d'analyse. Quand je proposerai plus loin des critères de classification des images du Brésil circulant en Angola, il s'agira donc de création.

C'est pour rendre explicite son invention de manières de recouper l'histoire que Foucault utilise l'image déjà classique qui confronte les « documents » aux « monuments »⁸⁷. Dans l'histoire totale, on transformait les « monuments » (événements historiques) en « documents » (matériau pertinent pour la recherche). Dans l'histoire fragmentée, les

⁸⁵ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 52. En ce qui concerne la notion de « systèmes de dispersion », Foucault fait précisément référence dans le texte cité à une méthode d'analyse dirigée vers les énoncés, il s'agit donc d'une notion liée à l'analyse du discours et non à une sociologie de l'action. Cependant, puisque pour cet auteur l'énoncé a un statut de phénomène social, je n'ai pas trouvé la généralisation gênante ici. En tout cas, je reprendrai le concept plus loin en le limitant à l'analyse des énoncés, et donc en étant plus fidèle à l'usage originel puisé dans le texte de Foucault.

⁸⁶ D. MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Classique Hachette, 1976. L'auteur ressent justement l'absence de principes clairs chez Foucault qui pourraient guider une analyse véritablement linguistique des énoncés.

⁸⁷ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 18.

« documents » sont transformés en « monuments », ce sont le récit qu'on veut raconter et le regard que nous portons sur le social au social qui deviennent les critères pour guider le choix entre ce qui fait partie ou non de l'histoire.

L'acceptation consciente de la démarche scientifique comme création ne représente pas une déification du chercheur, qui pourrait devenir une espèce de *superman*, assez puissant pour démontrer ce qu'il veut et dont la démarche mènerait toujours à une *self-confirmability*⁸⁸, c'est-à-dire une propension à employer toute une panoplie pseudo-scientifique pour ne « prouver » que la pertinence de ses propres opinions. Au contraire, cela rend sa mission encore plus difficile, parce qu'il doit alors tout construire sans pouvoir s'appuyer sur des lois de fonctionnement universelles toutes prêtes, il doit démontrer l'efficacité, la rationalité, l'opérationnalité et la transparence de sa méthode, la pertinence de son propos et de l'inquiétude qu'il lui cause, il doit prendre en charge toute la responsabilité de ce qu'il dit. Ces nouvelles charges ne sont pas simplement des exigences personnelles pour le chercheur, mais surtout des implications sur sa manière de faire de la recherche et de construire l'axe théorique sur lequel il va déployer son récit. S'il veut parler de structure, il sera obligé avant tout de construire cette dernière et d'en exposer les limites. Le travail du sociologue devient donc semblable à celui de l'artisan : l'outil étant sa pensée, le matériau à travailler étant le social. La dernière implication de cette sociologie comprise comme création découlera justement du fait que l'outil et le matériau de cet artisan sont des objets de même nature : ils sont tous deux socialement institués. Cela rend le pouvoir du chercheur encore plus modeste : si auparavant son regard était institutionnellement écarté et placé en dessous du social, il y est maintenant imbriqué et le statut de ce qu'il dit est encore plus douteux, plus fragile, moins totalisateur.

2. SUBJECTIVITÉ ET SYMBOLE

Le travail d'artisan qui m'est imposé consiste donc à créer une structure qui guidera la lecture des images du Brésil circulant dans le champ politique angolais. La difficulté spécifique de cette mission réside dans le fait que la matière à sculpter n'a pas la matérialité de la céramique, du marbre, du bois, du bronze – il s'agit plutôt d'images, d'idées, de traits de conscience, de valeurs, de concepts, voire de sentiments. Comment sculpter l'intouchable ? Si le constat du besoin de « créer » une méthode pouvait déjà donner la sensation d'être en train

⁸⁸ P. RICEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 226.

de pénétrer dans un champ vide de tout appui possible, le constat que ce champ n'a pas de sol, mais qu'il est un espace rempli des nuages de la subjectivité, peut approfondir le vertige.

Pourtant le terrain n'est, en réalité, pas vraiment défriché : il y a dans la sociologie tout un édifice rassemblant les approches ayant cherché à étudier les rapports entre les phénomènes de conscience et le social et dans lequel il est possible de trouver des éléments pour ma construction. La première pierre serait d'accepter la prémisse selon laquelle **le social se construit sur des relations symboliques**. « Le symbolisme n'est pas un effet de société, mais la société est un effet du symbolisme »⁸⁹, a écrit Lévi-Strauss. Ceci est l'héritage fondamental que la sociologie doit à son père fondateur, E. Durkheim, qui a démontré la relation entre le fonctionnement du social et les représentations collectives. Pour métaphysique que cette relation puisse paraître, le raisonnement de Durkheim est d'une limpidité incontestable : être en société signifie avoir affaire à l'autre et être reconnu par ce dernier. Pour cela, il est nécessaire qu'existe un langage qui permette la mise en relation, c'est-à-dire des symboles partagés qui rendent possible l'échange de sens. Ce principe minimaliste se transpose à la logique de groupe : la cohésion d'un groupe exige un langage ou, en d'autres termes, un code symbolique qui permette le partage des croyances communes au sein de ce groupe. Ainsi, tout ce qui est lié à un groupe ou tout ce qui peut être désigné comme « social » a une nature symbolique.

Chez M. Weber, cette essence symbolique du social se traduit dans une théorie sur l'action sociale par le constat que celle-ci est structurellement dotée de sens. L'acteur social, pour agir au sein d'un groupe, crée des représentations de son action, de sa motivation, de lui-même, du groupe et de l'autre, pour se faire reconnaître et pour rendre possible une participation effective au groupe⁹⁰. Représenter revient à créer des symboles, exprimer le réel par une figure de la subjectivité qui devient elle-même un fait de conscience ayant des conséquences sur le réel.

La clé pour l'insertion de la subjectivité dans l'étude des phénomènes sociaux nous est ainsi rendue par les mains des deux maîtres consacrés de la sociologie, Weber et Durkheim.

⁸⁹ C. LÉVI STRAUSS, cité par P. Ricœur, *ibid*, p. 256.

⁹⁰ C'est ainsi que Weber établit l'idéaltype de ses quatre modalités d'action sociale en fonction des sens que les hommes lui attribuent (l'action rationnelle dans sa finalité, l'action rationnelle selon ses valeurs, l'action selon les affects et l'action selon la tradition). Je m'appuie ici sur l'interprétation de Ricœur sur l'œuvre de Weber. Voir : P. RICŒUR, *Idéologie et Utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997.

Mais cette prémisse ne permet pas seulement que la subjectivité soit insérée dans l'analyse, elle ouvre aussi des pistes sur la possibilité de sa systématisation. Ces symboles sont des symboles de partage, ils ont un but communicatif de mise en relation au sein du groupe social. Or, pour remplir cette fonction communicative, ces symboles doivent s'organiser en tant que code, présenter des répétitions, des logiques internes de corrélation qui soient constantes, des paramètres repérables qui permettent le partage, l'accès des membres du groupe et qui ouvrent un canal commun entre le moi et l'autre. Ces symboles s'organisent donc en systèmes, eux-mêmes aussi changeants, contradictoires et ouverts (comme nous l'a appris notre prémisse essentielle : celle de l'effervescence du social). Sans avoir l'ambition d'une description totale de ces systèmes, le sociologue peut repérer certaines de leurs règles, mettre en évidence certaines de leurs occurrences, bref, esquisser des « tableaux »⁹¹ - terme employé par Foucault - pour raconter un aspect de l'histoire, éveiller certaines questions et mettre en cause certains aspects de la réalité qui semblent plus frappants. Nous nous approchons alors de notre question initiale : les phénomènes de subjectivité peuvent-ils être analysés en tant que structure ? Les images du Brésil circulant en Angola peuvent-elles aussi être classifiées, rangées, systématisées en fonction de la structure des imaginaires de cette société ? L'apport de Weber et de Durkheim sur la possibilité de systématiser les symboles nous montre que oui, qu'un certain imaginaire peut être classé et organisé pour mettre en évidence certains aspects de la réalité sociale.

L'histoire comme limite de la structure

Quelles pistes avons-nous pour effectuer ce « classement » et cette « organisation » d'un imaginaire ? C'est l'anthropologie structurale inaugurée par C. Lévi-Strauss qui effectue le plus important investissement sur ces systèmes de symboles, collaborant à l'élévation définitive du statut des phénomènes de subjectivité en analyse sociale. Le structuralisme de Lévi-Strauss a été critiqué *a posteriori* plus tard pour son formalisme, pour son intention de trouver la vérité des sens cachés et pour celle de construire une machine à dévoiler les mythes des sociétés lointaines. Cependant, il serait injuste d'accuser son effort de compréhension de ces mythes comme une manière de raconter la vérité cachée et d'absolutiser l'histoire et le sujet social. La manière de Lévi Strauss de prendre de la distance par rapport à la tentation de construire des lois absolues régissant le fonctionnement de la société a consisté en son effort de promouvoir la rencontre de son ethnologie avec l'histoire :

⁹¹ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 19.

« Il est impossible, sans une histoire détaillée des idées religieuses de chaque groupe de savoir si la présence des noms animaux ou végétaux, ou de telles pratiques ou croyances relatives à des espèces animales ou végétales s'expliquent comme les vestiges d'un système totémique antérieur ou pour des raisons entièrement différentes, comme, par exemple, la tendance logico-esthétique de l'esprit humain à concevoir sous forme de groupe les ensembles – physique, biologique et social [...]. Quand on se borne à l'étude d'une seule société, on peut faire un ouvrage précieux ; l'expérience prouve que les meilleures monographies sont généralement dues à des enquêteurs ayant vécu et travaillé dans une seule région. Mais on s'interdit toute conclusion pour les autres. Quand, au surplus, on se limite à l'instant présent de la vie d'une société, on est d'abord victime d'une illusion : car tout est histoire ; ce qui a été dit hier est histoire, ce qui a été dit il y a une minute est histoire. Mais surtout on se condamne à ne pas connaître le présent, car seul le développement historique permet de soupeser et d'évaluer dans leurs rapports respectifs, les éléments du présent »⁹².

Selon lui, c'est une histoire détaillée qui permettra de mesurer la pertinence des occurrences, des corrélations, des séries d'événements que l'ethnologue pourrait rencontrer dans son observation de la société. L'histoire serait comme un antidote aux généralisations, contre le *self-confirmability*, contre la totalisation, contre la réduction à des « reflets de notre propre société »⁹³ des sociétés qu'on étudie. En d'autres termes, **l'histoire est la mesure des limites de la structure**. C'est cette leçon puisée chez Lévi-Strauss que j'aimerais inclure dans le panier d'éléments que je ramasse pour construire ma notion de structure. En transposant cela à mon objet de recherche : même si je peux « inventer » les critères de mon analyse des images du Brésil qui circulent en Angola, les limites de mon « invention » seront l'histoire. Le chercheur n'invente pas l'événement, il invente le recoupage, les modes d'analyse, le regard et les idées qu'il veut faire apparaître à partir de l'histoire.

Ce travail de construction d'une structure qui rende compte des phénomènes de subjectivité est donc un exercice à la fois d'outrance et de modération. D'un côté, il faut se détacher des catégories matérielles du monde, accepter de faire de la science sur ce que l'on ne voit pas, entrer dans un monde de phantasmes, de sentiments, de rêves, d'idées, de sensations et de savoirs. De l'autre, éviter toute métaphysique susceptible d'entourer ce monde confus et ne pas utiliser le principe de l'essence symbolique du social comme une foi pouvant justifier n'importe quelle procédure découlant de ce principe. Il ne faut pas

⁹² C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, tomes 1 et 2, Paris, Plon, 1974, p. 14-23.

⁹³ F. BOAS, « History and science in anthropology : a reply », *American Anthropologist*, n. s. vol. 38, 1936, cité par Lévi-Strauss, *ibid.*, tome 1, p. 28.

s'accrocher à l'idéal et perdre la perspective de son contact avec le réel. Il faut au contraire le confronter sans cesse à l'histoire, aux usages sociaux de ces symboles, aux transformations plus ou moins conscientes qu'ils subissent, aux effets qu'ils opèrent sur les conditions matérielles de l'organisation sociale. La construction d'une méthode est un travail de patience et de finesse, constamment contrôlé par le regard rigoureux du gardien que nous avons choisi : l'histoire.

3. TEXTE, SUBJECTIVITÉ ET ACTION SOCIALE

Approchons nous maintenant des sources théoriques qui puissent guider la « création » de notre structure de compréhension. À partir de Lévi-Strauss, la méthode la plus rigoureuse qui s'impose pour l'analyse des phénomènes symboliques est celle inspirée de la **linguistique** – précisément sa façon de concevoir une relation entre le fonctionnement des phénomènes du langage et les « réseaux de parenté » observés dans les sociétés qu'il a étudiées. Il est vrai que chez cet ethnologue, la correspondance entre langage et parenté se justifie de manière un peu brusque, laissant encore transparaître une fascination (justifiée pour son époque) pour les découvertes pionnières faites dans le champ linguistique : la fondation de la relation entre signe et sens établie par F. Saussure dans ses *Cours de Linguistique Générale*, les avancées dans le champ de la « phonologie » ou les lois régissant les fonctions du langage établies par R. Jakobson :

« Comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification, comme eux ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les 'systèmes de parenté', comme les 'systèmes phonologiques' sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente »⁹⁴.

La correspondance au niveau de la méthode est donc un peu mécaniciste, mais la trouvaille de la relation épistémologique, ou, en d'autres termes, la valeur heuristique qu'aurait la transposition des méthodes d'analyse du langage sur l'analyse des « systèmes de parenté » - son objet de recherche - est remarquable⁹⁵. Le système de parenté est donc décrit comme un système de représentations parallèle au système langagier - la correspondance s'établissant à un niveau profond : «Je ne postule pas une corrélation entre langage et attitudes, mais entre

⁹⁴ *Ibid*, tome 1, p. 47.

⁹⁵ Les réseaux de parenté sont systématisés par Lévi-Strauss dans un schéma communicationnel où ce qui est communiqué ne concerne pas simplement des messages, mais aussi des biens et des femmes. En d'autres termes, ce système de représentations, pour Lévi-Strauss, a pour but non de promouvoir une articulation transcendantale de valeurs au sein d'un groupe, mais d'assurer un modèle d'échange de biens et des femmes qui permette le maintien des alliances qui garantissent la cohésion du groupe. Le code nécessaire pour mener à bien cette communication fonctionnerait de façon semblable aux systèmes linguistiques.

des expressions homogènes, déjà formulées, de la structure linguistique et de la structure sociale »⁹⁶.

Ce constat de Lévi-Strauss pénétra définitivement les sciences humaines, influençant particulièrement les penseurs qui se sont intéressés à la question du sens de l'action sociale, et je voudrais ici attirer l'attention sur deux noyaux de théories (pas complètement étrangers) qui me semblent assez parlants : la pensée de Foucault et de ses disciples et l'herméneutique de P. Ricoeur.

L'analyse discursive foucauldienne

D'abord, Foucault est très profondément engagé dans l'association entre analyse linguistique et analyse de l'action sociale, et il a transmis cet enseignement à ses disciples post-structuralistes. Il défend (en effet) que la seule manière de comprendre les relations de force gravitant autour du savoir consiste dans l'analyse linguistique, car il n'y a pas de savoir sans pratique discursive :

« Cet ensemble d'éléments, formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu, on peut l'appeler savoir. Un savoir, c'est ce dont on peut parler dans une pratique discursive qui se trouve par là spécifiée [...] ; un savoir, c'est aussi l'espace dans lequel le sujet peut prendre position pour parler des objets auxquels il a affaire dans son discours [...] ; un savoir c'est aussi le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent, se définissent, s'appliquent et se transforment [...] ; enfin un savoir se définit par des possibilités d'utilisation et d'appropriation offertes par le discours [...]. Il y a des savoirs qui sont indépendants des sciences (qui n'en sont ni l'esquisse historique ni l'envers du vécu), mais il n'y a pas de savoir sans une pratique discursive définie ; et toute pratique discursive peut se définir par le savoir qu'elle forme »⁹⁷.

Cela veut dire deux choses. Premièrement, que le savoir se déploie en discours, c'est-à-dire que l'analyse de discours est la méthode la plus complète pour comprendre le fonctionnement du savoir, parce que l'organisation des énoncés peut mettre en évidence les rapports de pouvoir impliqués dans le savoir. De plus, cette analyse est la seule méthode pour déconstruire une histoire totale : la dispersion et les irrégularités de l'organisation des énoncés sont les traces des ruptures qui structurent une histoire fragmentée. Deuxièmement,

⁹⁶ *Ibid*, p. 88.

⁹⁷ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 238.

l'affirmation de Foucault a une implication plus profonde : le savoir s'organise en tant que discours, il a une structure et un mode de fonctionnement analogue à ce dernier. Il ne se reflète pas dans les discours, il est discours, il est secrété par des pratiques discursives et sa matière est linguistique. C'est donc en tant que système linguistique qu'il doit être analysé.

La proximité que Foucault établit entre pouvoir et savoir va ouvrir les portes pour que certains de ses disciples, notamment ceux de la pensée américaine, inspirée par ce qu'on a appelé aux États-Unis la *French Theory*, étendent la notion de système linguistique à d'autres champs de l'action sociale. J. Butler, par exemple, développe toute sa théorie sur l'hégémonie et la possibilité d'émergence de positions contestataires autour de la compréhension du sujet social comme « sujet linguistique », c'est-à-dire qui a besoin de la reconnaissance de l'autre, ce qui ne peut être obtenu que par le langage. « *To be a subject means to be included on a domain of a speakable discourse* »⁹⁸, ce qui signifie que c'est l'usage commun d'un même code qui permet à un sujet de parler à un autre et de se transformer en sujet social. Toute la théorie de Butler sur le pouvoir aura donc affaire à l'univers du « dire ». L'existence d'une hégémonie est liée à la prétention d'un groupe de définir ce qui peut être dit dans certains domaines de la sphère sociale, et le pouvoir se consolide par la répétition de certains énoncés. En même temps, la contestation émerge de la prétention de dire ce qui a été interdit par le pouvoir. Puisque le sujet n'est pas maître de son discours et que l'intention d'un locuteur est très souvent écartée des effets de ce qu'il dit, le champ social, ou champ du « dire », est une nébuleuse fragmentée, incontrôlable par les hégémonies et effervescente (pour reprendre notre mot initial). La capacité du chercheur à comprendre son fonctionnement se mesure à celle qu'il a d'analyser le discours.

L'autre penseur qui, inspiré de la perspective plus radicale de J. Derrida et de J. F. Lyotard, cherche à attacher le politique à une textualité est G. Spivak. La relation que celle-ci établit entre la textualité et le social n'est pas seulement relative à une analogie entre le fonctionnement de la société et le texte verbal, comme chez Butler. Pour Spivak, dire qu'une textualité caractérise le social revient à dire que celui-ci forme un « réseau, un tissu, un filet »⁹⁹, qui met les faits en constante relation et articulation. Si je devais employer une image architecturale pour comparer la manière dont Foucault et Butler insèrent le langage dans leur

⁹⁸ J. BUTLER, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁹ G. SPIVAK, *op. cit.*, p. 25 : « *Text is not a verbal text for Derrida or Lyotard. It is a network, a tissue, a weave, that is broader than facts* ».

analyse du pouvoir et celle qu'utilise Spivak, je dirais que les deux premiers font du texte le socle de leur édifice, tandis que Spivak en fait une voûte qui le couvre.

L'herméneutique de Ricœur

Le deuxième noyau des théories qui proposent la correspondance entre analyse linguistique et analyse sociale se construit autour de l'approche herméneutique, en particulier de la manière dont elle a été développée par Ricœur. La façon dont ce dernier fonde son herméneutique consiste à mettre en relation la théorie du texte et la théorie de l'action, démontrant que texte et action ont des fonctionnements analogues :

« L'action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. À la manière d'un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action comme un texte est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de 'lecteurs possibles'. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure »¹⁰⁰.

Pour démontrer cette correspondance entre texte et action, Ricœur développe donc quatre critères de « textualité » pour l'action, c'est-à-dire quatre aspects du fonctionnement de l'action qui ressemblent au fonctionnement d'un texte écrit. Le premier critère de « textualité » de l'action est le fait que celle-ci est porteuse d'une signification de base, susceptible d'être comprise par l'autre. L'action, comme le texte écrit, a toujours un contenu, se réfère toujours à quelque chose, de manière qu'elle puisse être objet de l'appréciation objective des autres êtres sociaux (et des chercheurs d'ailleurs). Aucune action sociale n'est action si elle ne peut pas être compréhensible en tant que telle par l'autre – de même pour les textes. Par exemple, je ne peux pas acheter une glace si l'action que je mène pour le faire ne suscite aucun jugement, aucune réaction, aucune appréciation chez l'autre. De même, je ne peux pas écrire un texte qui ne suscite aucune association mentale - cela ne serait pas un texte.

¹⁰⁰ P. RICŒUR, *Du texte...*, *op. cit.*, p. 195.

En deuxième critère, la réaction qu'une action suscite auprès des autres êtres sociaux et ses effets généraux sur la réalité ne sont pas forcément liés à l'intention de l'acteur qui la réalise. On ne peut jamais assurer que les significations qu'on suscite chez l'autre seront celles que notre intention a originellement poursuivies. Cela se passe strictement ainsi pour les textes : les sens poursuivis par l'auteur peuvent être compris autrement par les lecteurs, à cause du fait que l'auteur n'est plus présent au moment où on le lit, et aussi à cause du fait que le texte, étant conservé par le registre écrit, peut être lu dans des espaces et dans des époques très diverses de ceux où il a été produit, de manière que, dans ces cas, l'intention de l'auteur est encore moins puissante dans la détermination des sens qui vont être dégagés du texte.

Le troisième critère de textualité est le fait que toute action a la possibilité de dépasser les limites de la situation originelle où elle s'est produite, elle peut acquérir une durabilité dans le temps ou une influence sur d'autres situations déconnectées de l'environnement de son auteur et des personnes avec lesquelles il interagit ; elle peut donc faire référence à d'autres mondes que celui où elle se déroule. Or, le texte a une capacité similaire : celle de faire référence à d'autres mondes que celui de l'auteur, à des mondes réels qui lui échappent mais aussi à des univers phantasmatiques. Texte et action ne se renferment pas dans leurs univers de production.

Le dernier critère qui rapproche le fonctionnement du texte à celui de l'action réside dans le fait que tous deux se destinent à une infinité de spectateurs : de la même façon que le texte, parce qu'il est écrit, peut être lu aussi bien par des lecteurs contemporains que par les générations qui lui succèdent, l'action peut être « lue », « vue », « appréciée » ou « subie » par une infinité de récepteurs dans le temps et dans l'espace. Une action réalisée aujourd'hui peut par exemple inaugurer une tradition qui perdurera dans les mœurs d'autres époques. L'auteur de l'action (ou du texte) n'est jamais en mesure de contrôler l'éventail des destinataires de son acte.

Cette équivalence entre l'action et le texte prouve, d'après Ricoeur, que **l'action peut être « lue »** ou, pour reprendre le lexique soutenu de sa philosophie, peut être objet d'une herméneutique. Pour lui, l'implication majeure de cette connexion est le constat que la méthode d'analyse de l'action sociale doit être proche de celle d'analyse d'un texte. De la même manière que le registre écrit d'un texte nous permet une objectivation de son contenu et

rend possible le repérage de lois, régularités, et structures d'organisation, l'action sociale peut être systématisée (ce qui assure, selon Ricœur, en partie la scientificité des sciences sociales). Cependant, cette rationalisation ne suffit pas à rendre compte de la succession d'écarts entre acteur et intention, entre acte et situation de production de l'acte, entre acteur et interlocuteur, entre référent immédiat de l'action et ses possibles référents phantasmatiques. La rationalisation doit donc être accompagnée d'un investissement subjectif du chercheur, dont les conjectures guideront le questionnement autour de l'objet de sa recherche¹⁰¹.

L'importance de cette discussion, pour moi, est d'observer le pas en avant que fait Ricœur par rapport à la vision originale proposée par Lévi-Strauss, lorsque celui-ci faisait l'effort de transposer l'analyse linguistique à l'exploration des réseaux de parenté. Pour Lévi-Strauss, ce qui rendait possible cette transposition était le fait que la langue et les codes d'organisation sociale étaient des phénomènes inconscients. De même que la structure de la langue reste inconsciente à celui qui l'utilise, les mœurs et les codes culturels sont aussi des produits de l'inconscient, dont la fonction est de donner forme à des pratiques soucieuses de maintenir la cohésion du groupe. « Il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes »¹⁰². Cette vision est clairement liée à l'ambiance épistémologique de son époque, séduite par les découvertes de la psychanalyse et marquée (ce que Lévi-Strauss souligne lui-même) par l'anthropologie de F. Boas, qui a pour la première fois associé la culture à l'inconscient. Le problème de ce passage trop brusque à l'inconscient est qu'il rend d'une certaine manière métaphysique et psychologisante l'analyse des mœurs et de la culture, puisque l'inconscient demeure une entité sociologiquement insaisissable. C'est comme si la relation entre langue et mœurs reposait sur une analogie, sur le hasard de deux systèmes qui fonctionnent de manière semblable. Cette explication est pourtant faible : il y a plus qu'analogie entre langue et société, il y a imbrication.

¹⁰¹ La combinaison de la rationalisation et de la subjectivation dans l'abordage sociologique est le fondement de l'herméneutique de Ricœur. En d'autres termes, l'effort de cet auteur est de proposer une association entre deux traditions philosophiques. D'un côté, la démarche « compréhensive », héritée de l'herméneutique romantique de Dilthey, qui se fonde sur l'inséparabilité entre l'expérience et la perception, rejetant donc la possibilité de tout isolement entre le chercheur et son objet et de toute objectivité d'analyse. De l'autre côté, c'est l'analyse structurale, qui objective le social et recherche ses lois de fonctionnement. Cette discussion est secondaire pour mon propos mais elle montre l'effort de médiation qu'entreprend Ricœur entre deux traditions philosophiques qui finalement ne sont pas si contradictoires, et où il me sera nécessaire de puiser des éléments pour l'analyse des phénomènes de subjectivité.

¹⁰² C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 34.

C'est cette imbrication que Ricœur va démontrer. Pour cela, il met de côté l'inconscient, non pour le nier, mais pour s'attacher à un élément déjà esquissé chez Lévi-Strauss : l'essence du lien social. Cette essence repose sur deux dimensions interdépendantes, deux faces d'une même pièce. Côté pile : elle est symbolique, parce qu'il faut le symbole pour qu'elle soit partagée, comme je l'ai déjà développé plus en haut. Côté face : le partage de ce lien est indispensable pour l'existence d'un groupe. Tout groupe a le besoin de « se donner une image de lui-même, de se représenter, de se mettre en jeu et en scène »¹⁰³. Cette nécessité vient du besoin intrinsèque de l'être de se comprendre - ce qu'il ne peut pas faire isolément, mais seulement en attribuant des signes à ce qui l'entoure et en construisant une narration qui lie et rend compréhensibles les éléments qu'il voit¹⁰⁴. Puisée dans l'inconscient, dans la mémoire, dans l'imagination la plus libre, ou dans la rationalité la plus calculée, la représentation du lien social est la condition d'existence du groupe. Et, selon Ricœur, peu importe d'où elle vient, elle se déploie toujours en tant que **récit**. En d'autres termes, le lien social est un texte et doit être saisi en tant que tel.

Défendre cette correspondance entre action et texte ne revient pas à affirmer que la réalité se réduit aux discours, aux textes, à ce qui a été dit. Aucun des auteurs mentionnés *supra* ne défend cette position – pour tous il y a un réel au delà du texte. « L'action humaine est quasi-texte »¹⁰⁵, dit Ricœur pour éviter tout radicalisme. Son « ontologie herméneutique » ne veut pas isoler le texte du réel : elle veut justement comprendre par le texte comment le réel se manifeste et se transforme. Spivak, elle aussi, fait l'effort de ne pas « absolutiser » cette relation entre le réel et le texte. « Le monde ne se réduit pas à un champ sémiotique. [...] Je n'identifierais pas la réalité à la production des signes. Quelque chose d'autre est probablement en jeu »¹⁰⁶. Il y a certainement des phénomènes de l'action humaine pour lesquels la correspondance avec le mode de fonctionnement du texte aura une valeur heuristique plus limitée.

Pourtant, en ce qui concerne les phénomènes qui constituent mon objet, à savoir les images du Brésil, le système du texte, ou l'approche herméneutique, ou encore, la « lecture »

¹⁰³ P. RICŒUR, *Du texte...*, *op. cit.*, p. 340.

¹⁰⁴ Ce monde de signes par lequel le sujet se comprend lui-même et ce sujet qui a besoin de la médiation des signes pour établir ces lieux d'action sont les bases de ce que Ricœur appelle une ontologie herméneutique. Je trouve la formule plus parlante et plus transposable à la construction d'une méthode que l'ontologie sociale à peine esquissée par Castoriadis.

¹⁰⁵ P. RICŒUR, *Du texte...*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰⁶ G. SPIVAK, *op. cit.*, p. 53.

se justifient par deux aspects. Le premier est d'ordre superficiel et technique, et concerne la nature de mon corpus. Parce que ces images sont des phénomènes de subjectivité, la seule manière de les saisir est de les appréhender dans leurs manifestations dans le champ social en tant que langage. Ce langage ne sera pas tout le temps verbal, il se déploiera en tant qu'iconographie dans certains cas, et en tant que pratique culturelle dans d'autres. Mais, le champ des manifestations verbales (écrites et orales) étant le plus dense, c'est sur lui que je me pencherai. Le deuxième aspect est théoriquement plus profond et, en réalité, est une conséquence de toute la discussion que je viens d'exposer. Les images que je vais étudier peuvent être lues comme texte parce qu'elles ont affaire au lien social. La façon dont l'Angola conçoit les images du Brésil met en jeu les représentations que le groupe se fait de lui-même. C'est par la création de ces récits que l'Angola articule le champ (ou les champs) d'action sociale qu'il forme. C'est en tant que récit que je me propose de les exposer dans cette thèse, et plus précisément en tant que récit portant sur le lien social.

4. LE RÉCIT : SOURCE D'UNE MÉTHODE D'ÉTUDE DE L'IMAGINAIRE

Dire que tout discours social se manifeste sous la forme de récit a des implications très profondes pour la construction d'une méthodologie d'étude des phénomènes de subjectivité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'implique cette modalité de texte qu'on nomme « récit » ? Ici, nous avons affaire à la poétique du discours, c'est-à-dire au domaine qui concerne les structures de forme et de contenu de ce qui est communiqué. La poétique d'un texte est largement corrélée avec la lisibilité de celui-ci. Cela ne signifie pas que la poétique est l'ensemble des techniques pour rendre le texte plus facile à comprendre, mais plutôt pour le rendre plus efficace, plus parlant, plus éloquent et plus habile à produire des sensations et des réflexions chez le lecteur. En société, quand nous avons affaire aux discours portant sur le lien social, la technique d'efficacité pour qu'un message se propage au sein d'un groupe est son organisation en tant que **récit**.

Les discours autour du lien social sont des discours d'interprétation du soi et ils sont essentiels pour le maintien de la cohésion d'un groupe, comme nous l'a démontré Ricœur : « Cette interprétation trouve dans le récit parmi d'autres signes et symboles une médiation privilégiée »¹⁰⁷. Les raisons pour lesquelles le récit répond de manière si complète aux

¹⁰⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 138.

besoins de cette interprétation nous sont aussi exposées par Ricœur et ont à voir avec la structure linguistique de ce genre d'écriture.

En premier lieu, le récit, en tant qu'histoire racontée, est une structure qui tourne autour des trois personnes du discours (« je », « tu », « il »), peu importe qui et de quelle nature elles sont. Le fait est que la structure du récit offre la possibilité à cette histoire de rencontrer l'espace de chacune de ces personnes dans son déroulement. Elle fournit une sorte de raccourci pour définir qui raconte (« je »), à qui on raconte (« tu ») et de quoi on parle dans ce discours (« il »).

En deuxième lieu, la structure du récit assigne une place aux personnages et désigne d'une certaine mesure leurs fonctions. Ainsi, elle aide à « formater » les entités qui vont figurer dans notre histoire et à distribuer les rôles.

En troisième lieu, le récit offre aussi structurellement une médiation du temps, pouvant s'étaler sur de longues périodes, faire référence au passé et à l'avenir à la fois, établir un temps hypothétique, et faire des sauts tout en respectant une certaine logique. Or, cette médiation du temps est essentielle pour parler du lien social, pour évoquer, par exemple, le moment de l'avènement d'un groupe (l'acte fondateur), la mémoire, les crises présentes, les perspectives pour le futur.

En quatrième lieu, le récit est une structure d'enchaînement d'événements : la mise en intrigue qui lui est constitutive établit une logique de déroulement, qui donne une cohérence et une forme d'ensemble, essentielles pour que le texte soit compris et partagé par le groupe.

Finalement, le récit est une médiation entre histoire et fiction, mélange nécessaire pour la construction des identités des groupes, dont le but est de créer une compréhension de soi. D'après Ricœur :

« Selon la précompréhension intuitive que nous avons de cet état de choses, ne tenons-nous pas les vies humaines pour plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? Et ces histoires de vie ne sont-elles pas rendues à leur tour plus intelligibles lorsque leur sont appliqués des modèles narratifs – des intrigues – empruntés à l'histoire proprement dite ou à la fiction (drame ou roman) ? Il semblait donc plausible de tenir pour valable la chaîne suivante d'assertions : la

compréhension du soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique »¹⁰⁸.

La manière dont la fiction entre dans ces récits est aussi une dimension essentielle et peu explorée de la poétique et qui découle certainement de l'insertion sociale des discours que je suis en train d'explorer ici. En effet, la fiction et l'imagination sont une autre source de mouvement, d'effervescence, de vivacité, d'excitation qui rend le discours encore plus incontrôlé. Ceci est important pour permettre l'analyse des images rêvées, fictionnelles, phantasmatiques du Brésil véhiculées par certains acteurs angolais.

La place de l'imagination et de l'imaginaire

Le phantasmatique est à la fois forme et contenu. D'un côté, il est l'expression de la capacité de l'homme à faire référence à d'autres mondes, une preuve que l'énoncé ne s'enferme pas dans la situation où il a été produit. Cela montre aussi, encore une fois, que le sujet du discours n'est pas maître de ce qu'il dit, ni même des références qu'il fait, puisque l'univers phantasmatique n'est pas une source contrôlable d'images. « L'intervention du phantasmatique dans la construction de la réalité sociale rend cette construction encore plus fragmentée et moins objective »¹⁰⁹. De l'autre côté, il est aussi une manière spéciale de partager un sens, on a recours à une image rêvée pour mieux parler de notre monde. J. Butler nous donne un exemple de la manière dont l'imagination est employée comme stratégie rhétorique dans le discours pornographique, qui utiliserait, à son avis, des figures phantasmatiques pour régler les contradictions internes des sentiments qui apparaissent du fait du message véhiculé :

« Il s'agit de la production et de l'orchestration d'une scène phantasmatique qui combine volonté et soumission. [...] La pornographie ne représente pas ce que les femmes sont, mais elle offre une allégorie de cela, qui répète avec insistance et anxiété la propre incapacité de cette allégorie de se réaliser »¹¹⁰.

L'imagination est un moyen de résoudre des contradictions et, surtout, de rendre un message complexe intelligible pour ses interlocuteurs. L'imagination est dans ce cas un besoin. Elle est un outil toujours à disposition pour régler des conflits en société. Lorsqu'on a recours à elle,

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ J. BUTLER, *op. cit.*, p. 67.

¹¹⁰ *Ibidem.*

l'ouverture est totale : l'auteur ne peut vraiment maîtriser ce qu'il dit, et l'interlocuteur n'est pas en mesure d'assimiler son contenu ; ce qu'il fait consiste à le réinterpréter, fragmentant encore plus la chaîne de sens propagée par un message.

Analyser un discours ne consiste ni à chercher du sens caché dans la conscience de son auteur (comme le voulait l'herméneutique romantique), ni à chercher les lois linguistiques qui le régissent (comme le voulait l'analyse linguistique structurale la plus dure), ni encore à se restreindre aux conditions de propagation de ses images (comme l'a fait la théorie de la communication consacrée aux effets de la communication de masse). L'isolement est toujours restrictif et aveuglant. Il faut chercher une grille d'analyse qui mette en jeu toutes les coordonnées mentionnées plus haut. La façon dont Ricœur exprime cette nécessité d'un regard plus ample sur le phénomène discursif consiste à inciter le sociologue à ne pas chercher dans le texte le monde de l'auteur ou une vérité sur un monde global, mais à chercher « **le monde du texte** »¹¹¹. Il s'agit d'explicitier « la sorte d'être au monde déployé dans le texte »¹¹². Quand j'analyserai les images du Brésil en circulation en Angola, je devrai éviter à la fois l'isolement et la tentation de dégager leur « sens caché », comme s'il y avait une « vérité » cachée derrière elles. Ce que je chercherai est le « monde du texte » : ce que ces images révèlent sur la manière de leurs énonciateurs et interlocuteurs d'être au monde.

5. L'INVENTION DE LA FORMATION DISCURSIVE

Comment appréhender les récits multiples produits par des acteurs sociaux dans un champ d'action donné ? Comment utiliser la structure du récit pour comprendre les discours émis socialement ? En ce qui concerne précisément l'analyse de discours, « l'invention » de Foucault est la « **formation discursive** ». Voilà encore l'un de ces concepts chez Foucault qui n'ont pas de limites précises, mais qui gagnent en force avec tout le tissu de notions qu'il nous fournit tout au long de sa pensée. Elle désigne, en gros, un ensemble d'énoncés qui forment une unité. Cela ne signifie pas grand-chose en soi, mais on peut ajouter certains ingrédients puisés dans la manière dont cet auteur comprend le discours. J'ai déjà dit ici que Foucault prône une analyse des énoncés en termes de « dispersion », c'est-à-dire, en n'isolant pas les variables impliquées dans la formulation du discours. Nous savons aussi que pour Foucault, le savoir est impliqué dans le pouvoir : les réseaux de dispersion du pouvoir se reproduisent au

¹¹¹ P. RICŒUR, « *Du texte...* », *op. cit.*, p. 128.

¹¹² *Ibidem* : « Interpréter, c'est d'explicitier la sorte d'être au monde déployé devant le texte [...]. Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique ».

sein de la connaissance circulante. Foucault nous a également dit, pour fermer le cercle, que tout savoir est formé par une pratique discursive. Or, étudier une formation discursive ne signifie pas raconter l'histoire globale du savoir d'une époque, mais faire le choix d'un système partiel, afin de démontrer les effets des certaines réverbérations du pouvoir sur le savoir à partir de la façon dont celui-ci se déploie en tant que discours :

« Dans le cas où on pourrait décrire, entre un certain nombre d'énoncés un pareil système de dispersion, dans le cas où entre les objets, les types d'énonciation, les concepts, les choix thématiques, on pourrait définir une régularité (un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations), on dira par convention qu'on a affaire à une formation discursive – évitant ainsi des mots trop lourds de conditions et conséquences, inadéquats d'ailleurs pour désigner une pareille dispersion, comme 'science' ou 'idéologie', ou 'théorie' ou 'domaine d'objectivité'. On appellera règles de formation les conditions auxquelles sont soumis les éléments de cette répartition (objets, modalité d'énonciation, concepts, choix thématiques). Les règles de formation sont des conditions d'existence (mais aussi de coexistence, de maintien, de modification et de dispersion) dans une répartition discursive donnée »¹¹³.

C'est en prenant pour base cette conception que ma démarche consistera à construire des critères d'identification de certaines formations discursives dans lesquelles j'inscrirai les images du Brésil que je vais étudier et qui me permettront de les classer, de dévoiler leurs structures, et d'explorer leurs contextes de création et de propagation.

Le concept de formation discursive remplit à mon sens les deux grandes exigences du fondement théorique que je viens d'exposer. D'abord, ce n'est pas un concept ayant l'ambition de faire une histoire totale – il rend même justement service à la liberté du sociologue de choisir son regard. Néanmoins, il a affaire à des unités, soutenant la possibilité d'établir des structures de fonctionnement ayant une validité partielle dans des contextes partiels. En l'utilisant, je ne raconterai donc pas une histoire totale du nationalisme angolais ou de la décolonisation, mais j'exposerai une de ses empreintes: l'imbrication entre les relations de pouvoir héritées et la réalité sociale configurée sous le régime colonial et après l'indépendance.

En même temps, le concept de formation discursive constitue une grille d'analyse à inventer : il n'y a pas de formule toute prête pour une analyse par « systèmes de dispersion »

¹¹³ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 15.

des énoncés, étant donné que celle-ci se propose justement de mettre en jeu les contextes spécifiques de création et de propagation d'un énoncé pour faire apparaître le « monde du texte ». Je ne chercherai donc pas la vérité cachée sur le Brésil ou sur l'Angola dans les images que je vais analyser : je chercherai le monde déployé par les images du Brésil en Angola : la mise en relation qu'elles produisent entre le Brésil et l'Angola, entre l'Angola et le Portugal et surtout, parmi les Angolais eux-mêmes. Inventer la structure est donc la procédure que doit suivre le chercheur, et tout le paradoxe qu'elle contient (cet effort d'inventer combiné à l'effort de systématiser) synthétise la condition ambiguë des sciences sociales.

6. LA MYTHOLOGIE DES MYTHOLOGIES : LES PHÉNOMÈNES DE SUBJECTIVITÉ EN POLITIQUE

On commence donc à pouvoir palper concrètement certains outils pour saisir l'insaisissable, c'est-à-dire les images, les représentations, les idées, la mémoire, le rêve, les mythes, bref, la subjectivité qui circule dans le social et qui articule les éléments qui le composent. Les procédures essentielles définies ici sont de deux ordres. D'abord, le choix de traiter la subjectivité en tant que texte, non seulement parce que celle-ci se manifeste par des canaux verbaux, mais parce qu'elle présente un fonctionnement semblable à celui des textes. Ensuite, la décision d'employer la structure de la formation discursive pour effectuer la médiation de ma façon d'aborder cette subjectivité – une structure qui ne consiste pas en une loi rigide de formation des images et des mythes, mais qui en est plutôt un paramètre : par la mesure des écarts entre mes objets et cette structure, je pourrais développer une classification et une analyse.

L'étude de la subjectivité n'est pourtant pas un créneau vide en sciences sociales, ni même en sciences politiques. Comme je l'ai déjà souligné, il y a un véritable édifice de théories cherchant à intégrer les phénomènes de subjectivité à l'analyse sociale, et exposant les divergences les plus tranchées parmi les écoles et parmi les paradigmes consacrés. Dans ma tâche d'« inventer » ma méthode et mes concepts, je pense que cela vaut la peine de visiter le supermarché de ces théories, non pour l'effort vain de les réfuter, mais pour y gagner en inspiration à partir du genre de questionnement qu'elles imposent à leurs objets. Très souvent leurs approches sont un peu métaphysiques, dénotant plus une fascination pour l'insaisissable qu'un effort pour le saisir. Très souvent les différences entre les concepts s'apparentent à celles qui existent parmi les marchandises d'un supermarché : les différentes marques de

savons ont l'air d'offrir exactement le même savon, mais les fabricants élaborent des emballages complexes et changent les quantités du contenu pour conduire le consommateur à la perte de référence pour la comparaison entre les prix. J'essaie donc de continuer mon invention : je parcours la mythologie des concepts sur la subjectivité pour puiser ceux qui m'intéressent et pour les retoucher avec mes propres pinceaux.

Imaginaire et culture

J'aimerais commencer par le rayon où se trouvent les concepts d'**imaginaire** et de **culture**. À mon avis, pour beaucoup d'auteurs, il s'agit du même savon. C. Geertz¹¹⁴ a eu le mérite de formuler une définition large de culture, qui l'a soustraite du terrain interdit aux sciences de l'homme qui se voulaient objectives. Toutefois, dans le même temps, cet important héritage a pu se dégrader dans des interprétations selon lesquelles « tout est culture ». Pour Geertz, le concept implique tous les champs de phénomènes symboliques qui articulent les éléments sociaux. Devant une notion si ample et si incontestable, comment parler plus spécifiquement des phénomènes de la subjectivité sociale, comment parler d'imaginaire, de mythe, de mémoire, de perception ? Et comment aborder d'autres phénomènes transitant entre la pure représentation et sa manifestation concrète, tels la religion, la tradition, les mœurs ? B. Baczkó, par exemple, dans son effort précieux d'établir des ressources concrètes pour une méthode d'exploration de l'imaginaire¹¹⁵, s'engageant devant des objets concrets (notamment les mythologies de l'État français et de l'identité polonaise), expose un concept d'imaginaire qui se dissout complètement dans la compréhension large de la culture de Geertz : pour lui, l'imaginaire serait « la production de représentations globales de la société et des aspects sociaux ». Voici une définition qui, si elle n'est pas fautive, me semble très peu opérationnelle. J. F. Bayart, quant à lui, concentre sa réflexion autour de la culture et de l'imaginaire en termes d'ampleur : le concept d'imaginaire serait plus complet que celui de culture parce qu'il « rend compte des ambivalences des symboles »¹¹⁶, il serait aussi élastique que le rêve, capable de faire se côtoyer des sens contradictoires, d'éveiller une pléthore d'images, où « le 'non' soit inconnu ». Rien de cela ne me semble fallacieux, mais puisque ma mission est d'inventer les concepts qui me conduiront

¹¹⁴ C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973 : « *The concept of culture I espouse, and whose utility the essay below attempts to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in a web of significance, he himself has spun, I take culture to those webs, and the analysis of it to be therefore an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning* », p. 5.

¹¹⁵ B. BACZKO, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

¹¹⁶ J. F. BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 180.

à ma démonstration, je voudrais introduire ici une acception plus restrictive de la notion d’imaginaire, dont le but ne serait pas de résoudre le débat ou de décider définitivement qui englobe qui, la culture ou l’imaginaire. Bref, il ne s’agit pas ici de proposer un concept qui fera date. Il s’agit plutôt d’atteindre un découpage du concept qui me guidera dans la construction de mon objet et qui m’aidera à répondre aux questions suivantes : quelles images du Brésil circulant en Angola serait-il utile d’étudier ? Comment choisir les images qui font partie de l’imaginaire ?

La compréhension de l’imaginaire que j’aimerais utiliser dans cette thèse dérive d’une réflexion menée par Ricœur sur le fonctionnement d’une figure de rhétorique très célèbre : la métaphore¹¹⁷. Même les non-linguistes savent tous ce qu’est une métaphore, nous vivons avec les métaphores au quotidien. Le dictionnaire donne la délimitation suivante : « procédé de langage qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu’il y ait d’élément introduisant formellement une comparaison »¹¹⁸. Ainsi, « L’Hexagone est sous la neige » contient une métaphore ou « L’étoile a pleuré rose au cœur de tes oreilles », du petit poème d’A. Rimbaud, contient toute une cascade de métaphores. Effectivement, la métaphore implique le remplacement d’une image par une autre qui lui ressemble. Mais Ricœur nous montre qu’une métaphore ne consiste pas à remplacer un terme concret, normal, simple, par un terme étrange. Elle consiste plutôt en la mise en relation de deux univers sémantiques différents : on puise le terme substitut dans un univers autre, déconnecté de la normalité logique en vigueur dans l’univers du premier terme. L’effet produit par cette commutation ne se limite pas au noyau de la métaphore, le terme qui a été remplacé, mais rayonne dans toute la phrase, dont la structure est désormais fondée sur la tension inouïe produite par la rencontre de ces deux univers. Or, pour Ricœur, c’est aussi là le principe de fonctionnement du déploiement de l’imagination sur le discours. Sa fonction serait de mettre en relation deux univers sémantiques différents dans l’élaboration d’un message et de produire tension, curiosité, embarras, mystère, amusement, éclaircissement, bref, réflexion autour de ce qu’on est en train de dire.

¹¹⁷ P. RICŒUR, « *Du texte...* », *op. cit.*, p. 242 : « La métaphore est plutôt un usage déviant des prédicats dans le cadre d’une phrase entière [...]. La question est alors celle de la stratégie de discours qui règle l’emploi des prédicats bizarres. Avec certains auteurs de langue française et de langue anglaise, je mets l’accent sur l’impertinence prédicative, en tant que moyen approprié à la production d’un choc entre champs sémantiques. C’est pour répondre au défi issu du choc sémantique que nous produisons une nouvelle pertinence prédicative qui est la métaphore. [...] C’est précisément en ce point que la théorie de la métaphore intéresse la philosophie de l’imagination. [...] C’est selon moi, dans le moment d’émergence d’une nouvelle signification hors des ruines de la prédication littéraire que l’imagination offre sa médiation spécifique [...]. L’imagination est la perception, la vue soudaine d’une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une manière de construire la pertinence dans l’impertinence ».

¹¹⁸ J. REY-DEBOVE et A. REY (dir.), *Le nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000.

Cette définition de l'imagination me semble donc rendre possible un découpage, que je pourrais appeler « imaginaire », à partir du grand ensemble de la culture. D'abord, il me semble que, puisque je ne suis ici en train de discuter que des subjectivités sociales et des processus concernant la conscience sociale, il n'est plus nécessaire de dire que je cherche un concept d'imaginaire social, c'est-à-dire des images rattachées au lien social. Ensuite, considérant l'imaginaire comme un ensemble d'images construites par l'imagination, je dirais que l'imaginaire social se compose d'une modalité spécifique de relations symboliques, à savoir celles qui mettent en articulation deux univers sémantiques différents. Sans oublier, certainement, que ces symboles se rattachent au lien social. Dans l'univers infini de symboles sociaux qui composent la culture, je choisis dans cette thèse de nommer « imaginaire » ceux qui se composent de manière semblable à la métaphore.

Quand je postule ici que je veux analyser les représentations du Brésil dans l'imaginaire angolais, je veux dire que **je m'intéresse aux occurrences où le mot Brésil a été recueilli dans des univers lointains** (celui de l'empire colonial, celui de la diaspora africaine, celui du Tiers Monde, celui de la musique ou de la littérature brésilienne, celui de l'Amérique ou encore celui de la globalisation) **et a été introduit dans la pensée angolaise en fonction de la tâche incontournable de représenter le lien social du groupe auquel chaque locuteur croit appartenir**. Je ne m'intéresse qu'à cette procédure symbolique, ce qui écarte de ma cible d'étude directe une vision objective et crue de la perception de l'Angolais sur le Brésil, de la mémoire de ceux qui transitent entre les deux pays, de la pénétration culturelle du Brésil en Angola, des investissements du Brésil en Angola ou des relations politiques entre les deux pays. Perception, mémoire et stratégie, toutes faisant partie de la culture, ne sont pas forcément liées aux relations symboliques spécifiques qui me concernent.

Cependant, il y a encore un piège à éviter. Accepter d'utiliser le terme d'« imaginaire » ne signifie pas l'identifier automatiquement comme un système. Il désigne les problématiques suscitées par les images que je veux étudier, mais pas leur fonctionnement. C'est plutôt un « chapeau » qu'un outil méthodologique. Une des critiques les plus courantes à propos du concept d'imaginaire est le fait qu'il n'a pas de limites, qu'il est insaisissable, qu'on ne peut dire où il commence ni où il finit. Cela est vrai, l'imaginaire n'est pas un système fermé, il contient cependant des systèmes en son sein et participe à des systèmes de pensée, il est dispersé dans la conscience sociale. Comme réaction à l'intéressante remarque de B.

Vernandes¹¹⁹ : « Il n'y a pas d'imaginaire politique, mais une sémiotique politique des figures mythiques usuelles », je dirais à l'inverse qu'il y a bien un imaginaire politique, parce qu'il y a des symboles sociaux qui portent sur le politique, et en même temps je suis d'accord sur le fait qu'il n'y a pas « un » imaginaire politique. Je dirais aussi qu'il est vrai que c'est le regard du chercheur et la construction méthodologique qu'il entreprend qui le forment en tant qu'objet. Ma manière de saisir cette fragmentation de l'imaginaire politique et d'y réaliser une espèce de sémiologie (et non une sémiologie impérative voulant déconstruire sa structure symbolique pour trouver la vérité qu'il cache) est de lui appliquer la structure de la « formation discursive ».

Je suis donc en train de dire que l'imaginaire politique peut être l'objet d'une herméneutique, d'une lecture, d'une analyse en tant que texte (ou, pour être plus précise, en tant que textes). Mais en même temps je soutiens que l'analyse de cet imaginaire politique exige la construction d'un outil complexe qui rende bien compte de ses quatre dimensions. La première est sa nature d'« imaginaire », le fait qu'il constitue une relation symbolique spécifique entre deux univers sémantiques. C'est cette dimension qui permet de dire que s'il y a un imaginaire sur le Brésil, ce n'est pas un thème mais un univers sémantique profondément chargé pour les acteurs sociaux angolais. La deuxième est sa nature « politique », le fait que ses images portent sur un aspect spécifique du lien social. Cela permet de parler d'imaginaire politique. La troisième, sa nature « sociale », permet de le traiter comme texte, puisque j'ai déjà démontré que l'action sociale a un fonctionnement semblable à celui du texte. Et enfin la quatrième est sa nature narrative. L'imaginaire rattaché au lien social n'est pas un texte quelconque, il est un récit, qui, pour atteindre le but de parvenir à une représentation du groupe, suit certaines normes stylistiques.

Idéologie et utopie

Poursuivons maintenant ce survol des concepts de la subjectivité et arrêtons-nous sur un chapitre tout aussi polémique de la tradition théorique : **idéologie** et **utopie**. La raison pour laquelle j'introduis ici ces concepts découle de ma compréhension d'eux comme des catégories issues de l'imaginaire social. De plus, je crois que le débat classique autour d'eux permet de comprendre les relations entre la subjectivité et le réel en sociologie. Je concède néanmoins que je ne remonterai pas jusqu'aux complexités philosophiques lointaines

¹¹⁹ B. VERNANDES, « L'imaginaire politique », in O. CARBONNEL (dir.), *Mythes et politique*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1990.

concernant cette question, me limitant à la présentation des débats qui concernent plus directement mon objet.

Recourrons encore à Ricœur, qui rattache utopie et idéologie à l'imaginaire social, dans la mesure où ceux-ci sont d'abord des récits sur le lien social, et ensuite des catégories de mise en relation de deux champs sémantiques¹²⁰. L'idéologie et l'utopie trouvent leur origine dans le besoin du groupe de s'auto-représenter, d'atteindre une compréhension de lui-même pour articuler les éléments du social. La composition d'une interprétation du lien social sous la forme d'idéologie ou sous la forme d'utopie implique obligatoirement l'utilisation de l'imagination et de la structure du récit, avec le but d'occulter les contradictions, de rassembler des morceaux et de séduire et mobiliser l'ensemble du groupe. C'est par le type spécifique de relation symbolique fournie par l'imagination et par le genre d'enchaînement d'événements prêté par le récit que l'idéologie et l'utopie se structurent et acquièrent de la lisibilité dans le champ social. Bref, tant l'une que l'autre sont des récits identitaires.

Cependant, ce qui me paraît le plus énigmatique dans ces deux catégories, ce sont les trois caractéristiques qui les distinguent des récits identitaires ordinaires : leurs régularités de contenu, leur présence dans la plupart des contextes politiques et le fait qu'elles forment une sorte de couple bipolaire, comme si l'une était l'exact opposée (ou « reflet inversé ») de l'autre. L'utopie est en effet le récit d'une société alternative, elle comporte une vision critique de la société actuelle, et propose un autre monde, une nouvelle organisation, un nouveau modèle, son regard est tourné vers le futur. A l'inverse l'idéologie est le récit des vertus de notre propre société, elle est continuatrice, propose la permanence de l'organisation

¹²⁰ P. RICŒUR, *Du texte...*, *op.cit.*, p. 419. « Je propose d'examiner trois usages, également légitimes, du concept d'idéologie correspondant à trois niveaux de profondeur : l'idéologie comme distorsion-dissimulation [...] Il [Marx] s'est servi de la métaphore du renversement de l'image dans une chambre obscure, point de départ de la photographie. La première fonction assignée à l'idéologie, dès lors, est de produire une image renversée de la réalité [...]. Pourquoi ne peut-on s'en tenir à ce premier concept de l'idéologie ? La métaphore du renversement cache à son tour une lacune grave d'explication. Si l'on admet que la vie réelle – la praxis – précède en droit et en fait la conscience et ses représentations, on ne comprend pas comment la vie réelle peut produire une image d'elle-même et, à plus forte raison, une image renversée. On ne peut le comprendre que si l'on discerne dans la structure même de l'action une médiation symbolique qui peut être pervertie. Autrement dit, si l'action n'est pas déjà pétrie d'imaginaire, on ne voit pas comment une image fautive pourrait naître de la réalité [...]. Nous sommes ainsi conduit à un second niveau où l'idéologie paraît moins parasitaire et falsificatrice que justificatrice. [...] Là où il y a une revendication de légitimité, il y a recours à la rhétorique du discours public dans un but de persuasion. [...] Un troisième niveau plus profond du phénomène idéologique se découvre. Sa fonction me semble-t-il est une fonction d'intégration [...]. Quel est alors ici le rôle de l'idéologie ? C'est de diffuser la conviction que ces événements fondateurs [Ricœur fait ici référence aux cérémonies qui célèbrent les événements fondateurs d'un groupe social] sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même de la communauté [...]. C'est alors la fonction de l'idéologie de servir de relais pour la mémoire collective, afin que la valeur inaugurale des événements fondateurs devienne l'objet de la croyance du groupe entier ».

actuelle, est une apologie du groupe, son regard est tourné vers le passé. Ce renfermement dans l'actuel, pourtant, ne signifie pas que l'idéologie se rapporte moins à l'imagination pour se construire ; au contraire, c'est justement grâce aux torsions de la métaphore qu'elle est habilitée à défendre la continuité. Cette relation de couple antithétique qu'entretiennent ces deux catégories ne démontre pour moi que le fait que les deux sont constituées de la même matière. Pour Ricoeur, c'est K. Mannheim¹²¹ qui a pour la première fois identifié cette parenté en démontrant que les différences entre elles concernent des aspects purement secondaires¹²² et que les deux se fondent sur leur « incongruité avec la réalité sociale »¹²³, leur caractère imaginaire ou fictionnel.

Ces caractéristiques ont deux implications pour ma construction théorique. D'un côté, en tant que parties de l'imaginaire, idéologie et utopie peuvent être considérées comme des textes qui s'écrivent en son sein, dotés d'unité et de règles internes de fonctionnement. S'il n'est pas possible de voir l'imaginaire comme un seul texte, une seule unité, l'idéologie et l'utopie formeraient des unités repérables dans cet ensemble. De l'autre côté, la similitude entre utopie et idéologie me semble permettre, dans les occasions où elles ne paraîtront pas sous la forme de textes structurés, de classer certaines parties d'autres systèmes repérables dans l'imaginaire comme « idéologiques » ou « utopiques », parce qu'il s'agit des moules, des formules de fabrication des énoncés destinés à répandre des valeurs de continuité ou de rupture de l'organisation sociale d'un groupe.

Cependant, la polémique gigantesque autour de ces concepts touche aux fonctions qu'ils acquièrent dans le champ social. Le cas de l'utopie est un peu spécial, à cause de sa trajectoire particulière. Tirant son origine du genre littéraire, à partir de l'œuvre de T. More, l'utopie est passée par une lente mutation au long de l'histoire, qui l'a libérée de la littérature et l'a lancée dans le champ de l'action politique. Toutefois, cette mutation a transformé sa propre essence : elle s'est mise à ne plus projeter une autre société mais à se projeter sur l'avenir de la société actuelle. Les idées utopiques ont commencé à servir « de plus en plus de relais aux autres

¹²¹ Ricoeur fait référence à l'ouvrage suivant de Mannheim : K. MANNHEIM, *Idéologie et Utopie (une introduction à la sociologie de la connaissance)*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956.

¹²² Cette vision d'une différence superficielle entre idéologie et utopie entre en désaccord avec la perspective de Marx sur la question, déjà dans ses œuvres de maturité – ce que remarque Ricoeur. Dans le *Capital*, idéologie et utopie désignent des entités très éloignées : tandis que la première intègre l'appareil de domination mis en marche par les classes dominantes, la deuxième concerne les théories pré-scientifiques du socialisme, une vision plutôt complaisante de l'utopie. Cette *bonne volonté* à l'égard de l'utopie ouvre la porte à sa catégorisation de la science comme lieu non-idéologique, qui sera déconstruite plus tard par certains penseurs marxistes.

¹²³ P. RICOEUR, *Du texte...*, *op.cit.*, p. 360.

formes d'imaginaire collectif, notamment aux mythes politiques modernes », remarque Baczkó¹²⁴. En d'autres termes, l'utopie, ou les images utopiques, se convertissent lentement et simplement en des ressources idéologiques. C'est pour cela donc que nous pouvons nous concentrer sur l'usage de l'idéologie pour comprendre la question de l'imbrication des formes utopiques et idéologiques d'expression dans le discours politique.

Le problème concernant l'idéologie part d'une image très célèbre en sociologie : celle de la *camera obscura*. C'est l'image utilisée par K. Marx et F. Engels, dans *L'idéologie allemande*, pour démontrer leur approche de l'insertion sociale du phénomène. Pour eux, il s'agit du processus par lequel la classe dominante remplace une vision objective du réel, c'est-à-dire des phénomènes matériels d'exploitation du travail, par une représentation idéalisée de la réalité, qui collabore à l'aliénation et à l'acceptation de la domination :

« La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissant, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relation qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie physique »¹²⁵.

Comme dans une chambre noire, le réel fait place à une image inversée composée en fonction de la position de pouvoir de la classe dominante. Cette image a pour moi deux implications très importantes. La première concerne la forme de l'idéologie et est une conséquence de la coupure profonde et définitive entre le réel et l'idéal, que Marx propose dans *L'idéologie allemande*. Comme le signale Ricœur, cette œuvre marque la rupture de Marx par rapport au sujet inspiré de Hegel, sujet dont la conscience de soi précède son rapport à la réalité – et

¹²⁴ B. BACKZO, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁵ K. MARX et F. ENGELS, *L'idéologie allemande. Première Partie. Feuerbach*, Paris, Éditions Sociales, 1974, p. 50.

qu'on pouvait trouver dans ses œuvres de jeunesse. À partir de cet ouvrage, et par la suite dans le *Capital*, le sujet auquel Marx se réfère est un sujet matériel, le travailleur, participant actif (et non subissant¹²⁶) aux forces historiques. La métaphore très physique de la chambre noire renforce cette coupure entre le réel et sa représentation, en voulant montrer que le processus de déformation serait aussi « physique », « matériel » lui-même. Ce qu'il est important de remarquer ici est que, pour Marx, l'idéologie est aussi un récit de fiction, un texte composé à partir de pièces de l'imagination, un investissement symbolique éloigné du réel. À ceux qui considèrent qu'il y a une négligence complète des phénomènes de subjectivité chez Marx, je dirais qu'il pose une pièce fondatrice dans l'édifice des théories sur l'imaginaire¹²⁷. En même temps, l'image de la *camera obscura* implique une notion de système : l'idéologie serait un appareil de création de régularités, ce qui me permet de l'analyser en tant qu'unité, et, donc, en tant que texte.

La deuxième implication de l'image de la chambre noire concerne le contenu de l'idéologie. Il s'agit de réfléchir maintenant à la manière dont Marx associe celle-ci aux intérêts de la classe dominante : la déformation du réel serait une ressource qui découle de la position privilégiée de la classe dominante et qui serait nécessaire à l'installation et à l'approfondissement de la domination. Il me semble que, de K. Mannheim¹²⁸ à R. Boudon¹²⁹, aucun auteur n'a été en désaccord avec cette association entre idéologie et domination. À tel point que l'usage de l'idéologie par le pouvoir en place, soit la classe dominante, l'État, le parti unique, pourrait presque se greffer à une définition de l'idéologie, ainsi que son effort d'instituer une sorte de praxis politique fondée sur des principes forgés au sein de l'idéologie

¹²⁶ Je crois que dans la mesure où le sujet de Marx est impliqué dans le concept de travail, il est impossible de dire qu'il s'agit d'un sujet subissant aveuglément la domination. Le sujet de Marx n'est pas passif à mon avis, mais individuellement faible devant la violence de la domination. Je pense que l'emphase de Marx est plutôt portée sur la puissance de celui qui domine que sur la passivité de celui qui subit. Ceci a des implications importantes pour penser la genèse et le potentiel d'action des forces contestataires. De plus, c'est cette ouverture chez Marx qui rendra possible la sophistication de la pensée sur la domination chez certains auteurs d'influence marxiste, comme Bourdieu, dont les concepts de « violence symbolique » ou d'« habitus », par exemple, impliquent une compréhension beaucoup plus fine de la manière dont la domination s'opère.

¹²⁷ *L'idéologie allemande* (op. cit.) traite de la subjectivité comme l'un de ses objets principaux. Il est vrai que cette subjectivité est déterminée par le réel : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience » (p. 51). Mais l'ouvrage contient aussi une réflexion sur l'imagination et sur la conscience, censée expliquer pourquoi les deux acquièrent une apparence d'autonomie par rapport au réel. Certes, la clé de ce paradoxe est trouvée dans la division du travail : plus celle-ci est fine, plus la conscience se sophistique, s'éloigne du réel et se met à vouloir représenter d'autres choses que le monde matériel. Cela exprime pourtant une reconnaissance de l'importance de la question autour des phénomènes de subjectivité. Finalement, nous pouvons même trouver dans ce livre une référence au rapport entre imagination et langage : « Une malédiction pèse sur l'esprit, celle d'être 'entaché' d'une matière qui se présente ici sous la forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous la forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience [...]. Le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes » (p. 62).

¹²⁸ K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956.

¹²⁹ R. BOUDON, *L'idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

dans le but de promouvoir la permanence du pouvoir en place. Cependant, c'est toujours Ricœur qui attire notre attention sur le fait que celle-là n'est qu'une des fonctions de l'idéologie. La « déformation » serait une de ses dimensions, à côté des fonctions de « légitimation » et d'« intégration »¹³⁰.

La fonction de légitimation est voisine de celle de la déformation, leurs éléments se croisent, montrant une fois plus que la pensée de Marx est percée d'ouvertures dirigées vers les articulations symboliques de l'ordre social. Son essence se fonde sur le principe, postulé par M. Weber, que toute autorité a structurellement besoin de légitimité, c'est-à-dire, de reconnaissance par le groupe. Or dans la plupart des cas, il y a un écart entre la légitimité réclamée par l'autorité et la reconnaissance que le groupe qui lui est soumis lui prête. Cet écart est désigné par Ricœur comme une « plus-value » à extorquer aux membres du groupe soumis. L'idéologie est un outil visant à extraire du groupe cette légitimité réclamée par l'autorité. Dans les cas de crise, par exemple, lorsque l'autorité manque de stabilité, la plus-value augmente et l'idéologie devient plus totalisante, plus simplificatrice, plus agressive dans la quête d'une argumentation pour la continuité, bref, plus « déformatrice ». Le plus important à comprendre dans cette question est que « rechercher la domination » diffère de « rechercher la légitimation », même si ces deux objectifs peuvent être liés dans certains cas. La légitimation est une condition de l'existence du groupe, selon Weber, tandis que la domination ne l'est pas. En conséquence, la légitimation se construit plus difficilement, plus profondément, en mettant en jeu la conscience sur la cohésion du groupe, ou, en d'autres termes, sur le lien social. Son discours est plus soigné, plus lié à l'histoire. La domination est plus agressive, plus simplificatrice, plus éloignée de l'histoire. Le « texte » de la légitimation est un tissu à mailles, celui de la domination est une grille en acier.

La fonction d'intégration ressort aussi de ce lien entre discours et lien social. Pour C. Geertz, l'idéologie est un élément de la culture, qui reproduit les façons qu'a la société de se représenter elle-même¹³¹. Elle n'est pas forcément liée à une autorité – mais plutôt aux représentations du lien social. Ricœur donne comme exemple la manière dont l'idéologie

¹³⁰ P. Ricœur, *Du texte...*, *op. cit.*, p. 419.

¹³¹ C. GEERTZ, *op. cit.*, voir l'essai « Ideology as a cultural system », chapitre 8, p. 193-233 : « *Whatever else ideologies may be – projections of unacknowledged fears, disguises for interior motives, phatic expressions of group solidarity – they are, most distinctively, maps of problematic social reality and matrices for the creation of collective conscience* », p. 220.

réinvente l'acte fondateur d'un groupe social¹³². Il y aurait très peu de groupes ne possédant pas de représentation fictionnelle d'un « acte fondateur » (même si ce dernier est hypothétique) de sa collectivité, et les idéologies incorporent très souvent ces images. Cette représentation aurait une fonction intégrative, d'articulation entre les membres et le groupe, de production de repères pour la prise de position de chacun au sein d'un groupe. L'idéologie intègre donc en ce sens qu'elle fournit des repères, parce qu'elle est un récit identitaire.

La deuxième question à laquelle cette compréhension plus large de l'idéologie aide à répondre est la suivante : pourquoi l'idéologie fonctionne-t-elle ? Pourquoi les gens y croient-ils ? Pourquoi parvient-elle à s'implanter sur une praxis ? La réponse est qu'elle n'est pas un discours intrus, une machine créée intra-muros par un idéologue solitaire et jetée sur la société pour propager la domination - elle est une création du groupe, une nécessité de ce dernier, et sa matière est l'effervescence du social. Mon usage du terme « idéologie » dans cette thèse n'évitera certainement pas le raisonnement impliqué dans la *camara obscura*. J'aurai affaire au colonialisme, à la décolonisation et au post-colonialisme, et beaucoup d'auteurs ont démontré que ces trois processus sont des lieux de déformation, de domination et de violence. Mais l'idéologie consistera aussi, pour moi, en des systèmes de pensée identifiables au sein de l'imaginaire, ayant affaire au lien social et étant créés et absorbés par le groupe en tant que nécessité.

Le mythe et la représentation

Finissons la visite du labyrinthe des concepts par deux sous-catégories : le **mythe** et la **représentation**. J'ai décidé de les classer comme « sous-catégories » non par mépris pour leur valeur heuristique, mais parce qu'elles sont liées à des unités plus simples que l'idéologie et l'imaginaire, que je viens d'analyser. Il s'agit de concepts plus restrictifs, parce qu'issus de théories un peu restrictives également, c'est-à-dire dont le regard me semble avoir négligé l'effervescence du social. Il me semble tout de même important de les aborder ici, puisque j'adopte parfois ces sous-catégories comme modèles de structuration de certains énoncés, même si je ne les articule pas à mon fondement théorique.

Le mythe fait partie de ces associations symboliques caractéristiques de l'imaginaire qui mettent en relation deux univers sémantiques et sont présentes dans l'idéologie, l'utopie, et

¹³² P. RICEUR, *Du texte...*, op. cit., p. 339-340. Ici, Ricœur affirme s'inspirer du texte de Jacques Ellul, « Le rôle médiateur de l'idéologie » in E. Castello, *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier, 1973.

les récits identitaires en général. Mais une distinction intéressante détermine sa spécificité et nous est enseignée par R. Barthes¹³³ : le mythe est l'investissement d'un concept. Le concept de mythe va plus loin que celui de la métaphore. Celui-ci mettait l'emphase sur le processus de construction symbolique sans s'intéresser particulièrement aux mutations de sens que cette opération pourrait avoir, c'est-à-dire, en laissant la porte ouverte à tous types de conséquences de l'opération. Le mythe, en revanche, signale parmi ces processus ceux qui sont régis par l'imposition d'un concept. On remplace un terme par un autre pour imposer un concept. La formule est très séduisante, parce qu'elle se penche sur la matérialité de l'opération symbolique, mais pas seulement : elle semble aller au-delà de la métaphore et permettre d'explorer les conséquences de l'opération symbolique.

Un problème se pose cependant dans la manière dont Barthes définit ce concept, lui donnant l'allure de quelque chose qui vient de sortir de la *camera obscura*. Le concept est une idée destinée à convertir les données de la réalité historique en vérités absolues, à transformer « l'histoire en nature ». Il n'est jamais aléatoire et s'associe toujours aux intérêts matériels ou identitaires de l'énonciateur¹³⁴ qui le véhicule. La relation, donc, que le concept entretient avec le terme qui l'exprime est une relation de « déformation »¹³⁵ : il aliène l'histoire du signe originel qu'il veut déformer. La tâche que Barthes propose au mythologue est celle de procéder à une sémiologie du mythe : déconstruire les symboles qui le composent, rétablir l'histoire déformée et finalement dévoiler le concept imposé. Or, c'est justement la tâche que je m'interdis d'effectuer : celle de réaliser une sémiologie prétentieuse pour découvrir ce qui est caché derrière les symboles. Si on prend comme outil la machine de la déformation, la tâche de cette sémiologie ne s'avère pas si lourde. Mais, puisque je pars du principe de l'effervescence du social, d'un sujet social non-souverain et des symboles sociaux comme conditions d'existence des collectivités, cette machine-là n'est pas disponible dans ma boîte à outils. Ou, du moins, elle ne peut pas être employée seule, il faut la combiner avec des outils

¹³³ R. BARTHES, « Le mythe aujourd'hui », in *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome I (1942-1961)*, Paris, Seuil, 2003, p. 683-719. Dans ses termes : « Voyons maintenant le signifié : cette histoire qui s'écoule hors de la forme, c'est le concept qui va l'absorber toute. Le concept lui, est déterminé : il est à la fois historique et intentionnel ; il est le mobile qui fait proférer le mythe. [...] Le concept rétablit une chaîne de causes et d'effets, de mobiles et d'intentions. Contrairement à la forme, le concept n'est nullement abstrait : il est plein d'une situation. Par le concept, c'est toute une histoire nouvelle qui est implantée dans le mythe [...] À vrai dire, ce qui s'investit dans le concept, c'est moins le réel qu'une certaine connaissance du réel ; en passant du sens à la forme, l'image perd du savoir, c'est pour mieux recevoir celui du concept. En fait, le savoir contenu dans le concept mythique est un savoir confus, formé d'associations molles, illimitées. Il faut bien insister sur ce caractère ouvert du concept ; ce n'est nullement une essence abstraite, purifiée ; c'est une condensation informe, instable, nébuleuse, dont l'unité, la cohérence tiennent surtout à la fonction », p. 690.

¹³⁴ Cet énonciateur est chez Barthes très associé à l'idée de classe politique, ce qu'on observe par le fait qu'il consacre une partie de son texte à l'analyse du mythe de la bourgeoisie, des mythes de gauche et de droite, par exemple.

¹³⁵ R. BARTHES, *op. cit.*, p. 830.

prenant en compte les fonctions intégratives et légitimatrices qui structurent les groupes. Je peux garder la notion de « mythe » ainsi que celle de « concept », comme Barthes l'a proposé. Je reconnais dans l'imaginaire et dans les systèmes internes qu'il forme l'apparition des unités symboliques destinées à la transformation d'un sens originel avec le but de propager un concept, une idée conçue volontairement par un groupe d'énonciateurs. Mais quant à leur fonctionnement, je préférerais me reporter à l'ouverture offerte par le schéma métaphorique.

Quant aux représentations, ma seconde « sous-catégorie », je dirais qu'il s'agit d'un mot incontournable dans l'édifice des théories sur la subjectivité. Je ne dirais cependant pas qu'il a la force d'un concept, au moins en sociologie. La représentation dénote l'opération intellectuelle la plus élémentaire de la subjectivité. Quand donc tous ces auteurs ont parlé de symbole, d'imagination, de mythe, d'utopie, d'idéologie, ils ont fait référence aux représentations. L'élévation du mot à la catégorie du concept a été proposée par un courant né au sein de la discipline de la psychologie sociale, qui était spécialement intéressé par l'étude des limites entre l'« individuel » et le « social ». Partant de l'héritage lointain de Durkheim, qui fut le pionnier pour comprendre les implications de la subjectivité sur le social, le groupe a considéré le mot « représentations » comme une porte de passage entre la psychologie et le phénomène social. Ce passage est probablement très révélateur pour la psychologie, mais pour la sociologie le fait de parler d'un individu isolé pose toujours problème.

L'insertion de la cognition et des phénomènes individuels dans l'analyse sociale me semble toujours une énigme à résoudre pour la sociologie. La psychanalyse a trouvé ses propres chemins (qui sont encore des chemins de brasse), mais la sociologie reste sur sa faim. Quand nous cherchons la solution dans les théories sur les représentations sociales formulées par ces groupes, nous restons bredouilles. Prenons par exemple la manière dont D. Jodelet¹³⁶ aborde ce concept. Sa tentative de lui fournir une définition subordonne toujours le psychologique au social : les représentations sont « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ». Même lorsqu'elle s'approche de la dimension cognitive de la représentation, le social me semble être le terme déterminant de l'équation :

« En tant que phénomènes cognitifs, ils engagent l'appartenance sociale des individus avec les implications affectives et normatives, avec les intériorisations d'expériences, de

¹³⁶ D. JODELET, « Représentations sociales : un domaine en expansion », in D. JODELET (org.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989, p. 47-78, p.53.

pratiques, de modèles, de conduites de pensée, socialement inculquées ou transmis par la communication sociale qui y sont liées »¹³⁷.

Sans être en désaccord avec cette définition, je crois qu'elle propose peu d'avancées par rapport à la formule proposée par E. Durkheim. Nous ne pouvons y trouver aucune solution pour l'insertion de la psychologie dans le mécanisme d'élaboration d'une représentation sociale.

Le savoir

Je voudrais terminer ce chapitre en revenant sur un concept qui fait la liaison entre le recueil de théories sur la subjectivité et la sociologie politique – ce qui est au coeur des objectifs de cette thèse. Il s'agit du concept de **savoir**. Depuis Foucault, le savoir n'est plus simplement l'ensemble de ce que sait une société, un ensemble d'idées plus au moins structurées. Le savoir est un champ politique où se déroulent des actions sociales définissant les destins des groupes. C'est donc un champ politique du même statut que tous les autres champs politiques les plus notoires : le champ électoral, le champ de la politique internationale, le champ de la citoyenneté, le champ de l'État, les champs politiques sur lesquels l'État n'a pas d'empreinte, le champ de l'autorité, le champ de la contestation et ainsi de suite. Sa relation spécifique avec la subjectivité repose sur le fait qu'il se constitue à partir d'un champ notamment de circulation d'idées. En quoi cette relation rend-elle spécifique son fonctionnement ? Nous avons vu que Foucault a défini le savoir comme un « ensemble d'éléments formés de manière régulière par une pratique discursive »¹³⁸. Les pratiques discursives sont des systèmes d'organisation, d'apparition, de structuration et de propagation d'énoncés, repérables dans des époques historiques et qui conditionnent donc, selon Foucault, la structuration de ce champ politique spécifique qu'est le savoir.

Comprendre les systèmes discursifs est donc la seule manière possible de faire une sociologie politique sur le savoir. Mais, comme je l'ai déjà dit, cette compréhension ne peut pas avoir l'ambition d'une sémiologie prodigieuse (en quête d'une « vérité »), ou d'une histoire totalisante (en quête d'une « unité explicative générale »), ou d'une sociologie structurale rigide (en quête d'une « loi impérative » des événements). Elle doit chercher un recoupage soigné de son objet, la conscience des limites des systèmes qu'elle propose, l'intégration des ruptures dans ses séries. Que nous qualifions cette méthode d'archéologie,

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 238.

comme le propose Foucault, ou d'herméneutique, comme le veut Ricœur, l'important est de comprendre qu'une structure n'est pas une loi naturelle, rigide, qu'elle est une création, qui sert à démontrer certaines réflexions sur la réalité et que sa validité n'est jamais absolue.

L'objectif de la présente recherche est donc de proposer une « lecture » de mon objet, que l'on peut maintenant définir ainsi : **les champs du savoir dans lesquels le Brésil a été inséré en tant que symbole social dans les récits identitaires en Angola**. Je vais donc repérer les systèmes d'énonciation qui régissent l'apparition de ce symbole et essayer de faire une analyse par « systèmes de dispersion » de l'implication des sujets concernés dans ces énonciations, des concepts impliqués, des traditions cristallisées, des nouvelles idées éveillées, des interférences directes sur l'arène politique, des continuités défendues et des ruptures revendiquées à travers ce symbole. Cette lecture sera réalisée à l'aide d'une structure inventée : la formation discursive, qui cherchera non pas à découvrir la vérité sur l'Angola ou sur le Brésil, ou sur la relation entre les deux, mais de mettre en question le « monde du texte » que je suis en train d'analyser. Par ce « monde du texte » j'entends les aspects de la réalité angolaise que ces usages du Brésil dans les discours angolais font transparaitre, à savoir : la conscience nationale, les relations entre le pouvoir angolais et sa société, celles entre les élites angolaises et sa société, la présence de noyaux contestataires dans des sphères « alternes », la violence et la précarité de la situation sociale du peuple angolais, les héritages de guerre, le potentiel de changement de cette société et la liberté dont elle dispose pour s'exprimer et s'épanouir.

III

Une machine aux rouages linguistiques et au moteur sociologique

L'inventeur n'entre pas dans son atelier sans avoir en tête l'utilité de la machine qu'il cherche à inventer, c'est-à-dire, sans avoir été taraudé par un problème et sans avoir eu l'idée d'une invention quelconque pour l'aider à le résoudre. Il doit avoir aussi, avant tout, une idée de la mesure de ses prétentions : il est important qu'il ait conscience avant de commencer que l'audace de l'acte d'inventer n'est possible qu'au moyen d'une modestie des objectifs – plus ses buts seront ciblés, plus grandes seront les chances de succès de son invention. De plus, lorsqu'il entre dans son atelier, il a déjà longuement songé aux solutions plus primitives et jamais complètement efficaces, inventées antérieurement pour résoudre le même problème. Il essaye de se renseigner sur les exemples à suivre et de se prémunir contre des pièges à éviter. En même temps, avant d'entrer dans son lieu d'invention, il rassemble le matériel que son espace physique lui fournit et les outils que l'état du progrès technique de son époque met à sa disposition. Il cherche même des pièces de machines anciennes qui pourront être recyclées dans son œuvre, et des extraits de fiction sur le futur susceptibles d'inspirer sa création. C'est seulement muni de toutes ces conditions qu'il entreprend sa construction.

Je voudrais maintenant entrer dans mon atelier d'invention et me mettre à construire ma machine de « formation discursive », pièce fondatrice de mon appareil méthodologique. Le but est déjà précisé : mon appareil méthodologique doit permettre une « lecture » de l'imaginaire politique de l'Angola au sujet du Brésil. Le « problème à résoudre » par cette machine est la quête d'une explication de certains traits de continuité dans la dynamique politique de ce pays et du rôle de la colonisation dans la configuration des images que les acteurs participant à cette scène politique se font de l'autre. La pertinence heuristique de cette invention sera mesurée par l'Histoire, gardienne de l'applicabilité de toute structure dans l'analyse sociale. Le matériel et les outils ont été choisis sur le marché de la sociologie parmi certains penseurs structuralistes, post-structuralistes ainsi que dans l'herméneutique. Quant aux inventions antérieures, à savoir la partie de la sociologie qui s'est intéressée aux phénomènes de subjectivité, je garde certaines de ces théories bien vives dans mon esprit, et suis prête à utiliser des morceaux de celles qui me paraissent pertinentes ou à construire des mécanismes opposés à celles qui me semblent avoir échoué dans leurs ambitions. Finalement,

la prétention de cette machine est limitée : étant une invention, son but est de mettre en évidence certains aspects de la scène politique angolaise.

Ainsi, dans ce chapitre, c'est dans l'atelier que je me positionnerai pour répondre concrètement aux questions suivantes : comment analyser les images ? Comment toucher l'imaginaire ? Comment identifier les régularités qui le caractérisent ? Comment l'analyse d'une image peut-elle aider à comprendre les manières dont une société conçoit l'autre ? Quelle relation entre image et discours ? Que dois-je faire pour comprendre une image, un discours ou une iconographie élaborée par un acteur angolais à propos du Brésil, lorsque j'y serai confrontée ? Dans quelle mesure pourrai-je dire qu'il s'agit d'un symbole social partagé ? Comment mettre une image du Brésil en relation avec d'autres images circulant dans cet environnement ? Comment la mettre en relation avec les manières dont ces acteurs se définissent eux-mêmes ?

1. LA FORMATION DISCURSIVE COMME MATRICE D'UNE MÉTHODE D'ANALYSE

Comme anticipé dans le chapitre précédent, ma manière de chercher des réponses à ces questions s'appuiera largement sur le concept de formation discursive tel que décrit par M. Foucault¹³⁹. Deux dimensions me semblent être au cœur de la valeur heuristique de ce concept. La première concerne son aspect formel. La formation discursive est décrite par Foucault comme un système, une unité d'énoncés, une structure façonnant quelque chose (cette chose étant ce qui est dit dans un contexte humain déterminé). La deuxième dimension concerne son aspect social. Ce système est partagé par un groupe – il structure les énoncés émis par ce groupe et les systèmes de pensée en vigueur en son sein, délimitant donc les champs du savoir. Pour savoir comment le concept de formation discursive peut être utilisé dans l'analyse sociale, il est nécessaire de comprendre comment ces deux dimensions s'articulent.

Dans le chapitre précédent on a démontré la correspondance entre le fonctionnement des phénomènes de subjectivité en société et les textes. Dire maintenant que la formation discursive est une unité revient à dire qu'elle est un grand texte (plus précisément : qu'elle possède des caractéristiques analogues à celles de ces systèmes fermés et complexes que l'on appelle « texte »). En même temps, dire qu'elle est partagée par un groupe signifie que les

¹³⁹ M. FOUCAULT, *Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 46.

énoncés émis par ce groupe font partie de ce grand texte unique. Autrement dit, cela signifie que les énoncés d'un groupe sont façonnés selon une même logique d'agencement des arguments, qu'ils partagent un même univers figuratif (le champ où l'on récolte des attributs des personnages et des caractéristiques de la scène décrite) et qu'ils propagent des concepts et des valeurs analogues. Ce qui est exprimé dans une société, soit sous forme de discours, soit sous forme d'image, soit encore par un quelconque autre canal subjectif, fait partie de ce grand texte que compose la formation discursive.

Tout cela est vrai mais il est important d'avoir en tête que cette articulation entre le formel et le social dans le concept de formation discursive ne se présente pas d'une manière aussi mécanique. Il est nécessaire donc de créer des sous-concepts liés à cette matrice conceptuelle, pour rendre compte avec précision de la manière dont elle se déploie en société. La formation discursive est un grand texte, un grand récit, mais elle est composée de sous-récits, d'autres textes, qui ont un comportement en apparence parfois très chaotique : ils s'intercalent, se développent parallèlement ou préparent l'émergence d'autres récits, ils s'esquissent à peine et disparaissent sans devenir un vrai texte ou ils apparaissent, se cristallisent et adhèrent à tout le groupe pour longtemps, pouvant même devenir système. Cette mouvance de comportement des sous-récits est liée justement à la dimension sociologique du concept : c'est une structure qui se déroule sur l'effervescence du social, ce qui produit sa fragmentation interne. Pour le grand texte rassemblant les sous-récits, je proposerai la dénomination de « **formation épistémique** », concernant plutôt la longue durée et la totalité du groupe. Pour les sous-récits, je garderai le nom de « **formation discursive** », plus attaché à des registres locaux du discours, à des énoncés émis par des classes (lorsque « classe » sera un concept pertinent), par un acteur spécifique, ou par un sous-groupe au sein d'un groupe social. Ainsi, quand j'analyserai les images du Brésil circulant en Angola, j'essaierai de les rattacher à des formations discursives multiples, essayant d'identifier les formes diverses de l'expression des acteurs angolais au sein de cet environnement politique. En même temps, pour soutenir mon hypothèse d'une continuité dans le champ politique angolais, j'essaierai de montrer que les discours de ces acteurs se rattachent à une formation épistémique majeure, ce qui expliquera les ressemblances entre les discours des groupes politiques qui se disent si différents les uns des autres.

Il ne faut pas pour autant oublier la prémisse que toute structure est une invention, destinée à mettre en évidence un certain aspect de la société, un certain problème qui inquiète

particulièrement le sociologue. Pour Foucault, la formation discursive est un outil permettant d'éviter une histoire totalisante et de rendre compte des discontinuités, et servant à être testée sur les espaces sociaux non pour produire une description de ceux-ci, qui les entasserait dans un moule préalablement construit mais pour comprendre les écarts entre chacun des éléments de la société et ce modèle inventé intellectuellement. L'implication de ceci au niveau formel du concept de formation discursive est claire : chaque système décrit n'est pas absolu, il est la création d'un sociologue, il est destiné à un usage spécifique. Cela signifie qu'un espace social peut être décrit au moyen d'une pléthore de formations discursives et épistémiques - chaque analyse apportant son angle d'approche particulier. Il ne s'agit pourtant pas d'une liberté de création semblable à celle de l'art (et ici nous touchons à une des différences entre l'art et les sciences sociales). On ne peut pas inventer ce qu'on veut en sociologie, il faut que la structure présente une cohérence et une capacité à, au moins, provoquer la réflexion. Cela veut dire, d'un côté, que la formation discursive est une manière de décrire la société parmi d'autres et, de l'autre côté, qu'elle n'est pas absolue, qu'elle n'encadre pas la société comme un moule ; elle est un point de départ, susceptible de produire des déviations.

Formation discursive et histoire

En réalité, pour extraire une méthode de cette matrice théorique, il est essentiel de discuter méticuleusement le rapport entre la formation discursive et l'histoire. C'est comme si l'inventeur avait aussi le besoin d'apporter dans l'atelier des échantillons de la matière sur laquelle se produira l'action de son invention. S'il invente une machine à peler les oranges, il doit apporter des oranges à l'intérieur de son atelier pour connaître leurs tailles, mesurer l'épaisseur de leurs écorces, comprendre les irrégularités des formes parmi les espèces. J'introduis l'histoire dans mon atelier pour savoir s'il est vraiment nécessaire de parler de discours pour parler du savoir, si le discours a quelque chose d'antérieur à l'histoire ou si mon concept de formation discursive n'enfermera pas l'histoire dans une structure trop figée.

Je voudrais aborder cette discussion en m'inspirant d'une réflexion de E. Benveniste à propos de la relation entre langue et histoire¹⁴⁰. Pour cet auteur, la relation entre ces deux entités n'est pas superficielle. Il n'y a pas une relation « typologique » entre langue et société, c'est-à-dire que le type de la société ne correspond pas à la langue qu'elle utilise, puisque divers types de société peuvent utiliser un même type de langue. Cette relation n'est pas non

¹⁴⁰ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome II, Paris, Gallimard, 1974.

plus génétique ou chronologique : l'évolution historique d'une société ne produit pas automatiquement des transformations dans la langue. La langue serait un système plus figé (quoique non entièrement rigide), capable justement de rendre compte des changements qui ont lieu dans la société.

Pour Benveniste, le lien entre histoire et langue est avant tout d'ordre sociologique. Il réside dans le fait que les deux sont des phénomènes concernant une communauté. La langue contiendrait la société, elle serait une espèce de condition de base de son existence, puisqu'un groupe social ne peut se rassembler sans un échange de sens. Voyons comment cet auteur l'explique :

« Et alors comment pouvons-nous poser le rapport de la langue et de la société pour éclairer par l'analyse de l'une (la langue) l'analyse de l'autre (la société) ? [...] La langue naît et se développe au sein de la communauté humaine, elle s'élabore par le même procès que la société, par l'effort de produire les moyens de subsistance, de transformer la nature et de multiplier les instruments. C'est dans ce travail collectif et par ce travail collectif que la langue se différencie, accroît son efficacité, de même que la société se différencie dans ses activités matérielles et intellectuelles. Nous envisageons ici la langue seulement comme moyen d'analyse de la société. À cette fin nous les poserons en synchronie et dans un rapport sémiologique, le rapport de l'interprétant à l'interprété. Et nous formulerons ces deux propositions conjointes : premièrement la langue est l'interprétant de la société ; deuxièmement, la langue contient la société »¹⁴¹.

Structurellement, la langue a un rôle « économique » dans la société, garantissant la circulation de cette marchandise essentielle pour son existence. Le rapport entre langue et histoire (ou « société ») est extérieur à l'obscurité du code linguistique ou aux mystères des lois du développement historique, qui semblent parfois arbitraires et parfois strictement ordonnées. Ce rapport repose sur un lien purement sociologique. Ce ne sont pas deux systèmes de fonctionnement analogues, ce sont deux entités imbriquées structurellement : la langue confère à l'histoire sa dimension sociale.

¹⁴¹ E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 95. Benveniste poursuit en expliquant cette relation entre langue et société : « La justification de la première proposition, la langue comme interprétant de la société, est donnée par la seconde : la langue contient la société. Cela se vérifie de deux manières : d'abord, empiriquement, du fait qu'on peut isoler la langue, l'étudier et la décrire pour elle-même sans se référer à son emploi dans la société, ni avec ses rapports avec les normes et les représentations sociales qui forment la culture. Tandis qu'il est impossible de décrire la société, de décrire la culture hors de leurs expressions linguistiques. En ce sens, la langue inclut la société, mais elle n'est pas incluse par elle ».

La machine de la formation discursive que je vais construire aura très souvent recours à des éléments issus des théories linguistiques. J'utiliserai des auteurs du monde de la linguistique, de l'analyse littéraire et de l'analyse du récit, plus utilisés dans les facultés de lettres que dans celles de sciences politiques : V. Propp, R. Jakobson, E. Benveniste, A. Greimas, C. Bremond, R. Barthes, voire Aristote. Cependant, chaque fois que je parlerai de langue, de pronom, de verbe, de phrase, d'adjectif, de métaphore, de personnage, de conte, de tragédie, d'épopée ou de n'importe quelle structure qui puisse sembler purement linguistique, je serai en train de parler de groupe social. C'est à la fonction sociologique de chacune de ces structures que j'aurai affaire. « L'analyse énonciative ne peut jamais porter que sur des choses dites », selon Foucault¹⁴². Je ne chercherai pas le rôle linguistique des éléments, je chercherai le « monde du texte », selon l'expression de P. Ricœur¹⁴³, qui réside dans le déploiement de ce texte sur le groupe social.

La machine du récit

Commençons donc à penser concrètement à la machine. Par quels moyens sera-t-elle capable de rendre compte de la relation entre langue et histoire ? Comment l'imaginaire sera-t-il introduit dans cette relation, puisque le but de mon invention est d'acquérir un appareil de lecture pour des représentations qui circulent dans l'imaginaire politique d'un groupe déterminé ? Ces deux questions me permettent d'exposer la maquette de ma machine : son corps sera celui du récit.

J'ai déjà démontré dans le chapitre précédant que tout discours ayant affaire au lien social a un fonctionnement analogue à celui du récit. La structure du récit fournit les canaux d'interprétation de la logique du groupe, rendant intelligibles ses contradictions internes, actualisant le rapport du groupe avec le temps, actionnant les structures de la fiction pour gérer l'effervescence de l'histoire. Sans cette interprétation du « soi-même », le groupe n'a

¹⁴² M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 143 : « L'analyse énonciative ne peut jamais porter que sur des choses dites, sur des phrases qui ont été réellement prononcées ou écrites, sur des éléments signifiants qui ont été tracés ou articulés – et plus précisément sur cette singularité que les fait exister, les offre au regard, à la lecture, à une réactivation éventuelle, à mille usages ou transformations possibles, parmi d'autres choses mais pas comme les autres choses. Elle ne peut concerner que des performances verbales réalisées puisqu'elle les analyse au niveau de leur existence : description des choses dites, en tant précisément qu'elles ont été dites. L'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elle et malgré elles, le non-dit qu'elles recouvrent, le foisonnement de pensées, d'images ou de fantasmes qui les habitent ; mais au contraire sur quel mode elles existent, ce que c'est de demeurer là, pour une réutilisation éventuelle ; ce que c'est pour elles d'être apparues – et nulle autre à leur place ».

¹⁴³ Dans les termes de Ricœur, ce monde du texte exprime « la sorte d'être au monde déployé dans le texte ». Voir P. RICŒUR, « *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 128.

pas d'existence. En ce sens, chaque énoncé portant sur le lien social sera analysé dans cette thèse en partant du paradigme de la logique du récit.

L'imaginaire peut-il aussi être lu au sein de cette logique ? Peut-il aussi être lu par l'appareil de formation discursive ? Nous avons déjà démontré que oui. L'imaginaire social est aussi un ensemble d'énoncés sur le lien social. Sa spécificité est qu'il se compose d'un type spécifique de relation symbolique, analogue à la relation produite dans la métaphore, mettant en relation deux univers sémantiques différents. Même lorsque cette mise en relation est une opération intellectuelle hétérodoxe, innovatrice, révolutionnaire, elle n'est jamais une association libre, elle obéit à des règles de schématisation qui lui permettent de circuler dans le champ social. L'imaginaire est lui aussi un discours sur le lien social - il s'intègre dans le champ politique social et est façonné par la formation discursive.

Le défi sera de décider comment chaque énoncé sur le lien social et chaque pièce de l'imaginaire (image, association, ou nuage sans contours précis, que notre travail de terrain aurait pu capter en filigrane des discours récoltés) intègrent le récit. Où un récit se termine-t-il et où un autre commence-t-il ? Quelle est la fonction de chaque énoncé dans le récit que les acteurs sont en train de raconter : l'énoncé qu'on a devant nous exprime-t-il une péripétie importante de l'intrigue centrale du récit ou ne fait-il qu'exposer des attributs secondaires de la scène ou des personnages ? Quant aux figures anthropomorphisées qui surgissent dans les discours : sont-elles des personnages synthétisant l'interprétation que l'interlocuteur a du lien social ou sont-elles simplement des figurants sans importance ? Comment rapprocher le discours d'un acteur de celui de l'autre et les rassembler sous la structure de la « formation épistémique » ? Quels sont les critères de comparaison entre ces discours pour pouvoir les classer au sein d'un même système ? La fonction de la machine du récit sera la suivante : fournir des repères théoriques pour comprendre le rôle de chaque élément énonciatif au sein d'une formation discursive et l'étendue de chaque formation discursive. En ce qui concerne les images que j'analyserai dans cette thèse, les représentations du Brésil dans l'imaginaire angolais, ma machine me permettra de dire, d'un côté, si le Brésil est un personnage, s'il est un prédicat, s'il est un attribut, s'il est l'interlocuteur d'un discours énoncé par les Angolais et ainsi de suite. De l'autre, elle me permettra de comprendre quels types de récits le Brésil intègre et dans quels champs de savoir les images du Brésil circulent.

La logique de ma machine est donc la logique du récit. Les rouages de cette machine sont linguistiques mais son moteur est sociologique. D'un côté, le récit interprète le lien social, il le reflète et le contient, comme l'a dit Benveniste. Ainsi, l'emploi des outils linguistiques dans l'analyse sociale est justifiable. D'un autre côté, si le récit est insensible aux évolutions historiques simples comme nous avons dit plus haut, il ne saurait demeurer le même quand c'est le cœur du groupe social, c'est-à-dire le lien social, qui subit des transformations. Dans ces occasions, oui, la langue, le récit, le discours se transforment eux aussi. Ainsi, le fondement sociologique d'une analyse linguistique de la société ne peut jamais être oublié. En partant de ce fonctionnement double, nous arrivons à fermer le cercle qui enveloppe histoire et langue.

Règle et liberté

La logique du récit est donc une contrainte, façonnant les énoncés, mais ce n'est pas une contrainte qui se déploie de manière simple. J. Butler explique la complexité de l'action de cette contrainte en disant que tout discours est « citation »¹⁴⁴ de quelque chose qui a déjà été dit : aucun sujet n'est le créateur de ses énoncés. C'est seulement par la répétition qu'un discours acquiert visibilité et force persuasive dans un espace social, et c'est justement cette répétition qui ouvre la possibilité qu'un discours soit réinterprété et acquière des sens différents de ceux investis par l'intention de l'auteur. La contrainte qui façonne les énoncés est en même temps la condition de la production d'autres énoncés qui défient un ordre sémantique établi. Le système de la formation discursive est donc aussi une porte ouverte à l'apparition d'énoncés qui lui désobéissent.

La structure du récit est une contrainte à la fois poétique et sociologique. Cette contrainte agit de façon dialectique, mettant constamment en jeu règle et liberté, langue et histoire, domination et révolution. Elle est une contrainte poétique parce qu'elle impose un mode de fonctionnement spécifique à l'organisation des énoncés, un agencement particulier des arguments, une exigence esthétique, l'existence d'une péripétie, une unité. Elle est une contrainte sociologique parce qu'elle conditionne les rôles des sujets du discours. Même l'autorité la plus consolidée ne sera pas libre pour composer le récit idéologique qu'elle veut imposer aux gouvernés. Elle sera obligée de négocier son discours au sein du champ de savoir construit par la formation discursive. De même, l'acteur social le plus éloigné des sphères de

¹⁴⁴ J. BUTLER, *Excitable speech. A politics of the performative*, New York, Londres, Routledge, 1997, p. 51.

pouvoir et auquel la domination est imposée ne sera jamais complètement dépourvu de discours ou de pouvoir sur le discours qu'il entend – la répétition du discours dominant lui prêtant la capacité de re-signification des symboles qui lui ont été imposés. La contrainte poétique n'est pas une contrainte linguistique, mais une contrainte donnée par la fonction sociale de ses éléments linguistiques, par le fait donc que ces constructions linguistiques doivent circuler au sein d'une communauté. Dans le même sens, la contrainte sociologique est aussi linguistique, c'est une contrainte qui fonctionne au sein d'un texte. L'autorité dominante est par définition un acteur qui domine une certaine technique du texte et qui peut essayer, par la violence ou par un autre moyen, de maintenir ce monopole. En même temps qu'elle négocie, elle peut être extrêmement violente. L'être qui subit la domination a, à son tour, le potentiel virtuel de parler mais il est aussi susceptible de répéter le discours de l'ordre établi, le même récit qui structure son infériorisation.

Boutons, engrenages, hélices, manivelles, pistons, turbines, tuyaux et valves

La maquette étant prête, je commence la construction. Si tout discours social s'organise en tant que récit, que peuvent nous apprendre les théories sur les récits sur la structure du discours social ? Chaque linguiste a proposé un recoupage différent du récit - tout dépend du matériel qu'on a entre les mains. V. Propp¹⁴⁵, par exemple, avait comme matériel un recueil de 100 contes merveilleux russes, dans lesquels il a cherché des structures fixes, qui déterminaient la signification dans ces contes. Il a donc proposé un schéma de cinq catégories pour l'analyse du récit, très influencé par le genre du matériel textuel qu'il était en train de traiter : les fonctions des personnages, les éléments de liaison, les motivations, les formes d'apparition des personnages et les éléments attributifs. Chez Aristote¹⁴⁶, en revanche, le matériel était la comédie, la tragédie et l'épopée. Les catégories d'analyse de ces textes sont les « moyens » (les ressources linguistiques utilisées, par exemple, la prose ou la poésie), les « modes » (la façon dont l'histoire est racontée : par l'action de plusieurs personnages comme dans la tragédie ou par la narration du parcours d'un personnage spécifique, comme dans l'épopée) et les « objets » (les thèmes que l'histoire met en jeu).

Les modes de découpage sont multiples, mais je voudrais en construire un qui soit en convergence avec deux de mes prémisses établies antérieurement, la première étant la fonction sociologique de chaque élément du récit versant sur le lien social. Je veux mettre en

¹⁴⁵ V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁴⁶ ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

évidence par mon découpage les catégories qui projettent le récit vers la communauté et les règles linguistiques de fonctionnement de ces éléments qui leur permettent d'accomplir la fonction d'interprétation du lien social. En d'autres termes, le fonctionnement peut paraître linguistique, mais dans cette thèse l'adjectif « linguistique » portera toujours en soi le sens explicite dans l'adjectif « sociologique ». La deuxième est le principe de l'analyse par « systèmes de dispersion », telle qu'elle a été décrite par Foucault¹⁴⁷ comme une manière de réfuter l'isolement des variables de l'analyse de l'énoncé. Dans l'analyse par dispersion, ce n'est pas le fonctionnement de chaque élément du discours (sujets du discours, message transmis, objets actionnés, emplacement socio-historique du champ d'énonciation) qui doit être cherché, mais la relation entre eux, le jeu d'articulation entre eux et le mouvement que ce jeu produit sur la scène historique.

Ma machine cherchera donc à ne pas isoler ces variables et à ne pas s'éloigner de la sociologie, même en s'inspirant des analyses linguistiques du récit. Ainsi, je propose un recoupage de la structure du récit en six termes : (1) la référence ; (2) l'agencement des énoncés ; (3) le rôle du temps ; (4) les concepts du récit ; (5) les personnages et (6) les personnes du discours.

2. LA RÉFÉRENCE : LE RÉEL QUI COHABITE AVEC L'IRRÉEL

Je commence donc par le phénomène de la référence (1), pierre première de la construction de tout récit. La référence concerne l'objet dont on parle dans un discours. Dans mon objet de recherche, le référent général des images que je veux étudier est cette entité abstraite nommée « Brésil ». Que peut nous apprendre la théorie de la référence sur cet objet ? Pour quoi est-il disponible pour les acteurs angolais ? S'agit-il d'un référent réel ou imaginaire ?

Tout récit a un référent, tout récit doit parler de quelque chose. Mais quelle est la nature de cette chose ? Est-ce que tout récit peut parler de n'importe quelle chose ? La contrainte essentielle de la référence est que l'objet dont on parle doit être compréhensible à l'autre - non pas à tout le monde, certes, mais à quelqu'un à qui on s'adresse. Parfois, la maîtrise de cette référence sera trompeuse : notre objet ne sera pas compréhensible pour le

¹⁴⁷ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 18.

destinateur à qui on a l'intention de s'adresser mais il le sera pour quelqu'un d'autre qu'on n'avait pas prévu. L'essentiel est qu'il soit susceptible d'être compris par quelqu'un d'autre que le locuteur de l'énoncé. Certes, l'intelligibilité de l'objet dépend aussi de la façon dont on le traite (et je vais en discuter quand je parlerai de l'agencement et des concepts du récit, ce qui est encore une évidence de l'impossibilité d'isoler les variables d'analyse). Mais cette intelligibilité est aussi liée à la nature de l'objet et donc aux univers où l'on peut le puiser. Cette constatation nous mène donc à un débat philosophique classique qui porte sur la relation entre le réel et le référent.

Un objet qui soit compréhensible à l'autre est-il forcément un objet extrait du réel ? Le Brésil auquel les images que je vais étudier font référence est-il un Brésil réel ? Oui et non. J'explique d'abord le « non ». La référence ne doit pas forcément porter sur le réel, sur le matériel, sur les choses qui existent. Elle peut se fonder sur des couches cognitives autres - sur l'imaginaire, sur le rêve, sur la pensée individuelle, sur ce qui n'existe pas, sur ce qui n'existe plus, sur tout ce qui est absent, voire sur le néant. C'est Ricœur qui nous rappelle que même dans la fiction, dans laquelle on parle d'objets inventés, déconnectés du réel, nous ne pouvons pas parler d'absence de référence. On sait que certains courants modernes de la fiction littéraire ont essayé de subvertir le genre par la proposition d'abolir la référence (la prose chaotique, le nihilisme apparu après la Seconde Guerre mondiale ou le théâtre de l'absurde), mais même dans ces cas on parle de quelque chose : une chose qui peut être comprise par l'autre. L'univers où l'on puise la référence peut être un monde partagé et concret ou bien il peut être un monde individuel, rêvé. La condition pour que leurs éléments deviennent référence est l'intelligibilité par l'autre. Si les images que j'étudie font référence au Brésil, réel ou imaginé, cela veut dire que le Brésil est un objet compréhensible par l'autre en Angola.

En ce sens, oui, la référence a un rapport obligatoire avec le réel. Mais il ne s'agit pas d'un rapport simple, direct, superficiel. En réalité, dans la mesure où la référence doit être comprise par l'autre, elle doit entretenir un rapport quelconque avec cet espace où le « moi » du discours et l'« autre » transitent : le réel. La nature de cette relation n'est pas directe : il ne s'agit pas de reproduire le réel dans le discours. Pour la plupart des auteurs qui ont étudié le discours et le récit, cette relation est subtile et complexe : il s'agit plutôt d'une **interprétation**. Tout récit interprète le réel. Même chez Aristote, qui emploie le concept de

« *mimesis* »¹⁴⁸ pour montrer que la fiction imite le réel, cette imitation ne se donne pas en termes de reproduction mais de « création ». Cette création, selon ce philosophe, doit être un mélange entre la « vraisemblance » (des éléments qui, même irréels, se rapprochent du réel et permettent au spectateur de s'identifier avec l'histoire racontée) et « l'effet de surprise » (des événements qui produisent des réactions, qui bouleversent le réel, qui contredisent le prévisible, qui provoquent chez le spectateurs des réflexions sur les possibilités de renversement du réel). Selon les mots du philosophe : « Le rôle du poète est de dire non pas ce qui a réellement eu lieu mais ce à quoi on peut s'attendre, ce qui peut se produire conformément à la vraisemblance et à la nécessité »¹⁴⁹.

Le référent des récits identitaires

Mais nous ne devons pas perdre de vue le fait que nous avons affaire ici aux récits versant dans le lien social. Je ne travaille pas sur toutes les images du Brésil qui circulent en Angola, mais sur celles qui sont insérées dans des discours sur le lien social. Ce qu'on appelle « le réel » pour les récits en général renvoie, dans notre cas spécifique, à la matérialité du lien social. Or, si le récit en général interprète le réel, le récit sur le lien social interprète celui-ci. Ce constat permet de dévoiler en partie le fonctionnement de ce qu'on appelle en politique le « récit identitaire », c'est-à-dire, les récits créés par le groupe pour définir ses critères d'appartenance à la communauté, ses attributs de différenciation par rapport à d'autres groupes et ses rapports aux modes d'organisation interne de la communauté. Le récit identitaire est lui aussi une interprétation – une récréation du réel qui le rend lisible, intelligible, rationalisable par le groupe. Sa fonction est de chercher une formule narrative dans laquelle les contradictions et les conflits concernant le lien social sont abolis, soit avec l'aide de figures irréelles, sorties de la source magique de la fiction ou de l'imagination, soit avec l'aide de figures de l'histoire, en actionnant la mémoire pour recomposer ce qui semble être ruiné dans le présent, soit tout simplement avec l'aide de la logique du récit, en utilisant les solutions stylistiques que ses structures fournissent pour construire un tout intelligible.

En même temps, c'est seulement par le récit qu'il est possible de résoudre une question présente dans toute réflexion identitaire : la tension entre l'« *idem* » et l'« *ipse* »¹⁵⁰. L'*idem* est le pôle de l'identité qui définit l'appartenance à un groupe, les attributs de

¹⁴⁸ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 98.

¹⁵⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

ressemblance qui créent le sentiment d'union et l'*ipse* est le pôle qui définit la différence par rapport à ce qui est extérieur au groupe. Il y a tension entre ces deux pôles. Le premier met en jeu des concepts concernant la ressemblance, l'universalité, l'égalité du sujet par rapport à ce qui est extérieur à lui. A l'inverse, le deuxième articule des concepts de différenciation, de particularisation, d'individualisation des attributs. Dans le réel, il est difficile d'appliquer ces concepts, de décider qui est l'autre qui me ressemble et qui est l'autre qui ne me ressemble pas, surtout parce que l'effervescence du social rend mobiles les attributs et les champs d'appartenance du sujet social. C'est seulement dans le récit qu'il est possible de figer ces catégories, de les simplifier et de les rendre opérationnelles.

C. Lévi-Strauss donne un exemple assez parlant de cette relation du récit avec le réel quand il analyse la cure chamanique en tant que récit¹⁵¹. L'objectif de l'intervention du chaman pour résoudre des problèmes d'accouchement parmi des femmes de certaines tribus Cuna, du Panama, est justement de fournir, d'une part, un modèle d'explication qui permet à la malade et à la société qui l'entoure de comprendre la maladie, et d'autre part, un langage dans lequel la malade peut s'exprimer, ce qui débloquerait le processus de guérison :

« La cure consisterait à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer. Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit et elle est membre d'une société qui y croit »¹⁵².

En d'autres termes, la fonction du récit fourni par le chaman au moyen de la liturgie de sa guérison est de rendre intelligible l'expérience traumatique et de permettre à chacun de redéfinir sa place au sein du groupe après une situation d'instabilité.

Cette discussion autour du fonctionnement de la référence débouche sur une question philosophique un peu plus spécifique à propos de la nature de l'imagination et de son écart par rapport au réel. Serait-elle simplement reproductrice, ayant toujours dans une certaine mesure une relation de soumission au réel, comme le voulaient les philosophes classiques, notamment Platon et Aristote ? Ou serait-elle productrice, structurante et libératrice, tradition de pensée ouverte par E. Kant et suivie par la philosophie européenne du XX^e siècle, notamment par S. Freud et par J. P. Sartre ? Je ne peux rejeter ni l'une ni l'autre perspective.

¹⁵¹ C. LÉVI STRAUSS, *Anthropologie structurale*, tome 1, Paris, Plon, 1974. Voir la partie III, « Magie et religion », p. 191-278.

¹⁵² *Ibid*, p. 226.

L'imagination est à la fois une opération de libération, de transgression de repères, d'outrance, mais elle est quand même soumise à une systématisation, à des règles, à une certaine perméabilité par le réel. « Seule est pensable une imagination réglée »¹⁵³, selon P. Ricœur. Le rapport est ambigu et il en va de même pour le rapport entre le récit et réalité. De la même manière que l'imagination entretient ce rapport double avec la réalité, en la reproduisant et en la récréant, le récit à la fois interprète et réinvente la réalité. De plus, le propre statut de la réalité n'est pas absolu : très souvent il est impossible de dire où le réel se termine et où l'irréel commence¹⁵⁴. Pour manipuler cette matière ambiguë qu'est le réel il faut que le récit se prête à la fois à la soumission et à la transgression.

Les lois d'apparition des objets

J'ai discuté jusqu'ici quels sont les univers possibles dans lesquels la référence peut récolter des objets pour les énoncés. J'ai démontré que cette source peut être soit le réel, soit le rêve, soit les deux. Cependant, le processus de recherche d'objets au sein de ces sources n'est pas libre : tout récit est soumis aussi à des **lois d'apparition** de ces objets. *A priori*, tous les objets sont disponibles pour intégrer un récit social, mais, en réalité, seulement certains finissent par être choisis, seulement certains sont acceptés dans la phase de sélection des thèmes sur lesquels on parle dans un certain espace socio-historique. Il y aurait, selon Foucault, « un jeu de règles qui rendent possible pendant une période donnée l'apparition d'objets »¹⁵⁵.

Il s'agit d'un jeu complexe, qui ne se construit pas seulement par la nature des objets ou par l'intention de l'auteur du discours qui, théoriquement, les choisit. C'est un jeu qui met en articulation les traditions socioculturelles, les interactions politiques entre les sujets du discours, bref, des conditions sociales et historiques qui façonnent l'apparition des objets. Si le Brésil est devenu, en certains moments de l'histoire angolaise, un objet disponible dans les répertoires symboliques des acteurs angolais, cela ne dépend pas simplement de la nature de l'objet « Brésil », mais des contextes sociopolitiques qui entouraient ces énonciateurs angolais :

¹⁵³ P. RICŒUR, « *Du texte....* », *op.cit.*, p. 19

¹⁵⁴ Pour illustrer l'ambiguïté de la frontière entre le réel et l'irréel, Ricœur donne l'exemple de l'Histoire, avec un « H » majuscule. On ne saurait pas dire qu'elle est un récit sur le réel, car le passé est une matière qui présente des caractéristiques qui ressemblent à l'irréel. Il n'existe plus. Si l'on ne peut pas dire qu'il est irréel, on pourrait dire, au moins, qu'il est « invérifiable ». Le passé serait donc une « matière fictionnelle ». *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁵ M. FOUCAULT, *L'Archéologie...*, *op. cit.*, p. 46.

« Les conditions pour qu'apparaisse un objet de discours, les conditions historiques pour qu'on puisse en 'dire quelque chose', et que plusieurs personnes puissent en dire des choses différentes, les conditions pour qu'il s'inscrive dans un domaine de parenté avec d'autres objets, pour qu'il puisse établir avec eux des rapports de ressemblance, de voisinage, d'éloignement, de différence, de transformation – ces conditions, on le voit, sont nombreuses et lourdes. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi ; il n'est pas facile de dire quelque chose de nouveau ; il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, de faire attention, ou de prendre conscience, pour que de nouveaux objets aussitôt s'illuminent, et qu'au ras du sol ils poussent leur première clarté [...]. Ces relations sont établies entre des institutions, des processus économiques et sociaux, des formes de comportements, des systèmes de normes, des techniques, des types de classification, des modes de caractérisation ; et ces relations ne sont pas présentes dans l'objet ; ce ne sont pas elles qui sont déployées lorsqu'on fait l'analyse ; elles n'en dessinent pas la trame, la rationalité immanente, cette nervure idéale qui réapparaît totalement ou en partie lorsqu'on le pense dans la vérité de son concept. Elles ne définissent pas sa constitution interne, mais ce qui lui permet d'apparaître, de se juxtaposer à d'autres objets, de se situer par rapport à eux, de définir sa différence, son irréductibilité, et éventuellement son hétérogénéité, bref, d'être placé dans un champ d'extériorité »¹⁵⁶.

Foucault nous montre aussi que ces jeux d'apparition des objets ne déterminent pas que des « ordres négatifs », c'est-à-dire, des lois qui censurent certains objets dans certains moments historiques donnés. Au contraire, ils forment aussi des « ordres positifs », créant des conditions d'accessibilité à certains objets et clarifiant les moyens par lesquels ces objets seront traités dans le discours. Bref, la référence n'est pas une catégorie du discours isolée de ses autres variables, mais une structure du discours qui est constamment en jeu avec les autres structures. Pour le sujet spécifique de ma recherche, l'intérêt de cette notion de « jeu d'apparition » sera de comprendre les conditions qui ont censuré les images du Brésil et les conditions qui ont ouvert l'accès à elles dans certaines périodes de l'histoire angolaise.

Simplifier le réel

En ayant comme repères ces contraintes imposées soit par la relation que la référence entretient avec le réel soit par les variables sociohistoriques qui déterminent l'apparition des objets, une nouvelle loi du récit peut être inférée maintenant : le récit **simplifie** forcément le

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 61.

réel. Le récit peut récolter ses objets dans le réel le plus concret et objectif, ou dans le rêve le plus insolite ; il peut ne faire que décrire ce réel ou le réinventer complètement en transgressant sa logique ; il peut être soumis à un jeu très restrictif d'apparition d'objets dans une période sociohistorique de répression et de violence, ou alors il peut être contemplé par l'éventail de thèmes ouvert par la liberté politique. Dans tous les cas, le récit simplifiera le réel, condition essentielle pour sa projection dans la communauté, c'est-à-dire pour qu'il soit compris par l'autre.

Dans notre cas spécifique concernant les récits identitaires, qui portent sur le lien social, cette faculté de la simplification est encore plus essentielle : c'est elle qui permet de rendre intelligible le lien social et de résoudre les contradictions internes de toute réflexion sur l'identité. Cette idée de la simplification était déjà claire chez Aristote. Pour lui, la vie est fragmentée et complexe et le récit ne sait pas l'être :

« L'histoire n'est pas unique pour peu qu'elle concerne un personnage unique, comme certains le croient ; dans la vie d'un seul homme survient en effet un grand nombre, voire une infinité d'événements dont certains ne constituent en rien une unité »¹⁵⁷.

L'auteur d'un récit est ainsi structurellement mené à simplifier le réel. Aristote prend l'exemple d'Homère pour montrer la nécessité de la simplification, exaltant la capacité de cet auteur à maîtriser cette exigence du récit :

« Là encore Homère, incomparable sous d'autres aspects, semble bien avoir vu juste, grâce à son art ou grâce à son génie : en composant l'*Odyssée*, il n'a pas mis en vers l'ensemble des événements survenus dans la vie d'Ulysse, comme la blessure qu'il reçut sur les pentes du Parnasse ou la folie qu'il simula alors que les Grecs se rassemblaient [...] ; c'est autour **d'une action une**, au sens où nous l'entendons, qu'il a agencé l'*Odyssée*, tout comme l'*Iliade* »¹⁵⁸ [souligné par moi].

Cette question de la simplification est particulièrement importante pour l'analyse des conséquences politiques d'une formation discursive et je voudrais avancer ici quelques réflexions pour préparer le moment où je mettrai ma machine en marche pour analyser les périodes historiques qui m'intéressent dans cette thèse. La simplification est une caractéristique structurelle du récit, qui nécessairement synthétise, schématise, agglutine des éléments et des valeurs pour se rendre opérationnelle dans une communauté. Elle est donc présente dans tous les discours : que ce soit dans les discours élitaires les plus autoritaires ou

¹⁵⁷ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

dans les discours « alternes » les moins ambitieux vis-à-vis du pouvoir ; dans les discours de domination, ou ceux de libération ; dans les voix qui se font entendre au centre de l'arène politique et dans celles qu'on n'écoute pas.

Tout ceci est très important pour analyser avec précision le discours idéologique, par exemple, et les discours de la domination pratiqués dans certains espaces sociaux, comme les récits de la colonisation qui nous intéressent particulièrement ici. De nombreuses critiques faites jusqu'à présent à ces récits coloniaux se sont concentrées sur la manière dont ils ont simplifié le colonisé, dont ils ont absolutisé et naturalisé l'histoire. Rien n'est plus juste, mais si l'on n'associe pas cette simplification violente à une contrainte du récit, la critique que l'on fait se réduit à un jugement de valeur, sans apport ni heuristique ni révolutionnaire. Autrement dit, il est toujours très facile de critiquer la malversation. De plus, si l'on omet la nature structurelle de la simplification, on prend le risque de valoriser aveuglément le discours de l'opprimé, sans se rendre compte que lui aussi est composé au moyen de la simplification et que parfois il ne fait que nier l'oppression en proposant la substitution de celle-ci par des nouveaux systèmes d'oppression. Il est toujours très facile de faire l'éloge de la victime. En résistant à cette tentation, nous pourrions comprendre dans quelle mesure le discours soi-disant nationaliste reproduit des structures discursives autoritaires employées par le colonisateur.

La simplification est une réinterprétation du réel. Plus ce réel est instable, fragile, susceptible de se désintégrer, plus profonde sera la simplification, parce qu'il est plus difficile de rendre compte d'un paysage qui s'écroule ou qui est déjà en ruines, que d'un paysage stable. Simplifier devient une nécessité encore plus incontournable dans les périodes de crise. L'analyse des idéologies doit intégrer cette réflexion : au lieu d'attribuer à la seule puissance politique du sujet les effets de simplification de la réalité présente dans leurs discours, elle doit mettre en cause le jeu socio-historique qui détermine la stabilité ou l'instabilité politique d'un groupe déterminé. Ricœur associe l'idéologie plutôt à un écart entre la demande de légitimité de la part de l'autorité et la croyance que le groupe social accorde à cette légitimité. Plus cet écart, qu'il appelle « plus value »¹⁵⁹, est profond, plus l'idéologie sera simplificatrice. Cette idée coïncide avec celle de H. Arendt, pour qui la coercition n'est pas toujours une manifestation de la puissance d'une autorité, mais parfois aussi de son impuissance :

« [...] à l'origine, cela signifiait non seulement que l'action politique, dans la mesure où elle ne participe pas de la violence, s'exerce généralement au moyen du langage, mais de

¹⁵⁹ P. RICŒUR, *Du texte... ,op. cit.*, p. 422.

façon plus fondamentale, que les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action, quelle que soit l'information qu'ils peuvent communiquer. Seule, la violence brutale est muette [...]. Être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non par la force ni la violence. Aux yeux des Grecs, commander, au lieu de convaincre était des méthodes pré-politiques de traiter les hommes »¹⁶⁰.

Je reviendrai à cette discussion quand je parlerai des sujets du discours, mais il était important de l'introduire ici pour démontrer encore une fois que l'isolement des variables d'analyse ne contribue pas à la compréhension de la complexité du phénomène social. On verra que la simplification de l'objet « Brésil » sera plus profonde chez des acteurs angolais dont les ressources de pouvoir sont menacées, qui ont plus à perdre dans des moments d'instabilité, et dont la légitimité est mise en cause par leurs rivaux.

3. L'AGENCEMENT : LE MOTEUR DU RÉCIT

À quelles lois obéit la simplification ? Cette question me conduit à la deuxième catégorie du récit, l'agencement (2) : elle concerne plus directement les rouages de la machine du récit, en ce qu'elle apporte des éléments plus objectifs à propos de son fonctionnement. La simplification est une opération obligatoire du récit parce que c'est elle qui permet à celui-ci de remplir une de ces principales conditions d'existence : celle de se composer en tant qu'unité. Le récit est un tout, un système achevé, un cercle fermé, une articulation d'éléments dirigée vers la formation d'une **unité**. Contrairement au réel, à l'histoire et au social, le récit ne bouillonne pas tous azimuts, ne se fragmente pas de manière désordonnée, ne fait pas le poids face à la contradiction logique, ne comporte pas de place pour l'imprévu. Quand les récits angolais incorporeront des images du Brésil, ils intégreront celles-ci dans des unités cohérentes, ils fabriqueront une cohésion interne autour du terme « Brésil » que le réel normalement ne leur fournit pas.

Cela ne veut pas dire que le récit ne présente jamais de péripéties ou de personnages inouïs, d'événements contradictoires, ou de portes ouvertes à des fragmentations de son corps (qui peuvent être d'autres récits, d'autres non-récits, d'autres textes ou d'autres espèces de matière linguistique). Certes, il y en aura, mais tout cela sera explicitement classifié par le récit comme anomalie. Toute contradiction logique, axiologique ou normative sera résolue. Tous éléments inouïs seront classifiés comme exception. Toute fragmentation du corps du

¹⁶⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses-Pocket, 1996, p. 35.

récit sera montrée comme porte vers l'extérieur de celui-ci, et jamais comme ouverture d'une partie constitutive du même récit. Tout ce qui est étranger à l'unité sera d'une certaine manière régurgité par le récit. Le récit constitue donc « une action une », comme nous l'avons vu plus haut chez Aristote¹⁶¹. Ricœur, quant à lui, exprime cette unité obtenue à partir de la simplification du réel par le terme « synthèse de l'hétérogène » :

« Par là [la notion de synthèse de l'hétérogène], je tente de rendre compte de diverses médiations que l'intrigue opère – entre les divers événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée ; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes et hasards et enchaînement de l'histoire ; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle – médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir »¹⁶².

Quelles sont les implications de cette ossature unitaire pour les éléments qui composent le récit ? Il est vrai que le récit est une structure fondée sur la simplification, mais nous ne pouvons pas dire qu'il n'est pas un système composite. Au contraire, il a l'air d'une mosaïque colorée, constitué des rêves, de la mémoire, du réel réinventé, du passé reconstitué et du futur imaginé, d'antagonismes, des luttes, des quêtes pour des objets désirés, des succès et des échecs, des héros et des anti-héros, de la bonté et de la méchanceté, des fins heureuses et malheureuses. Sa spécificité réside dans le fait que tous ces éléments qui participent à sa formation entretiennent, de manière générale, une « relation d'interdépendance »¹⁶³ : chaque élément entretient forcément une relation avec les autres éléments et avec le tout. En d'autres termes, la constitution du récit en tant qu'unité donne naissance à une nouvelle contrainte pour sa constitution : les éléments subissent des lois d'agencement, qui permettent la stabilisation et le fonctionnement de ce système fermé.

L'agencement est en réalité le cœur de la machine : c'est lui qui met en évidence ce qui est vraiment contraignant dans la construction du récit et les conditions que les émetteurs des discours sociaux doivent remplir pour rendre ce qu'ils disent susceptible de projection au sein de leur communauté. Chez Ricœur, il a été nommé « mise en intrigue »¹⁶⁴, expression dans laquelle nous pouvons voir la notion de tissu, de système, de tout, qui coordonne les forces agissantes sur cette relation. Selon Ricœur :

¹⁶¹ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 97.

¹⁶² P. RICŒUR, *Soi-même...*, *op. cit.* p. 168.

¹⁶³ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.* p. 52.

¹⁶⁴ P. RICŒUR, *Soi-même...*, *op. cit.*, p. 167.

« [...] le modèle spécifique de connexion entre événements que constitue la mise en intrigue permet d'intégrer la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire sous le régime de l'identité-mêmeté, à savoir, la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité »¹⁶⁵.

L'importance de l'agencement a été une découverte essentielle dans le champ des théories du langage. À partir de cela, l'analyse linguistique a pu se détacher d'une sémiologie restrictive qui cherchait du sens dans l'isolement du symbole (les analyses lexicologiques ou morphologiques) pour prendre comme objet le jeu d'articulations qui compose l'ensemble du texte. Cette approche du discours a commencé à considérer l'agencement du texte comme producteur de sens. Les pionniers de ce courant ont été les linguistes structuralistes qui cherchaient les régularités narratives dans les genres littéraires, comme Propp, dans son étude du conte merveilleux russe. C. Brémont décrit l'apport de Propp en termes de découverte du récit comme « une couche de signification autonome »¹⁶⁶. A. Greimas suit la trace de Propp et radicalise l'empreinte de l'agencement - et de toutes les structures du récit qui en dérivent – sur le sens :

« La génération de la signification ne passe pas d'abord par la production des énoncés et leur combinaison en discours, elle est relayée, dans son parcours, par des structures narratives et ce sont elles qui produisent le discours sensé articulé en énoncés »¹⁶⁷.

Cette autonomisation des structures de l'agencement doit aussi être incorporée dans toute analyse de l'idéologie et des discours dominants. Toujours selon les termes de Greimas : « Les structures narratives sont antérieures à leur manifestation »¹⁶⁸. Il est nécessaire de penser le discours idéologique comme étant soumis aux exigences de l'agencement. Ricœur va très loin dans cette perspective, en proposant l'argument que l'idéologie tout autant que l'utopie ne sont que des modes d'agencement des arguments, en dépit des concepts investis ou des buts stratégiques du locuteur du discours : « L'idéologie ne propose pas des thèmes, elle propose des manières de penser. Elle est opératoire et non thématique »¹⁶⁹. L'idéologie serait comme un texte unitaire, présentant un mode d'agencement spécifique. Elle aurait donc

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ C. BRÉMOND, *La logique du récit*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 55.

¹⁶⁷ A. GREIMAS, *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 159.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ P. RICŒUR, *Du texte...*, *op. cit.*, 340.

une « autonomie » par rapport aux intentions de ceux qui la véhiculent et elle aurait aussi une « plasticité »¹⁷⁰, qui assurerait les conditions d'assimilation au sein de la communauté.

L'interdépendance entre les éléments du récit

Voyons donc comment l'agencement fonctionne. Dans son but de construire l'unité du récit, l'agencement structure des relations entre les éléments qui composent le système. Rien ne peut être hasardeux, tout doit avoir une fonction, les événements doivent s'entraîner les uns les autres. Dans *Poétique*, Aristote enseigne l'agencement¹⁷¹. Le concept central dans la description qu'il fait de la logique de l'agencement est celui de « **nécessité** ». Tout dans le récit doit être produit d'une nécessité : les événements décrits doivent être nécessaires par rapport à ce qui a été raconté avant et doivent engendrer de la nécessité pour ceux qui les suivront, les personnages doivent être nécessaires, la longueur du récit doit avoir la mesure nécessaire pour bien raconter la péripétie et attirer l'attention du spectateur sans l'ennuyer. Le hasard est signe de mauvaise tragédie, selon Aristote. Selon lui, la première conséquence de cette nécessité est que le récit doit se composer à partir d'une « idée générale », d'une sorte d'épine dorsale qui conduit et coordonne les événements racontés. Ainsi, l'enchaînement de ces événements doit être rigoureux : « Les parties constituées des actes accomplis doivent être agencées de façon que, si l'on déplace ou supprime l'une d'elles, le tout soit troublé et bouleversé »¹⁷².

La deuxième conséquence de la « nécessité » est l'existence obligatoire dans un récit d'un commencement, d'un milieu et d'une fin. Cet enchaînement doit obéir à la « nécessité » : le commencement doit être ce qui ne nécessite pas un événement antérieur tout en ayant besoin d'une suite ; le milieu est l'événement entraîné par le début et produisant la nécessité d'un achèvement ; la fin est la réponse à cette nécessité, n'ayant cette fois rien de nécessaire

¹⁷⁰ P. RICŒUR, *Idéologie et Utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997.

¹⁷¹ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 102. *Poétique* est un ouvrage exigeant une lecture très consciencieuse. D'un côté, c'est un livre fragmenté, qui n'a pas été complété par son auteur, et semble être un ensemble de notes destinées à des cours et dont certains morceaux semblent avoir été perdus dans le temps. Il comporte donc des lacunes, des chapitres intercalés sans connexion avec la progression de l'argumentation, des concepts non développés. (Voir l'introduction écrite par M. MAGNIEN à la *Poétique* d'Aristote, *op. cit.*). De l'autre côté, c'est une réflexion très spécifique sur la tragédie et sur l'épopée, caractérisée par un souci technique sur comment faire une bonne tragédie et comment faire une bonne épopée. Aristote annonce aussi un intérêt pour la comédie qui n'est pas développé dans le livre. De plus, la prétention initiale de parler de la « poétique », tout genre d'écriture littéraire, s'avère finalement limitée à la tragédie et à l'épopée. C'est un ouvrage, finalement, très marqué par l'univers axiologique bipolaire qui entoure ce penseur et qui sera déconstruit plus tard dans l'évolution de la philosophie. Pourtant, c'est quand même un livre qui avance une compréhension très clairvoyante à propos des structures du récit et qui finalement ne va être que retouchée et ajustée par l'évolution très tardive des théories du langage. Il est donc important de s'arrêter sur ses leçons de l'agencement.

¹⁷² *Ibid.*, p. 98.

qui lui succède. Le commencement doit introduire les éléments de base de ce qui va être raconté, le milieu doit contenir le « nœud » de l'histoire et la fin doit apporter son « dénouement »¹⁷³. Ce ne sont pas des catégories forcément chronologiques (le début n'est pas assimilé à la veille, ni le milieu au jour même ni la fin au lendemain) et ce ne sont pas non plus des catégories forcément logiques. Elles sont régies par cette relation spécifique liée à la structure du récit qu'Aristote appelle la « nécessité ». Le récit a une structuration propre qui est externe à la logique et à la chronologie, même si les trois peuvent parfois coïncider.

Comment ce principe de la nécessité doit-il, selon Aristote, se déployer dans le récit? Les catégories que le philosophe met en relation dans son analyse peuvent sembler propres à la tragédie, mais elles annoncent en réalité des concepts qui vont être synthétisés plus tard par les théoriciens modernes du langage et qui se constitueront l'essence de l'agencement. Aristote identifie donc trois catégories d'événements composant le récit : la « péripétie », représentant le retournement d'une action dans son contraire ; la « reconnaissance », traduisant des changements d'états, de sentiments ou de la connaissance que les personnages ont de l'environnement qui les entoure ; et l'« événement pathétique », provoquant la destruction ou la douleur¹⁷⁴. En réalité, ces trois types d'événements peuvent être résumés en une seule formule : le but de la tragédie est de montrer la transformation d'un bonheur en un malheur. Ces trois catégories d'événements chercheraient à créer deux types d'effets : la pitié ou la crainte chez le spectateur. En d'autres termes, le spectateur doit, d'un côté, être sensibilisé par un malheur que le héros n'a pas mérité, victime d'une injustice ou d'une erreur (ce qui produirait la pitié) et, de l'autre, il doit être confronté à la menace personnelle suggérée par l'exposition d'un malheur survenu à un être semblable au spectateur (ce qui produirait la crainte).

Avant d'expliquer comment la complexité de l'articulation de ces événements se généralise dans la structure du récit, voyons comment l'agencement se passe dans les contes russes étudiés par Propp. Cet auteur identifie dans son recueil de contes un axe unique d'événements relié, selon ses propres mots, par une « nécessité logique et esthétique »¹⁷⁵. Ces événements sont classés par Propp en 31 fonctions, que je ne saurais résumer ici sans trahir la délicatesse de son classement. Malgré tout, je prendrai le risque de le faire parce que ce qui

¹⁷³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷⁵ V. PROPP, *op. cit.*, p. 100.

nous intéresse, ce ne sont pas les subtilités de l'analyse littéraire, mais les règles générales pouvant être dégagées de sa démonstration. Ces 31 fonctions cherchent donc à démontrer des régularités des événements suivants : un héros est forcé de quitter son lieu d'origine pour partir à la quête de quelque chose de précieux, subissant les effets défavorables de l'action de son adversaire, le personnage « antagoniste » ; mais grâce à un « moyen de désobstruction » (quelqu'un lui venant en aide ou la découverte de quelque chose pouvant accroître sa puissance), il atteint le but de sa quête, détruit le malfaiteur et obtient une récompense¹⁷⁶. L'important dans cela, selon Propp, est la **régularité** des événements observés dans les contes qu'il a analysés et la « nécessité » qui les enchaîne. L'enlèvement produit la nécessité d'une quête, qui produit la nécessité du concours d'un moyen de désobstruction, qui produit la possibilité de réussite, qui produit la récompense.

La transformation comme base de l'agencement du récit

Quelles lois générales pouvons-nous inférer de l'agencement chez Propp et chez Aristote ? En quoi les déroulements de ces deux genres de récit que ces auteurs ont étudiés se ressemblent-ils ? S'il y a une synthèse à faire, elle est la suivante : l'agencement propre du récit a comme principe la description d'une **transformation**. Un bonheur devient un malheur. Une quête devient récompense. Une malfaisance devient une défaite. L'instabilité se stabilise. Ou vice-versa. « Le récit est la représentation de la transformation d'une chose en une autre chose »¹⁷⁷. Il ne se compose pas forcément d'une transformation générale, mais peut être formé de transformations mineures, hiérarchisées, intercalées, parallèles ou successives, l'important étant de repérer la logique binaire impliquant toujours un terme « A » devenant un terme « B ». Encore une fois, ce qui différencie « A » de « B » ne relève pas de critères purement chronologiques, axiologiques ou physiques. Ils peuvent certes l'être : la transformation peut être celle d'un jeune qui devient vieux, d'un homme mauvais qui devient bon, d'une ville paisible qui est détruite, mais cela n'importe pas ici. On peut même mettre en question certaines transformations (est-ce que « B » est vraiment différent de « A » ?), selon

¹⁷⁶ Cette formule que je vous propose est certainement très brutale, les termes de chacun de ces noyaux pouvant se présenter des façons les plus diverses. Le héros peut prendre la décision rationnelle de partir de son royaume pour chercher quelque chose ou peut être arraché de son milieu, victime d'un enlèvement. La chose précieuse cherchée peut être un trésor ou une princesse enlevée. L'antagoniste peut agir au moment de l'enlèvement initial de la chose précieuse ou il peut agir pendant la quête. De plus, les types de malfaisance qu'il peut produire sont très nombreux : vol, enlèvement, meurtre, déclaration de guerre, dommage corporel etc. Le « moyen de désobstruction » peut être l'apparition d'un personnage qui assistera le héros, qui fera une apparition soudaine et lui rendra une potion magique ou qui l'accompagnera dans sa quête. La récompense pourra être plus que la conquête de l'objet désiré – le héros pourra finir par se marier, par obtenir la reconnaissance de son groupe et par voir un accroissement de son pouvoir.

¹⁷⁷ N. EVERAERT-DESMEDT, *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000.

certaines points de vue. En réalité, le critère de la transformation est narratif. Devant les structures du récit, « B » sera forcément distinct de « A ». Dans les récits analysés dans cette recherche, on verra que le Brésil joue un rôle dans la description de la transformation d'une chose en une autre : un Angola colonial qui devient indépendant, un Angola autonome qui devient néocolonial, un Angola africain qui devient pièce fondamentale dans la formation de l'Amérique, un Angola sous-développé qui devient un partenaire tiers-mondiste, etc.¹⁷⁸.

4. LE TEMPS : ENTITÉ SIMPLIFIÉE DANS LES RÉCITS IDENTITAIRES

Une autre loi d'agencement peut être dégagée à partir des ressemblances entre les logiques décrites par Propp et Aristote. Elle concerne le rôle du temps dans le récit, ce qui nous conduit à notre troisième catégorie d'analyse (3). Nous avons vu que chez Aristote l'agencement doit obéir à un enchaînement rigoureux, qui impose la succession « commencement », « milieu » et « fin ». Chez Propp, les structures des contes merveilleux s'appuient aussi sur une séquence assez figée : l'enlèvement, la sortie pour la quête, la découverte d'un moyen de désobstruction, la défaite du malfaiteur, la récompense. Dans les contes russes, ces noyaux peuvent acquérir des caractéristiques diverses, mais cette séquence ne s'altère jamais. J'ai dit plus haut que cette séquence n'était pas purement chronologique et cela est vrai. Cependant, nous ne pouvons pas nier que le récit implique structurellement une contrainte agissante sur le traitement du temps. Le temps ne coordonne pas forcément le déroulement des événements mais il est forcément coordonné par la structure du récit.

Lévi-Strauss a défini le temps social comme porteur de « propriétés variables »¹⁷⁹. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une entité absolue - elle a des valeurs mobiles pour les sociétés et des capacités changeantes d'agir sur celles-ci. Cela recoupe la discussion menée plus haut sur la fragmentation et la complexité du réel, antagonique par rapport à la nature

¹⁷⁸ A. GREIMAS, *op. cit.* p. 164. Cette logique binaire qui met toujours dans des champs distincts « A » et « B » est l'apport le plus important des théories du récit de Greimas. Cet auteur va plus loin dans ce principe de la distinction entre « A » et « B » : pour lui, il s'agit de la transformation de quelque chose en son opposé. Pour lui, toute action du récit fonctionne en termes de « conjonction » et « disjonction » : la conjonction entraînant la convergence des éléments qui se ressemblent et la disjonction produisant la tension entre les opposés. Il ne s'agit pas seulement de l'existence de « A » et de l'existence parallèle de son opposé. Il s'agit de la présence des forces de transformation de l'un vers l'autre, c'est-à-dire, les **forces de conjonction et disjonction**. Cette tension de la coexistence entre « A » et « B » et ce mouvement de « A » vers « B » seraient les lois coordinatrices de l'agencement du récit. Cela veut dire que, pour analyser la logique d'agencement des discours versant sur le lien social, il sera nécessaire d'identifier « A » et « B » et de comprendre les forces qui commandent leur relation.

¹⁷⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.* p. 339.

schématique et unitaire du récit. Le discours simplifie forcément le temps, pour pouvoir le manipuler et rendre intelligible à l'autre l'interprétation qu'un énonciateur fait de ce temps.

Dans le cas spécifique du récit, cette simplification obéit à ce que Bremond appelle la « triade élémentaire »¹⁸⁰ (inspirée de la réflexion d'Aristote, à propos de la séquence « commencement - milieu - fin », mais plus précise dans sa nomenclature) : « **virtualité – passage à l'acte – achèvement** ». La « virtualité » serait le moment où la possibilité de transformation de « A » en « B » se présente. Le « passage à l'acte » serait la péripétie qui produit la transformation. L'« achèvement » serait la conclusion de la transformation et ses conséquences. Le rôle du temps dans le récit rencontre dans cette triade des catégories de traitement qui collaborent à la simplification de l'expérience réelle, permettant la résolution des contradictions produites par les « propriétés variables » du temps social et créant des conditions d'intelligibilité auprès de la communauté.

Dans le récit identitaire, le rôle du temps est encore plus structurant et l'effet de simplification de celui-ci est encore plus nécessaire. C'est Ricœur qui insiste sur le constat que l'identité a forcément une dimension temporelle¹⁸¹. Le discours sur le lien social doit nécessairement verser sur les repères temporels intégrant le système de croyances qui assure la cohésion du groupe. C'est ainsi que le récit identitaire reconstruit l'histoire, invente des traditions, remonte au moment de l'avènement du groupe (créant des mythes sur la fondation d'une communauté), avance jusqu'au futur en imaginant des allégories sur les débouchés probables des multiples chemins à prendre dans le présent.

De plus, le récit doit gérer les écarts entre les temporalités de chaque sujet du discours : le locuteur doit simplifier sa manière d'intérioriser le temps et de se placer par rapport au temps pour le rendre compréhensible à son interlocuteur, qui a aussi sa temporalité particulière. En ce sens, le temps est partie structurante de l'identité, étant impliqué au cœur des tensions internes des structures de l'*idem* et de l'*ipse* et aussi dans la tension qui les oppose l'un à l'autre. Chacun d'eux entretient donc une relation ambiguë avec le temps.

¹⁸⁰ C. BREMOND, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸¹ P. RICŒUR, *Temps et Récit. Le temps raconté*, tome III, Paris, Ed. du Seuil, 1985, voir dans « Conclusions », la partie « La première aporie de la temporalité : l'identité narrative », p. 352-359.

Tout d'abord, l'*idem* est la dimension de l'identité qui évoque les ressemblances du moi par rapport au groupe, c'est une structure qui repose sur la permanence chronologique de certains attributs, sur leur résistance par rapport au temps, sur ce que Ricœur appelle l'« immutabilité »¹⁸². Cependant, l'*idem* ne peut pas ignorer le fait incontournable que le temps est une structure changeante et il doit l'intérioriser d'une certaine manière en essayant toujours de prouver que l'immutabilité peut résister à ce changement. F. Braudel, qui a été un des premiers à comprendre ce caractère changeant de l'identité, a montré la dialectique de cette tension. Les termes qu'il emploie pour définir l'identité de la France sont révélateurs :

« Un processus, un combat contre soi-même, destiné à se perpétuer. S'il s'interrompait, tout s'écroulerait. Une nation ne peut être qu'au prix de se chercher elle-même sans fin, de se transformer dans le sens de son évolution logique... »¹⁸³.

A l'inverse de l'*idem*, l'*ipse* évoque les différences du « moi » par rapport à l'autre, et concerne justement la rupture avec l'immutabilité, c'est-à-dire : ce qui dans le « moi » ne participe pas à la permanence qui caractérise l'autre. Mais il a aussi une dimension figée par rapport au temps : l'expression de ma distinction par rapport à l'autre exige aussi que les caractéristiques propres et distinctives du « moi » soient, dans une certaine mesure, aussi figées dans le temps, ne serait-ce que par le moyen d'une éthique, qui, par sa nature rationalisée et locale (c'est-à-dire, dont le champ d'application est restrictif, chaque genre de situation exigeant une éthique spécifique), est un système de croyances plus mobile que, par exemple, la tradition (qui est d'ailleurs dans le fondement de l'*idem*)¹⁸⁴.

Pour résoudre ces tensions, le récit identitaire doit donc simplifier le temps et ce au moyen de la triade élémentaire, qui lui fournit une règle d'enchaînement et un modèle de régularité pouvant être compris par l'autre. Cela ne veut pas dire que tout récit suit de manière abrupte la structure « début – milieu – fin ». Ce serait une manière trop simple de le concevoir. Le récit peut présenter des transgressions à cet ordre : le présent peut revenir en arrière, une histoire peut commencer par le passé, le milieu peut se projeter soit dans le passé, soit dans le futur. De plus, dans chacune de ces parties, il peut présenter des sous-séries, des séries se déroulant parallèlement ou s'enchevêtrant. L'important est que toute catégorie

¹⁸² P. RICŒUR, *Soi-même...*, *op. cit.*, 112.

¹⁸³ F. BRAUDEL, *L'identité de la France. Espace et Histoire*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986, p. 17.

¹⁸⁴ L'implication d'une éthique dans le déploiement de l'*ipse* et de la tradition et d'autres notions de la permanence par rapport au temps dans celui de l'*idem* est développée par Ricœur dans son étude sur « L'identité personnelle et l'identité narrative », voir P. RICŒUR, *Soi-même...*, *op. cit.*, p. 167-198.

temporelle soit conçue au sein de ce schéma, que tout présent ait un passé et un futur et que ces trois temps soient des catégories interdépendantes : l'un se définit par rapport à l'autre.

La loi rétrograde de l'enchaînement du temps

Une deuxième loi du traitement narratif du temps découle de la prémisse disant que le récit forme une unité dans laquelle tous les éléments entretiennent une relation de nécessité. Pour que cette ossature se construise et se maintienne, l'agencement du temps doit suivre une règle rigoureuse : c'est la fin qui commande toute la chaîne d'événements formant l'intrigue. La « nécessité » se crée en fonction de la fin : l'achèvement de l'histoire racontée exige une action spécifique qui composera le milieu de l'histoire (ou « le passage à l'acte », selon la nomenclature de Bremond), et un certain début, où les conditions de la transformation qui sera l'objet du récit (« la virtualité ») seront exposées. La nécessité sera donc cette fois une loi « **rétrograde** »¹⁸⁵, les choix de ce qui est raconté, événements, attributs, scène et temps, se faisant en fonction de la fin, autrement dit, le récit s'organise de la fin vers le début.

Dans le récit, l'intrigue serait la composition d'un ensemble mystérieux, inquiétant, angoissant, et la fin serait une sorte de moment de catharsis au cours duquel la logique, l'idée générale, les sens de chaque élément, les forces de relation qui régissent le tout sont dévoilés. On raconte quelque chose pour arriver à une fin déterminée, choisie. Cette « nécessité rétrograde » montre la mesure de la nature contraignante du récit et sera très importante au moment de la mise en marche de la machine. Elle aidera d'une part à comprendre les unités des récits identitaires, c'est-à-dire qu'elle montrera comment un élément apparemment hasardeux se lie par le principe de nécessité à un tout structuré. D'autre part elle va permettre d'analyser la construction de l'idéologie et la manière dont elle dispose ces éléments cherchant à une efficacité narrative par la maîtrise de ce principe de l'agencement.

5. LES CONCEPTS : L'UNIVERS DICHOTOME DU RÉCIT

Quand nous parlons de catharsis et de cette emprise que la fin exerce sur l'agencement du récit, nous n'avons pas affaire seulement au traitement du temps, mais aussi au traitement des concepts du récit, notre quatrième catégorie d'analyse (4). Car, si c'est la fin qui « donne des ordres » dans le récit, c'est dans le but de véhiculer certains concepts. En effet, cet enchaînement spécifique du temps sert à transmettre des concepts préalablement choisis, mais

¹⁸⁵ G. GENETTE, « Frontières du récit », *Communications*, n° 8, Paris, Le Seuil, 1996, cité par N. EVERAERT-DESMEDT, *op. cit.*, p. 7.

également assujettis aux contraintes du récit. C'est encore Greimas¹⁸⁶ qui l'a remarqué et qui a élaboré une explication du fonctionnement des concepts au sein du système du récit. Nous avons vu plus haut que, pour que l'unité du récit se maintienne, les actions doivent suivre un schéma simplifié, fonctionnant en termes de transformation d'une chose « A » en une chose « B ». Si cette organisation double règne sur l'action, c'est signe que le récit repose sur un univers structurel se partageant en deux et qui a des implications sur les concepts axiologiques, philosophiques, éthiques ou simplement logiques présents dans les histoires racontées. En d'autres termes, il y aurait aussi une dichotomie conceptuelle dans le récit : il y aurait des valeurs du genre « A » qui s'opposeraient à des valeurs du genre « B ».

Cette idée était déjà présente chez Aristote¹⁸⁷. Pour lui, la poétique avait seulement deux chemins à suivre dans son effort d'« imiter la réalité » : elle imitait soit des hommes nobles, des héros, des hommes meilleurs que nous spectateurs et êtres ordinaires ; soit des hommes pires. Certes, elle pouvait aussi imiter des hommes semblables à nous, mais cela ne contredit pas l'ordre bipolaire de ce raisonnement, surtout parce qu'Aristote tend à dévaloriser la force de ce type spécifique d'œuvre. De toute manière, quand la poétique imite des hommes meilleurs, elle doit recevoir le nom de « tragédie », et lorsqu'elle imite des hommes pires, elle s'appellera « comédie ». L'univers axiologique bipolaire est bien clair, et on pourrait certes l'attribuer à la dichotomie propre de l'ordre philosophique dans laquelle Aristote s'enracine. Nous savons que le système philosophique de son milieu conçoit les phénomènes, les idées et les choses au sein de deux ordres bien démarqués. Ainsi il oppose une vision absolutisante et valorisante de la nature et du réel à une vision négative de l'imagination. En même temps, il partage radicalement la « cité » entre les hommes dotés de facultés innovatrices, transformatrices et de capacité de commandement, et les autres - esclaves, femmes et hommes de second rang qui n'ont pas de capacité de raisonnement. Cependant, dans le partage de la poétique entre « l'imitation des hommes bons » et « l'imitation des hommes mauvais », il y a plus que le reflet de cette dichotomie axiologique de son époque. Il y a en réalité l'action des effets de « simplification » et de « nécessité », propres au récit, sur les concepts que celui-ci transmet.

¹⁸⁶ A. GREIMAS, *op. cit.*, voir l'essai « Le récit », p. 157-270.

¹⁸⁷ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 87.

Greimas¹⁸⁸ essaye donc de montrer comment ces concepts se déploient dans cet univers dichotomique. Selon lui, pour chaque concept exprimé, le récit secrète forcément son opposé, formant donc un couple de contraires. S'il y a un « noir » dans le récit, il y aura forcément un « blanc »¹⁸⁹. Ce qui m'intéresse dans la pensée de Greimas est sa découverte de l'existence d'une loi rigoureuse d'agencement des concepts au sein du récit. Pour lui, « la liberté, la vérité et la beauté du récit sont des illusions masquant le jeu des contraintes sémiotiques »¹⁹⁰. Je pense que dans les théories de la psychologie sociale sur les représentations, il y a une sorte d'inspiration issue de cette compréhension du fonctionnement des concepts proposée par Greimas. Une des méthodes les plus utilisées par ces théories suggère l'identification de « noyaux » de représentations : soit au moyen de l'association libre (en demandant à l'interviewé les mots qui lui viennent à l'esprit à partir d'un concept hypothétiquement formulé par le chercheur), soit en demandant à l'interviewé une auto-explication de ses représentations, soit encore par la confrontation des individus à des concepts contraires à ceux auxquels ils semblent croire¹⁹¹. Cette méthode se fonde sur la compréhension que les concepts véhiculés dans les discours sociaux sont d'ordre simple, peuvent être synthétisés dans des noyaux, possèdent des contraires identifiables et s'organisent selon une logique stricte.

Il y a dans la théorie de Greimas deux dimensions qui me semblent importantes pour la construction de mon concept de formation discursive. La première concerne la notion de contrainte. Je reste fidèle au principe que le récit simplifie le réel, et en ce sens simplifie et coordonne aussi les concepts. Il n'y a pas de liberté ni d'imprévisibilité dans la structure du récit, ces deux-là n'étant pas absentes mais étant vraiment parties prenantes des jeux d'illusions qui contribuent à l'intelligibilité du récit. La deuxième dimension concerne la rigidité du schéma d'oppositions axiologiques exprimé dans la pensée de Greimas à propos des concepts – ce schéma, selon lequel il y aurait toujours un « blanc » qui s'oppose au

¹⁸⁸ A. GREIMAS, *op. cit.*

¹⁸⁹ Cependant, pour Greimas ces relations ne s'arrêtent pas là. Le récit impose aussi une autre modalité de relation, la contradiction : s'il y a un « blanc », il y aura aussi un « non-blanc » (qui ne coïncide pas forcément avec le noir, mais qui l'englobe). Le « noir » implique aussi le « non-noir ». Ces deux couples forment donc un « carreau sémiotique », chacun de ces quatre éléments étant placé dans un coin de cet outil méthodologique. La fonction du carreau est justement celle de déployer ces quatre catégories et de permettre d'établir les relations qu'elles entretiennent entre elles. Son inspiration vient de l'interprétation qu'a faite Lévi-Strauss du mythe d'Œdipe, dégageant ainsi une structure aussi en forme de carreau pour analyser les mythes des sociétés qu'il a étudiées. Lévi Strauss a décomposé le mythe d'Œdipe en quatre grosses unités constitutives, les « mythèmes », montrant que le fonctionnement des concepts intégrés à ce mythe obéit aussi une structure à quatre coins.

¹⁹⁰ Cette citation est de C. BREMOND (*op. cit.*, p.101), qui réserve un chapitre de son livre à l'analyse de la théorie de Greimas.

¹⁹¹ J.-C. ABRIC, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

« noir », semble être toujours présent et il est nécessaire pour que le récit se constitue en tant qu'unité.

Ce jeu d'articulation entre le « blanc » et le « noir » me conduit encore une fois à la question de la relation entre la formation discursive et l'histoire. Quand j'ai parlé de la simplification comme opération obligatoire du récit, j'ai mentionné la vision que se fait Ricœur de l'idéologie, vision qui associe l'instabilité politique à une nécessité de la part de l'autorité d'utiliser des récits et des formules de persuasion mobilisatrices pour accroître la croyance en sa légitimité. Plus haut toujours, j'ai dit que dans ces moments de crise, la simplification de la réalité dans les récits de ces autorités, qu'ils soient idéologiques ou non, était renforcée. Or, le basculement des concepts entre le « blanc » et le « noir » se fait aussi plus visible dans ces situations. En effet les contraires sont plus visibles, plus identifiables dans les discours explicitement adressés au renversement d'une situation d'impuissance. Les concepts utilisés à ces occasions entretiennent une relation d'opposition plus explicite. Nous pouvons employer ici l'image du bateau : plus tempétueuse se trouve être la mer, plus accentué est le basculement entre la proue et la poupe du navire qui y transite.

Les formations discursives et les concepts

Dans cette perspective, nous pourrions nous demander s'il existe des concepts propres à une formation discursive donnée. En d'autres termes, à certains moments historiques, peut-on observer l'incidence de certains concepts plutôt que d'autres ? Je pense que la théorie de Greimas est très révélatrice au sujet de cette question. La relation obligatoire d'opposition (entre le « blanc » et le « noir ») ne constitue pas purement une catégorie axiologique, c'est plutôt une catégorie structurelle. Cette opposition est constitutive du récit et elle se remplit selon la configuration politique dans laquelle le discours se déploie. C'est le contexte sociopolitique qui décide de ce qui sera « blanc » et de ce qui sera « noir » à chaque occasion. Ainsi, je dirais que la formation discursive peut se caractériser par l'incidence de certains concepts, selon le contexte socio-historique qui l'entoure. Mais elle ne se forme pas forcément en fonction du contenu de ces concepts. Elle se forme toujours en fonction de l'articulation des éléments du système - elle est donc à la fois concept, agencement, traitement du temps, personnages et sujets du discours.

Il y aura des formations discursives très cohérentes, dont les concepts seront très peu nombreux. Il y en aura d'autres qui présenteront un éventail de concepts très extravagant.

Ainsi, les concepts d'une formation discursive peuvent même être le facteur qui la définissent, ce qui la caractérise, le terme de sa structure qui lui est propre et lui permet d'être identifiée comme une formation discursive distincte. Cependant, celle-ci est une propriété déterminée par les conditions historiques et non par les lois internes de la formation discursive. Dans les cas où la formation discursive est caractérisée en fonction du contenu des concepts, ce résultat d'une articulation particulière affaiblit le poids des autres variables du récit. L'importance de l'incidence des concepts doit donc être mesurée par notre outil premier, extrait de la pensée de Foucault : l'analyse par « dispersion ». Les concepts ne doivent jamais être isolés, ils doivent être mis en relation avec les autres termes d'analyse.

Les concepts des discours de la domination

C'est pour cela, encore une fois, que certaines critiques concernant les discours de la domination ont toujours l'air d'être des manifestes libertaires, certainement très justes, mais qui empêchent une sémiologie profonde de ce qui est en train d'être dit et, plus dramatiquement, de ce que l'opposition à cette domination est en train d'exprimer. Je reprends ici certaines des critiques que j'ai déjà avancées au chapitre précédent. Dans l'analyse que Barthes fait du mythe¹⁹², il introduit une gamme de concepts propres à sa structure - tous dirigés vers le but de transformer l'« histoire » en « nature », c'est-à-dire, d'absolutiser l'expérience historique et de permettre à l'universalité d'absorber les particularités. Dans le cas spécifique, par exemple, des mythes bourgeois, ces concepts se synthétisent dans un effort de diabolisation d'autrui : l'exotisme, les catégories-modèles pour désigner les voyous, et l'humanisme petit-bourgeois. Je pense que cette analyse est très juste. Mais les concepts que cette bourgeoisie répand ne font-ils pas partie d'une formation épistémique plus large ? Est-ce la bourgeoisie qui s'exprime selon ces concepts ou ne fait-elle que s'enraciner dans une tradition philosophique plus large ? Le discours qui s'oppose à elle ne répand-il pas ces mêmes concepts ? Est-ce que toute bourgeoisie s'exprime en ces termes ?

La même remarque peut être adressée aux critiques des discours coloniaux (que nous allons explorer plus attentivement dans le chapitre suivant). E. Dussel¹⁹³ est un exemple d'auteur qui se consacre à la critique des concepts véhiculés par les colonisateurs d'Amérique

¹⁹² R. BARTHES, « Le mythe aujourd'hui », in *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome I (1942-1961)*, Paris, Seuil, 2003, p. 683-719. Barthes définit la naturalisation comme la structure de base du mythe : « L'élaboration d'un second système sémiologique va permettre au mythe d'échapper au dilemme : acculé à dévoiler ou à liquider le concept, il va le naturaliser. Nous sommes ici au principe même du mythe ; il transforme l'histoire en nature. », p. 698.

¹⁹³ E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985.

Latine : la valorisation de l'imitation du colon, la désignation du colonisé comme « non-être ». Chez F. Fanon et chez A. Mbembe, deux auteurs qui parlent du cas africain, quoique à des époques très différentes, on retrouve la même liste de concepts par lesquels le colonisateur nie le colonisé et impose sa domination. Le premier¹⁹⁴ parle du racisme intériorisé, de la phobie du Blanc contre le Noir, de l'aliénation de l'être exposé à la ségrégation. Le second parle des stéréotypes imposés à la figure de l'Afrique, décrite par le colonisateur comme un ensemble de « sociétés de tradition »¹⁹⁵, c'est-à-dire, des sociétés enfermées dans leurs particularités, stationnaires et captives des mondes magiques. Ces concepts sont-ils propres à la colonisation ou se nourrissent-ils d'une tradition philosophique majeure ? De plus, ces deux auteurs parlent de l'intériorisation des concepts de la domination par les dominés : chez Fanon, le Noir intériorise la valorisation du Blanc et devient le promoteur de sa propre aliénation ; chez Mbembe, la reproduction de la ségrégation transforme la post-colonie en un lieu de « vulgarité » politique et en une entité continuatrice du processus d'« ensauvagement »¹⁹⁶ inauguré par le colonialisme. Dans quelle mesure cet apprentissage est-il une pure intériorisation de la logique coloniale ? Ne serait-il pas une réaction complexe non seulement à ce que la colonisation impose au colonisé mais aux jeux qui entourent les propres sources de pouvoir de celui-ci, ce qui l'exposerait aux contraintes du récit pour faire valoir son discours auprès d'un public déterminé ? Je vais traiter la question des concepts propagés par des discours autour du phénomène colonial dans le chapitre suivant, mais je voudrais juste les mentionner ici pour souligner la complexité du déploiement des concepts dans un discours.

L'étude des concepts est très importante pour l'analyse de discours, elle a séduit beaucoup d'auteurs ayant étudié l'imaginaire, qui fournissent certaines formules pour la synthèse des ces concepts. B. Vernandes¹⁹⁷, par exemple, propose trois catégories de concepts qui caractériseraient l'imaginaire politique : la « fondation », la « division » et la « rédemption ». La première concernerait les concepts articulant les valeurs autour de l'avènement du groupe : l'interprétation de la signification du début de l'histoire d'une communauté. La deuxième concernerait la définition des limites d'une communauté, la distribution des rôles et le rapport entre l'individu et le groupe. La dernière aurait rapport avec

¹⁹⁴ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952.

¹⁹⁵ A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 11.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹⁷ B. VERNANDES, « L'imaginaire politique », in O. CARBONNEL (dir.), *Mythes et politique*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, 1990.

les ruptures, leurs significations et leurs effets. De même, nous pourrions nous attacher aux archétypes de C. Jung, comme le rappelle C. O. Carbonnel¹⁹⁸. Dans son analyse de la « psyché collective », Jung organise des couples antithétiques, qui synthétiseraient les concepts employés dans les récits sur les groupements sociaux. Certaines de ces oppositions seraient : progrès/déclin ; civilisé/bon sauvage ; élu/réprouvé. Ces formules apportent normalement des aspects très intéressants et peuvent inspirer toutes sortes d'analyses, mais elles ne doivent jamais être prises comme un idéal-type ou une recette prête, car cela impliquerait l'isolement des variables d'analyse, ce qu'il semble essentiel d'éviter.

6. LA SOCIOLOGIE POLITIQUE DES PERSONNAGES

Le récit est une structure très spécifique, contenant donc des manières spécifiques de traiter les figures qui le composent. Parmi ces figures, il y a des personnes, fictives ou non, qui hantent le discours et sont enveloppées par lui. Je souhaite discuter maintenant de leur présence, en commençant par le rôle des personnages (5) et en soutenant l'hypothèse que cette présence est une **composante structurelle** de tout récit. La découverte du personnage comme partie structurante du récit doit être attribuée à Propp¹⁹⁹, qui, dans sa recherche des régularités des contes merveilleux russes, a constaté que l'incidence, le fonctionnement et la répartition de rôles des personnages présentaient une constance et que cette constance était finalement la manière principale utilisée par le récit pour remplir les exigences de cette « nécessité » qui régule l'agencement de l'argumentation. En d'autres termes, ce serait au moyen de ces régularités dans la formation des personnages que le récit arriverait à soutenir sa structure unitaire et à véhiculer ses concepts.

Il y a certes dans le raisonnement de Propp une tendance à l'isolement de cette variable d'analyse du récit, au sujet de laquelle on doit être attentif. Cependant, il y a aussi deux implications intéressantes pour la construction de la machine de formation discursive. D'abord, le principe que tout récit présente des personnages, ce qui n'est peut-être pas évident en ce qui concerne les récits sur le lien social. En effet, je voudrais soutenir ici que la recherche de personnages dans tout récit identitaire, toute idéologie, toute utopie, tout texte, parlé, écrit ou déployé en iconographie et qui porte sur le groupe et ses destins, sera toujours un outil méthodologique avec une valeur heuristique importante. Cet outil permettra de

¹⁹⁸ C.-O. CARBONNEL, « Mythes et mythologies politiques, approche d'une définition et une typologie », *in Ibid.*

¹⁹⁹ V. PROPP, *op. cit.*

dévoiler le fonctionnement de la mise en intrigue et aidera à comprendre les concepts mis en jeu dans le récit.

Les personnages paraîtront parfois cachés, mais cette caractéristique peut s'expliquer par la deuxième implication que je voudrais mettre en évidence à partir de la pensée de Propp. Chez cet auteur, le personnage ne doit pas être compris de la manière dont nous le concevons dans le sens commun ou du dictionnaire, c'est-à-dire comme « chacune des personnes qui figure dans une œuvre théâtrale et qui doit être incarnée par un acteur ou une actrice »²⁰⁰. Les personnages ne sont pas obligatoirement des personnes : ils sont des **fonctions**, des espèces de « créneaux » fixes d'action qui rendent possible le déroulement de l'intrigue. Ces créneaux peuvent être remplis par des personnes, mais aussi par des animaux, voire des objets.

Le brave prince du royaume magique contre le sorcier ignoble du monde des trêves

Quand j'ai expliqué supra le mode d'agencement dans les contes russes analysés par Propp, j'ai mentionné que dans le parcours de quête que le héros entreprend, il trouvera toujours un moyen de désobstruction qui lui permettra d'obtenir l'objet de son désir. Ce moyen pourra être la rencontre d'une personne généreuse qui l'aidera ou, tout simplement, la rencontre d'une potion magique qui lui donnera des pouvoirs pour réussir dans sa mission. Chez Propp, l'homme généreux, et la potion magique pourraient chacun remplir la fonction d'un personnage. Ce constat lui permet de définir le conte russe comme un récit à sept personnages : le héros et son antagoniste ; la princesse (qui exprimerait d'une manière générale l'objet trouvé dans la quête entreprise par le héros) ; le « mandateur » (la personne qui désigne le départ du héros, qui l'envoie vers sa quête) ; le donateur (celui qui est responsable pour l'ouverture du moyen de désobstruction) ; l'auxiliaire magique (le moyen de désobstruction, qui peut être une potion magique ou une personne qui va accompagner le héros dans sa quête) et enfin le faux héros (quelqu'un qui cherche à se faire passer pour le héros).

Le personnage est ainsi dissocié des attributs de la personne, il est plutôt une « sphère d'action », essentielle pour mettre l'intrigue en fonctionnement. Dans les récits identitaires, où la présence des personnages peut paraître un artifice trop littéraire, la possibilité de retrouver des éléments remplissant de telles fonctions montrera que le personnage fait aussi

²⁰⁰ J. REY-DEBOVE et A. REY (dir.), *Le nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000.

partie de sa structure. Or, si le schéma des sept personnages est inspirateur, il n'est applicable qu'au recueil de contes analysés par Propp, selon l'auteur lui-même. Est-il donc possible de dégager des règles générales de fonctionnement des personnages ?

Les personnages seraient des structures présentant deux niveaux de manifestation : le figuratif et le conceptuel²⁰¹. Le niveau figuratif concernerait les **attributs** du personnage : ses caractéristiques externes, les adjectifs qui l'accompagnent, sa personnalité, les circonstances qui l'entourent, son nom, ses formes particulières d'apparition. Bien que l'emphase soit mise sur le genre d'action entreprise par le personnage, Propp soutient quand même l'importance de cette dimension figurative ou esthétique du conte et montre qu'elle contribue aussi à la détermination de la signification dans le récit. Il serait donc possible et même utile de faire une « sémiologie » de ces attributs, qui doit cependant être mise en relation avec les structures des fonctions des personnages.

En ce qui concerne le niveau conceptuel de manifestation des personnages, l'hypothèse de la fonction structurante que ceux-ci joueraient dans le récit acquiert encore plus de force. C'est avec Greimas que la compréhension de cette dimension se développe plus entièrement²⁰². Pour cet auteur, le personnage incarnerait **l'anthropomorphisation des concepts** qui régissent le récit et leurs actions seraient l'expression figurative des relations entre ces concepts. En ce sens, le personnage est le moyen de mise en fonctionnement de la structure du récit - il est le cœur de la mise en intrigue. Greimas propose donc une classification très intéressante (parce que plus générale et plus englobante que celle de Propp, mais certainement très influencée par cette dernière) des sphères d'action des personnages. Pour lui, le récit contiendrait six rôles narratifs, susceptibles d'être rassemblés dans des couples : **sujet/objet, destinateur/destinataire et adjuvant/opposant**. Le « sujet » est le héros, le meneur principal de l'action racontée et l'« objet » est la cible de son désir (la princesse, le trésor, le pouvoir) - ce qui provoque la quête du héros, son départ, son déplacement, le but de son action. Le « destinateur » est le personnage qui fait part de l'absence de l'objet désiré : c'est lui qui donne connaissance de ce manque et va faire démarrer l'action. Le destinateur s'adresse au « destinataire », qui peut être aussi le héros

²⁰¹ Cette réflexion sur les deux niveaux de manifestation du personnage s'inspire du découpage que propose Greimas (*op. cit.*) pour l'analyse du récit. Celui-ci pourrait être objet d'une grammaire fondamentale (qui coordonnerait le fonctionnement des concepts) et d'une grammaire superficielle (qui coordonnerait les aspects figuratifs du récit, c'est-à-dire les modalités de manifestation sur la surface du récit des ordres internes de fonctionnement de celui-ci).

²⁰² A. GREIMAS, *op. cit.*, p. 212.

mais qui peut aussi inclure ceux qui l'entourent. Enfin, l' « adjuvant » est le personnage qui aide le héros (potion magique ou être généreux qui lui fournit les moyens de conquérir ce qu'il cherche) et l' « opposant » est l'antagoniste, le réalisateur de la malveillance.

Ces six éléments entretiennent parmi eux des relations décrites par Greimas comme des « axes » : la relation entre le sujet et l'objet se déroulerait sur l' « axe du désir », celle entre le destinataire et le destinataire concernerait l' « axe de la communication » et la tension entre sujet et son opposant composerait l' « axe du pouvoir ».

Pourquoi cette classification m'intéresse-t-elle ? La réponse est dans la nature de mon matériau empirique. Je voudrais dans cette thèse soutenir l'hypothèse que le Brésil participe aux récits identitaires angolais en tant que personnage. Le Brésil remplirait donc certaines des fonctions décrites par le cadre de Greimas et entretiendrait des rapports avec les autres personnages de ces discours - rapports susceptibles d'être classifiés selon ces trois axes. Il ne s'agit certes pas d'une hypothèse simple, que je peux soutenir à priori au long d'une exposition théorique comme celle que je fais à présent. C'est plutôt une hypothèse à tester et à démontrer dans le champ empirique, en la confrontant à l'histoire.

Le personnage traité à la troisième personne

Il existe un autre angle de vision des personnages qui peut éclaircir le rôle que le Brésil joue dans les récits que je vais analyser. Il s'agit de la relation entre les figures des personnages et les personnes du discours. Dans une première réflexion, on pourra constater que les personnages entretiennent une relation plus directe avec la troisième personne du discours, c'est-à-dire, le « il », celui dont on parle. Il est vrai (et nous n'avons pas besoin d'être des spécialistes en littérature pour le savoir) que cette relation n'est pas unique : le « je » et le « tu » peuvent aussi jouer des fonctions des personnages, plus ou moins explicitement. Mais, puisque la relation entre le « il » et le personnage est la plus commune et que c'est aussi la relation qui marque l'insertion du Brésil dans les discours angolais que je vais analyser, je voudrais la mettre en question en premier lieu. Dans l'objet de cette thèse, j'ai choisi de placer l'imaginaire politique angolais, qui est composé, comme j'ai démontré plus haut, de récits portant sur le lien social des groupes qui composent cette société. En ce sens, le Brésil n'est pas l'interlocuteur de ces discours. Il est plutôt le « il » de ces discours, celui dont on parle.

E. Benveniste²⁰³ a défini le « il » du discours comme la « non personne », au sein du système des personnes du discours. En d'autres termes, il n'a pas l'importance du « je » et du « tu », il est absent de la situation, il n'a pas de pouvoir sur celle-ci, il est tout le temps manipulé par les usages que le « je » et le « tu » veulent faire de lui. Il est le pronom qui désigne la chose, qui peut désigner le tout et le rien. Bref, il n'est que le reflet de quelque chose, l'anthropomorphisation d'un concept, une allégorie, qui s'organise en fonction du jeu entre le « je » et le « tu ». Le Brésil, j'espère le montrer, remplira ce rôle dans les discours angolais : le reflet de quelque chose de plus grand, plus essentiel dans l'interprétation que ce groupe compose de lui-même. Il est impuissant, malléable, acquiert une forme différente dans chaque discours. Il est un ballon lancé parmi des joueurs. Il a assurément une relation avec le réel, puisqu'il faut s'inspirer d'un monde véritablement brésilien pour puiser les éléments qui forment ce personnage²⁰⁴. Mais ce monde réel sera recrée par le processus d'énonciation. Il est vrai aussi qu'une fois formé, ce personnage acquiert une autonomie dans le récit, assurée par la place structurelle que les personnages occupent dans sa construction. Mais sa formation, la définition de ses attributs et même la particularité du rôle qu'il jouera dans le récit formeront un processus qui se construit malgré lui.

Les personnages exprimés comme « je » et « tu »

C'est autre chose avec le « je » et le « tu ». Les deux sont décrits par Benveniste comme de vraies personnes du discours, dans le sens où elles ont un pouvoir sur la situation linguistique. Le « je » est le pivot du discours, il coordonne la signification d'une série d'éléments qui composent la scène et l'action (comme ceux exprimés par les pronoms démonstratifs, par certains adverbes comme « ici » et « maintenant » et même par les choix des modes et des temps verbaux). Le « tu » aurait un statut semblable parce « je » et « tu » seraient des entités « inversibles » : « Ce que 'je' désigne par 'tu' peut être pensé en termes de

²⁰³ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 256 : « [...] dans la classe formelle des pronoms, ceux dits de 'troisième personne' sont entièrement différents de 'je' et 'tu', par leur fonction et par leur nature. [...] Comme on l'a vu depuis longtemps, les formes telles que 'il', 'le', 'cela' etc. ne servent qu'en qualité de substitutifs abrégés ('Pierre est malade, il a la fièvre') ; ils remplacent ou relaient l'un ou l'autre des éléments matériels de l'énoncé [...]. Que la 'troisième personne' est bien une 'non personne' certains idiomes le montrent littéralement. [...] C'est notamment le cas des langues modernes à pronom obligatoire où 'il' semble à l'égalité avec 'je' et 'tu', membre d'un paradigme à trois termes ; ou de la flexion de présent indo-européen avec -mi, -si, -ti. En fait, la symétrie est seulement formelle. Ce qu'il faut considérer comme distinctif de la 'troisième personne' est la propriété, 1^e, de se combiner avec n'importe quelle référence d'objet ; 2^e de n'être jamais réflexive de l'instance du discours ; 3^e, de comporter un nombre parfois assez grand de pronominales ou démonstratives ; 4^e, de n'être pas compatible avec le paradigme en termes tels que 'ici', 'maintenant', etc. ».

²⁰⁴ Ici je reprends les réflexions développées dans mon exposition à propos de la référence du discours, particulièrement à propos de la relation du référent avec le réel. En effet, les fonctions des personnages sont liées à la manière dont cette référence est traitée dans le récit.

‘je’ »²⁰⁵. Quand ils sont transformés en personnages dans le récit, même si c’est de manière implicite, même si c’est par l’emploi du « il », ce processus ne se fait pas de manière aussi libre qu’on le ferait avec un « il » non impliqué en tant que personne dans le discours. Cette transformation est commandée par la relation politique qui met en jeu le « je » et le « tu ».

Cependant, dire que le personnage qui incarne le « je » et celui qui incarne le « tu » sont tributaires de la relation entre ces deux personnes est très différent de dire que les choix politiques de l’énonciateur du discours sont déterminants de la configuration que ces personnages vont présenter. Comme je l’ai montré dans le chapitre précédant, l’intention de l’émetteur n’est pas souveraine sur l’énonciation que celui-ci réalise. Ainsi le « je » enferme-t-il un paradoxe : d’un côté, il règne sur le discours, et de l’autre, il est soumis à ses contraintes, il se définit seulement dans ce discours, il n’a pas de réalité immanente, il n’acquiert son sens que dans le moment où il est inséré dans le discours et dans le moment où il se définit par rapport à un « tu ». Il est un terme « voyageur », selon l’expression de Ricœur²⁰⁶, qui dénote à la fois ancrage et mouvement. Dans ce sens, les personnages qui représentent le « je » et le « tu » peuvent, selon la circonstance socio-historique entourant le récit, suivre strictement les désirs de l’énonciateur : « je » se réinterprète pour inculquer auprès de l’interlocuteur une image déterminée du « moi », ou il réinterprète le « tu » pour véhiculer un concept sur la place de l’autre. Mais ces personnages peuvent justement avoir l’effet contraire : sans s’en rendre compte, l’énonciateur véhicule un personnage qui est compris comme l’interprétation du propre énonciateur et les lectures que l’on fait de ces personnages peuvent être extrêmement éloignées de ce que l’énonciateur aurait désiré.

7. LES PERSONNES DU DISCOURS : LA RELATION DE POUVOIR ENTRE « JE » ET « TU »

Le « je » et le « tu » ne fonctionnent cependant pas uniquement en tant que personnages. Leurs rôles comme personnes du discours (6), c’est-à-dire, comme locuteur et interlocuteur, complètent nos catégories des structures composantes du récit. Apparemment, la relation entre le locuteur et l’interlocuteur est simplement une affaire de sociologie politique, puisque ces deux entités auraient une existence en dehors du discours, où il faudrait puiser les éléments pour l’analyse de leurs rôles et de la relation qu’elles entretiennent entre elles. Je voudrais cependant défendre ici une analyse de ces rôles par le récit, au sein du récit.

²⁰⁵ E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 230.

²⁰⁶ P. RICŒUR, *Soi même...*, *op. cit.*, p. 65.

Il s'agit certes d'une sociologie politique, mais je suis en train de soutenir depuis le début de mon argumentation que l'analyse du récit identitaire, et aussi l'analyse de sociologie politique accompagnées des outils linguistiques que j'emploie, sont ma façon de mettre toutes ces variables en relation et d'arriver à une analyse par « dispersion ». La problématique des rôles du locuteur et de l'interlocuteur n'est donc pas purement une question de sociologie politique, mais de « politique »²⁰⁷ du discours, définie par Hall comme la dynamique du déploiement du discours et de la société. Le but de l'analyse de ces rôles au sein du discours est justement d'arriver à une compréhension plus complexe de celui qui parle et de celui à qui on parle en société, par rapport à la compréhension que l'analyse de la sociologie politique classique a permis d'atteindre, avec ses approches en termes des classes et ses approches surestimant la puissance et le contrôle que le sujet social a sur ce qu'il dit. Ces deux perspectives qui semblent si contraires convergeaient très souvent dans une diabolisation métaphysique du discours de la domination et dans l'incapacité de capter certaines nuances dans le discours du dominé.

Qui parle ?

Les précautions inspirées de l'analyse linguistique ne'empêchent pourtant pas de prendre comme point de départ les chemins que la sociologie politique classique propose. « Je » et « tu » renvoient à des entités sociologiques et à des « **emplacements institutionnels** »²⁰⁸, selon les termes de Foucault. La problématique du « je » en sciences politiques est liée à la question des ressources de pouvoir du sujet social et se traduit, d'une manière générale, dans des interrogations comme : « qui peut parler ? », « qui a le pouvoir de parler ? », « qui peut se faire écouter ? ». L'analyse des classes, notamment d'inspiration marxiste, associe donc la possibilité d'énonciation à un monopole détenu par la **classe dominante**. Pour se faire écouter, pour maîtriser l'ordre de l'énonciation et pour, ce faisant, conditionner le savoir, il faut un pouvoir. Voilà la prémisse de base, qui sera certes ensuite affinée par les disciples de ce type d'approche. Certains diront que ce n'est pas toute la classe

²⁰⁷ Cette « politique » du discours se lierait à une « poétique » du discours chez cet auteur, concernant les dynamiques internes de structuration des énoncés. Voir S. HALL, *Representation and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1987.

²⁰⁸ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 69 : « Qui parle ? Qui, dans l'ensemble de tous les individus parlants est fondé à tenir cette sorte de langage ? Qui en est le titulaire ? Qui reçoit de lui sa singularité, ses prestiges, et de qui, en retour, reçoit-il sinon sa garantie, du moins sa présomption de vérité ? Quel est le statut des individus qui ont – et eux seuls – le droit réglementaire ou traditionnel, juridiquement défini ou spontanément accepté, de proférer un pareil discours ? [...] Il faut décrire aussi les emplacements institutionnels d'où le médecin tient son discours où celui-ci trouve son origine légitime et son point d'application [...] ».

dominante qui parle : elle secrète plutôt une sorte d' « élite » ou d' « intelligentsia », plus spécialisée dans la maîtrise du discours et qui sera la génératrice de leurs discours. C'est par exemple le cas de la théorie de A. Gramsci sur le rôle des intellectuels organiques. D'autres s'interrogeront sur les moyens d'acquérir le pouvoir nécessaire pour se faire écouter. La quête de la légitimité de la part de l'autorité sera ainsi mise en évidence par M. Weber. J. Butler insistera, à son tour, comme j'ai mentionné plus haut, sur la force de l'énoncé acquise par sa répétition tout au long de l'histoire.

Ce « je » dominant implique donc un « tu » dominé, un **être aliéné**, condamné à intérioriser le discours imposé par le haut, faute de moyens de répondre, voire, de formuler son propre discours. Il sera donc manipulé par le « je ». Il sera même parfois dépourvu de sa propre condition de personne du discours. C'est Benveniste qui donne l'exemple de certains discours où l'intention de l'énonciateur est de discréditer son interlocuteur, réalisant pour cela un « déplacement des personnes du discours » : pour ne pas traiter le « tu » directement, pour ne pas l'élever à une catégorie de personne comparable au « je », pour ne pas le regarder en face, le locuteur le traite par le « il ». Certains penseurs désigneront cette classe aliénée par le terme de « prolétariat » et chercheront les conditions sous lesquelles celle-ci pourrait construire et faire véhiculer son discours. Nous retrouverons, par exemple chez Gramsci²⁰⁹, le concept d' « hégémonie », qui désignerait un processus par lequel le prolétariat devrait rassembler toutes les classes opprimées au moyen d'une grande alliance permettant la formulation d'un discours unitaire et puissant. Cependant, pour que ce discours présente une cohésion, il ne comprendra pas la voix de tous, mais devra être formulé par un segment restreint, une « **avant-garde** ». Cette vision est très proche de celle de Lénine, qui dans son effort de trouver à tout prix des stratégies pour démarrer la révolution prolétaire, montrait que la nécessité d'une avant-garde était déterminée par l'impossibilité, selon l'auteur, qu'une idéologie de la révolution s'éveille de manière spontanée au sein du prolétariat, à cause du niveau de violence imposé par la domination. D'autres auteurs décriront ce « tu » aliéné de manière plus complexe, assimilant au prolétariat les classes frustrées issues de la bourgeoisie et les classes moyennes anti-bourgeoises. Dans le *Manifeste du parti communiste*, par

²⁰⁹ Le concept d'hégémonie chez A. Gramsci a été développé dans plusieurs parties de ses écrits réalisés en prison, et les spécialistes de son œuvre signalent l'éparpillement du concept dans des assertions très différentes, selon l'époque où il a été traité. Ma manière de me rendre familière avec ce penseur est donc liée aux penseurs qui l'ont étudié et je signale ici deux des mes sources : P. RANSOME, *Antonio Gramsci : a new introduction*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1992 et W. ADAMSON, *Hegemony and revolution. A study of Antonio Gramsci's political and cultural economy*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1980.

exemple, ces classes concerneraient des secteurs conservateurs de la société, qui combattraient la bourgeoisie pour se préserver et qui chercheraient « à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire »²¹⁰. Elles contiendraient les petits industriels, les petits commerçants, les artisans et certains paysans propriétaires. Pour extraire un concept plus général à partir du genre de position politique que ces classes occupent dans un emplacement ou socio-historique, j'appellerai ces segments « **réformistes** ».

Nous voyons donc ici des concepts qui me semblent importants pour définir le « je » et le « tu ». Pour le premier : « classe dominante », « élite », « intelligentsia », « monopole », « ressources de pouvoir », « légitimité », « citation ». Pour le deuxième : « classe aliénée », « prolétariat », « classes réformistes », « avant-garde », « hégémonie », « révolution ». Ce sont des concepts que je trouve éloquentes et que je garde pour les utiliser lors de la mise en marche de ma machine. Nous savons cependant que l'opposition entre le « je » et le « tu » n'est pas une articulation mécanique. Il y a certains facteurs qui font de cette relation un lieu complexe, difficile à démarquer en des aires définies. Explorons donc certains de ces facteurs de complexité, éveillés par des auteurs prenant particulièrement de distance par rapport à des analyses dichotomiques des rôles des acteurs sociaux.

La négociation du sens

Je voudrais commencer cette exploration par le constat du caractère fluctuant des emplacements institutionnels des sujets du discours. Pour P. Bourdieu, l'action du sujet du discours (les objets qu'il mobilise, l'agencement qu'il propose, les personnages qu'il crée) est conditionnée par un faisceau de facteurs, qu'il synthétise sous le concept de « capital symbolique » :

« Le rapport des forces linguistiques n'est jamais défini par la seule relation entre les compétences linguistiques en présence. Et le poids des différents agents dépend de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance, institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe : l'imposition symbolique, cette sorte d'efficace magique que l'ordre ou le mot d'ordre mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont

²¹⁰ K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998 : « Les classes moyennes, le petit industriel, le petit commerçant, l'artisan, le paysan, tous combattent la bourgeoisie pour sauver de la ruine leur existence de classes moyennes. Elles ne sont donc pas révolutionnaires mais conservatrices. Plus encore, elles sont réactionnaires, car elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. Si elles sont révolutionnaires, elles le sont en considération de leur passage imminent au prolétariat, elles ne défendent pas leurs intérêts actuels, mais leurs intérêts futurs, elles abandonnent leur propre point de vue pour se placer à celui du prolétariat », p. 87.

réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours »²¹¹.

Ce capital symbolique n'est pas simplement un produit de la position de pouvoir qu'un sujet occupe dans une situation sociale, mais de la manière dont il négocie ce pouvoir dans le marché d'échanges symboliques. C'est une **négociation** qui implique les positions des deux sujets, leur mise en relation, les circonstances socio-historiques qui les entourent, la maîtrise que l'énonciateur possède de l'art du récit, les effets de la « citation » de certains discours (pour reprendre l'idée de J. Butler) dans l'histoire. L'efficacité symbolique s'expliquerait donc par

« la correspondance cachée entre la structure et l'espace social, dans lequel ils sont produits, champ politique, champ religieux, champ artistique ou champ philosophique, et la structure du champ de classes sociales dans lesquelles les récepteurs sont situés et par rapport à laquelle ils interprètent le message »²¹².

Cette espèce de commerce du sens peut donner tous types de résultats : le locuteur peut toucher un surplus très haut dans le négoce, ou peut être forcé à faire de grosses concessions qui remettraient la marchandise à coût zéro à l'interlocuteur. De plus, c'est Foucault qui montre que le pouvoir n'est pas une instance homogène, exercée par un « je » tout puissant. Il s'agit plutôt d'une **instance fragmentée**, habitée par une diversité d'acteurs sociaux, et lieu lui aussi de « commerces internes » de sens. Cette fragmentation devient encore plus complexe si l'on constate que les êtres qui composent la sphère du pouvoir, de l'autorité et de la domination sont aussi caractérisés par une ambiguïté dans leurs champs d'appartenance, que celle-ci soit identitaire, politique, ou concerne la division des classes sociales. Comprendre qui parle dans ces ensembles complexes ne peut pas être un exercice fondé sur des catégories définies à priori.

Les contraintes structurelles du récit

Les contraintes du récit imposent elles-aussi des exigences que le « je » est obligé de remplir, ce qui rend sa tâche d'énoncer encore plus complexe. D'un côté, le récit implique une **capacité particulière d'énonciation**, une technique de parler et de construire la narrative, une maîtrise de l'art de la composition. Chez Aristote, on voit clairement que la composition

²¹¹ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 107.

²¹² *Ibid*, p. 64.

poétique n'est pas un exercice aisé et que son but est d'enseigner une « *technè* »²¹³ pour la construction de la bonne tragédie et de la bonne épopée. Il parle donc de « compétence », d'« efficacité » dans la poétique et il juge les épopées en fonction de celles-ci : si l'Odyssée est une bonne épopée, « l'*Héracléïde* et la *Théséïde* »²¹⁴ se montrent incapables de se construire comme des unités solides et de produire une simplification adéquate du réel. Il est nécessaire de maîtriser la structure du récit, ce qui n'est pas assuré (à tel point que cela peut être un facteur favorable) par la nature du pouvoir que l'on possède dans un certain champ.

Le « je » du discours doit aussi se confronter au fait que **le « tu » a un pouvoir** sur l'énonciation. L'interlocuteur est une figure obligatoire du discours et la nécessité structurelle de l'atteindre agit comme une contrainte, définit les stratégies d'énonciations, conditionne la *technè* nécessaire pour rendre le discours efficace. Si l'interlocuteur ne participe pas directement de la production de l'énoncé, il participe de la situation du discours et celle-ci est le lieu où l'énoncé acquiert véritablement du sens. C'est ici que réside le grand apport des théories sur les actes de langage. Ces théories ont montré que le sens d'un énoncé ne peut pas être trouvé à l'intérieur de celui-ci mais dans l'acte d'énonciation. J. Searle²¹⁵, en radicalisant la vision de J. Austin²¹⁶, restrictive aux énoncés destinés à persuader l'autre, défend que tous les énoncés ont une force illocutoire, c'est-à-dire, une capacité expressive originaire de leur mise en jeu dans une situation de discours, qui met en relation l'énonciateur et son destinataire.

Le « tu » est donc source de sens. Voyons les manières dont ce « tu » agit dans le discours, définissant les sens véhiculés. La première remarque que je voudrais faire à ce sujet concerne tout simplement le caractère social de la communication. Communiquer c'est se diriger vers l'autre. Benveniste montre que quand « je » énonce quelque chose, il se projette vers un « tu », il est forcé d'imaginer ce que la nature du « tu » possède de comparable à la nature du « je » : « Le 'je' sort du 'moi' pour établir une relation avec un être »²¹⁷. En ce sens, il organise son récit en fonction de l'autre. Ainsi, le discours doit être persuasif, mobilisateur, esthétiquement attirant, il doit activer des références significatives pour son interlocuteur, et doit éveiller l'intérêt de l'autre. Il doit donc contenir une poétique interpellatrice. Ceci a été

²¹³ Voir l'introduction écrite par M. MAGNIEN à la *Poétique* d'Aristote, *op. cit.*, p. 21.

²¹⁴ ARISTOTE, *op. cit.*, p. 97.

²¹⁵ J. SEARLE, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

²¹⁶ J. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, 1970

²¹⁷ E. BENVENISTE, *op. cit.*, voir le chapitre XII, « Structure des relations des personnes dans le verbe », p. 225-236.

constaté par G. Sorel, par exemple, quand il a analysé le mythe de la grève générale dans l'idéologie du prolétariat. Cet auteur montre que la grève générale est articulée au sein du récit révolutionnaire des classes des travailleurs comme une figure qui traduit l'impossibilité d'une conciliation avec les forces dominantes. C'est ce pouvoir de synthèse d'un concept de radicalisme et de révolte qui entraîne la mobilisation de masses des travailleurs:

« Pour obtenir les résultats de mobilisation, il ne suffit pas d'employer un langage spécifique. Il faut faire appel à des ensembles d'images capables d'évoquer en bloc et par la seule intention, avant toute analyse réfléchie, la masse de sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société »²¹⁸.

Finalement, nous avons aussi déjà mentionné que le « tu » a un pouvoir de re-signification de ce qu'il écoute. J'insiste encore une fois sur la réflexion de J. Butler sur la source de pouvoir des discours dominants. Un discours n'acquiert capacité de persuasion qu'en étant répété au long de l'histoire. Cependant, la répétition réitérée d'un énoncé augmente la chaîne des interlocuteurs et des situations sociopolitiques dans lesquelles il est entendu. Cela augmente aussi la possibilité que les personnes qui l'écoutent l'investissent de nouveaux sens, construits à partir des emplacements institutionnels imprévus par l'énonciateur. Ainsi, ce que quelqu'un dit peut être compris de manière très différente de celle cherchée par l'auteur. Plus l'interlocuteur sera éloigné (physiquement, historiquement, économiquement, discursivement) sera par rapport à l'énonciateur, plus grande sera la possibilité qu'il attribue de nouveaux sens à ce qu'il écoute.

Il me semble donc clair que le « tu » du discours social peut réinterpréter. Mais il y a une question encore plus essentielle concernant celui-ci : peut-il parler ? Peut-il s'imaginer en tant que « je » et prendre la place du « je » ? Et, s'il peut parler, peut-il se faire écouter ? Nous savons que ce que j'ai appelé plus haut les classes réformistes ont des discours très facilement repérables. Parce qu'il s'agit de classes qui ont une certaine parenté avec le groupe dominant et qui très souvent trouvent leur origine dans celle-ci, elles ont plus de facilité à se mettre à la place d'un « je ». Cette constatation est très importante parce qu'elle nous permet d'éclaircir la relation que les réformistes entretiennent avec la classe dominante. Le **rapport politique** sera un rapport d'opposition, mais le **rapport discursif** sera un rapport d'identification. La possibilité qu'ils partagent les mêmes concepts, le même genre de personnage, le même type

²¹⁸ G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, Ed. du Seuil, 1990 (première édition de 1908), voir le chapitre IV, « La grève prolétarienne », p. 167-220.

d'agencement, bref, qu'ils s'inscrivent dans une même formation discursive est très grande. Cela sera essentiel pour moi pour analyser les fragmentations des segments soi disant « nationalistes » qui ont lutté pour l'indépendance en Afrique. Sont-ils des classes révolutionnaires ou des classes réformistes ? Ont-ils un rapport discursif d'opposition ou d'identification par rapport à la domination ?

L'être « alterne »

Est-il possible que des classes qui n'entretiennent pas un rapport discursif d'identité avec la domination puissent parler ? Cette question est très importante parce qu'elle touche d'un côté aux fondements théoriques d'une sociologie politique adressée à l'analyse des rôles du sujet social, et de l'autre, aux limitations épistémologiques que la place institutionnelle de la science lui impose. En premier lieu, les prémisses théoriques de base que j'ai présentées au chapitre précédant sur la nature du sujet social et sur la fonction de la structure en sociologie me permettent de dire que cet interlocuteur apparemment faible et condamné à reproduire le discours dominant peut aussi formuler son propre discours et trouver des espaces où ce discours sera écouté. Le sujet social n'étant pas souverain sur ses actions, l'intention du locuteur d'un discours ne maîtrise pas la façon dont ce discours va être interprété, ouvrant dans la société la possibilité d'éveil de discours autres, qui réinterpréteront le discours dominant ou le re-signifieront, pouvant donner origine à des sens contraires à ceux qui sont imposés par le haut. Chez J. Habermas²¹⁹, cette possibilité est exprimée par ce qu'il appelle « intérêt d'émancipation », sphère structurante du sujet social qui, à côté d'un « intérêt technique » (qui guidera son action instrumentale pour l'acquisition du contrôle technique de la réalité) et d'un « intérêt pratique » (qui guiderait l'action sociale vers l'appropriation des sens et vers la maîtrise du marché communicationnel), mènerait l'homme à l'autoréflexion et à une posture critique par rapport à la société.

Ce genre d'énoncés déconnectés de la sphère discursive de domination peut exister. Le problème est de savoir comment les capter, sachant qu'il y a une tendance traditionnelle qui veut insérer les sciences politiques dans une tradition scientifique qui privilégie le haut, le centre, les continuités et qui conçoit les ruptures en tant qu'anomalies. En effet, ces énoncés n'entretiennent pas de relation discursive avec le centre : leurs énonciateurs n'occupent plus l'espace du « tu » du discours. L'analyse en termes de « je » et de « tu », de « dominant » et

²¹⁹ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

de « dominé » doit être déplacée. Il faut une nouvelle catégorie pour les classer et pour pouvoir comprendre les formations discursives dans lesquelles ils s'encadrent (parce que même s'ils sont déconnectés des relations de pouvoir d'une sphère centrale, ils appartiennent certainement à d'autres sphères présentant aussi leurs propres relations de pouvoir). Certains auteurs ont proposé le concept d'« **alternité** » pour désigner cette couche d'énonciateurs.

Ce concept a une histoire qui peut aider à comprendre les connotations qu'il a actuellement. Il apparaît dans les travaux d'historiens de l'Inde moderne, gênés par le fait que ce pays ne connaissait que deux versions totalisantes de l'histoire : celle racontée par le colonisateur, et celle, de tendance marxiste, racontée par les nationalistes. Ces deux histoires ont été critiquées pour leur élitisme et pour leur méconnaissance de « la parole du peuple » et de leurs espaces de culture autonome²²⁰. Cette origine du concept donne la mesure de l'ambiguïté à laquelle celui-ci s'expose : la construction de cette nouvelle histoire est certainement un projet contre l'évolutionnisme qui valorise l'Europe et infériorise des « modes d'historicité non-modernes »²²¹, mais c'est aussi un projet qui peut sembler populiste, et qui, à certaines occasions, est retombé dans la valorisation aveugle des mythes traditionnels des sociétés non-européennes, reproduisant les mêmes modes d'agencement du récit identitaire que le colonisateur avait employés de son côté dans sa défense de la supériorité européenne. Quand cet engouement totalisant de la culture du colonisé se produit, nous n'avons pas affaire à un sujet du discours déconnecté par rapport à la domination. Au contraire, celui-ci prend la domination comme interlocuteur et rétablit sa relation discursive avec elle. Ainsi, je voudrais réserver la dénomination de « alterne » à celui qui coupe la relation de parenté discursive avec le centre, qui ne reproduit pas les modes d'agencement, les concepts ou les personnages du centre, qui n'est pas le « tu » du « je » colonisateur, mais le « je » d'un autre plan d'énonciation, ou, en d'autres termes, d'une autre formation épistémique.

Or, la figure du « acteur alterne » n'est ni facilement identifiable ni très commune. En réalité, comme je l'ai démontré plus haut, le « tu » a un pouvoir, une capacité d'agir sur le champ discursif. Mais il a aussi un « **non-pouvoir** ». Il est vrai qu'il a la possibilité d'agir sur le champ énonciatif et qu'il est doté d'un intérêt d'émancipation. Le problème est que le plus

²²⁰ Pour une histoire synthétisée du concept, voir l'article de J. POUCHEDASS, « Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ? », *Critique Internationale*, n° 24 (juillet 2004), p. 67-79.

²²¹ *Ibid*, p. 69.

souvent, il ne s'émancipe pas. Qu'est-ce qui l'empêche d'utiliser sa puissance de renversement d'une situation d'oppression ? Qu'est-ce qui le condamne à l'exploitation, à l'exposition au discours dominant et à la reproduction des sens véhiculés par celui-ci ? La réponse n'est pas simple, mais elle ne réside certainement ni dans la nature du sujet dominé, comme l'ont voulu les évolutionnismes imprégnés d'idéologies colonialistes, ni dans le seul résultat des conditions infrastructurelles, comme l'ont voulu en dernière instance certains marxistes. La réponse se trouve plutôt dans l'articulation socio-historique dans laquelle l'oppression se déroule, créant des manières spécifiques de mettre en jeu le dominant et le dominé. Très souvent, ce jeu se transforme en une contrainte incontournable, figeant la capacité du dominé d'agir dans le champ énonciatif.

Cette contrainte a été qualifiée par P. Bourdieu de « violence symbolique ». Voici un concept complexe. D'un côté, il ne s'agit pas d'un oppresseur toujours conscient de la violence qu'il perpète, mais d'une oppression imprégnée dans l'espace. De l'autre, il ne s'agit pas d'un opprimé conscient de sa souffrance, mais d'un sujet prédisposé par les conditions historiques. « L'intimidation, la violence symbolique qui s'ignore comme telle (dans la mesure où elle peut n'impliquer aucun acte d'intimidation) ne peut s'exercer que sur une personne prédisposée (dans son habitus) à la ressentir »²²². Dans ma machine méthodologique, je m'inspirerai de Bourdieu, en utilisant sa notion de « **violence** » pour désigner les situations complexes où le « tu » n'arrive pas à sortir de sa position d'interlocuteur de la domination.

Le « non-pouvoir » du « tu » est-il une donnée structurelle ? Tout interlocuteur de la domination est-il condamné à l'impossibilité de la renverser ? L'autonomie radicale est-elle impossible ? Il ne s'agit pas de complaisance avec la domination et de dire ici que le renversement de l'ordre établi est toujours clairement possible. À l'inverse, la « violence » est trop fréquente dans l'histoire pour que l'on puisse croire au hasard de ses mécanismes d'implantation. Le « non-pouvoir » du « tu » est bien une structure politique, qui s'implante de manière incontournable dans un espace socio-historique. Mais il n'est pas une structure discursive. Je m'explique.

²²² P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 79.

Dire que la « violence » peut être analysée en tant que structure politique signifie, dans ma perception, la concevoir comme un jeu créé par les coordonnées socio-historiques. Une fois installé, ce jeu devient structurant des relations qu'il articule. Au sein de ce jeu, « l'autonomie radicale est impossible », pour reprendre les termes de Butler, car la domination obéit à une dynamique de boule de neige : plus elle se renforce, plus elle a les moyens de se renforcer. Il est pourtant vrai que le jeu ne peut s'installer que de manière péremptoire, et que les conditions historiques peuvent présenter des obstacles au libre roulement de la boule de neige. Dans ces cas, le « tu » acquiert de pouvoir, et la structure de la violence perd sa force. Mais dans les cas où la violence retrouve ses conditions de développement, la faiblesse contre la domination déterminera un « tu » passif et un acteur alterne inexistant.

Mais la violence n'est pas une structure discursive. La puissance d'action du « tu » est toujours ouverte. Comment cette ouverture peut-elle se combiner avec la fermeture sur le plan politique ? Nous avons vu plus haut que la langue englobe l'histoire, ce qui implique que le discours englobe le politique. Les structures politiques se déroulent au sein des structures discursives, en créant des catégories par lesquelles l'histoire remplit les contraintes discursives. Ainsi, les structures politiques peuvent refermer certains créneaux laissés ouverts par le discours. En d'autres termes, les conditions socio-politiques qui régissent le politique peuvent refermer des possibilités ouvertes par le discours. Cela n'empêche pourtant pas que l'histoire et le politique créent leurs propres contraintes internes. Ces contraintes internes du politique obéissent aux contraintes du discours : elle ne peuvent ouvrir des libertés qui n'ont pas été prévues par les règles du discours, mais elles peuvent ne pas exercer certaines des libertés que le discours a ouvertes a priori.

Dans le régime de la violence, l'acteur alterne n'est donc pas une personne du discours. Il a une existence ambiguë au sein du système. Quand cette violence est radicale, l'alterne n'existe pas, ou, s'il existe, il est une « anomalie ». Quand cette violence n'est pas aussi radicale, l'alterne est un être fluctuant entre deux réalités. Dans certaines situations, il est un « tu » soumis, il intègre la sphère du discours de la domination, il écoute et répète ce qui lui est imposé par le haut. Dans d'autres, il sort de ce discours, cherche d'autres interlocuteurs, accède à d'autres références, construit de nouvelles modalités d'agencement de ses concepts. Dans ce cas, il est un indice de rupture, l'esquisse d'une nouvelle formation discursive qui se crée. On verra qu'au sein des systèmes d'énoncés que j'analyserai au sein du

champ politique angolais, l'actuation de ces acteurs alternes sera flottante, ils occuperont des places multiples sur le champ politique, ils apporteront de la rupture en même temps qu'ils approfondiront la domination.

La machine de la formation discursive est donc cet appareil complexe où l'histoire se confronte constamment au fonctionnement du discours. Son but est d'arriver à une compréhension détaillée des rôles et des choix lors d'une énonciation. De plus, elle veut établir des variables de correspondance entre les discours émis dans l'espace social, essayant de les rassembler au sein des systèmes de pensée. Ainsi, par la compréhension des principes d'agencement et de la nature des concepts véhiculés, on pourra rapprocher des récits identitaires angolais que j'analyserai sous la matrice locale de la formation discursive ou sous la matrice pérenne de la formation épistémique.

Ces matrices sont certes une contrainte, mais leur origine ne se trouve pas dans un mystère métaphysique ni dans l'omniprésence d'un inconscient collectif. Au contraire, c'est une contrainte originaire de la conscience collective à propos du lien social. Elles ne sont pas non plus une affaire de linguistique, mais une question de sociologie politique. Je pense que j'ai pu montrer ici, par exemple, que beaucoup de concepts extraits de l'analyse classique de la sociologie politique classique, voire du marxisme, sont très valables pour mon analyse. Mais ils sont valables au sein d'un texte, de ce système unitaire composé des pensées d'une communauté à propos du groupe qu'elle forme. Projeter les catégories sociologiques au sein d'un texte signifie réaliser une analyse par dispersion.

La machine est ainsi prête. Je quitte donc l'enfermement de cet atelier. Tout atelier est un endroit solitaire et sombre, empreint de la froideur de la théorie. Je voudrais commencer donc à tester ma machine dans la chaleur des récits autour du colonialisme, pour commencer à comprendre dans quelle mesure ceux-ci forment une unité et dans quelle mesure ils désignent les manières de penser la post-colonie.

IV

Il était une fois un ours polaire qui rencontra un lézard des Tropiques

Avant de plonger ma machine méthodologique dans les grandes vagues de la macro-histoire, je voudrais commencer par raconter deux anecdotes très simples qui vont servir de vestibule à mon entrée dans les sombres couloirs de la colonisation – ce labyrinthe hanté de monstres déguisés en héros et qui ressemble à un lieu où tout n'est que chaos et violence. Elles serviront aussi à montrer quel genre de phénomène est en question dans une thèse qui porte sur l'imaginaire : l'imbrication entre la dimension « macro » du politique et la politique du quotidien, exprimée dans les gestes, dans les mots et dans les regards que les gens échangent tous les jours et qui inconsciemment forment la matérialité du lien social. Je passe donc à mes anecdotes, qui ne sont plus que deux épisodes banals de la vie quotidienne de l'Angola et du Brésil : l'anecdote de la « bouilloire » et celle du « miroir ».

De temps en temps, Luanda éprouve une vague de fièvre typhoïde, sans compter toutes les autres infections auxquelles les déficiences du système de traitement de l'eau de la ville exposent constamment la population. Cela est très connu, tout le monde essaye de ne pas boire de l'eau sans la filtrer, sans la faire bouillir et, pour les plus soigneux, sans mettre quelques gouttes d'eau de javel dans les litres destinés à la consommation. Quand on va dans une maison de Luanda, on a de fortes chances de trouver sur le feu une casserole énorme remplie d'eau, qu'on essaye longtemps de faire bouillir, malgré l'ennui de cette tâche et la haute consommation de gaz qu'elle implique. Un jour cependant, je me suis trouvée devant la situation suivante : une Anglaise racontait qu'elle avait trouvé la solution pour son problème de l'eau. Lors de son dernier voyage au Portugal, elle avait découvert les bouilloires électriques, une solution si simple à laquelle elle n'avait pas pensé avant : « Un appareil électroménager simple, pas cher et qui ne prend pas de place dans les bagages volumineux qu'on rapporte du Portugal ». Avec cette bouilloire, elle n'avait plus de problèmes avec l'eau chez elle : c'était beaucoup plus facile de la faire bouillir et on pouvait utiliser de l'eau propre plus abondamment, pour laver les légumes, pour boire, pour cuisiner, même pour se brosser les dents. Tout était réglé : la solution au risque de fièvre typhoïde était au Portugal, l'ex-métropole, où les Angolais pouvaient s'acheter des bouilloires électriques. Point ici de logique irrationnelle, bizarre, anormale. Au contraire, la solution trouvée est très rationnelle et

positive, permettant de réduire les risques d'attraper la maladie. Ce qui attire l'attention dans les propos de cette Angolaise est qu'elle considérait la bouilloire comme « solution » et mettait au second plan ou même oubliait complètement la possibilité de réalisation d'une vaccination ou tout simplement de la mise en œuvre de politiques publiques pour le traitement de l'eau dans la ville – deux possibilités qui semblaient hors de question pour cette Angolaise (très rationnellement, du reste, parce qu'elle était très consciente de ce qu'elle pouvait attendre des pouvoirs publics). Et ainsi la solution qu'elle prônait restait réservée à ceux qui pouvait aller dans l'ex-métropole ou qui ont de la famille là-bas ou bref, qui peuvent importer une bouilloire.

L'histoire du miroir part aussi d'un aspect très connu des immeubles des villes brésiliennes. Normalement, ils ont deux ascenseurs : le premier s'appelle « ascenseur social », destiné à la « société », les résidents du bâtiment et leurs invités ; le second s'appelle « ascenseur de service », destiné aux charges, aux choses et, non par hasard, à ceux qui s'occupent du service dans le bâtiment : les bonnes, les plombiers, les électriciens, les portefaix etc. Au Brésil, l'équation sociale suivante est très rarement contredite : ces métiers sont exercés par les personnes venues des classes les plus défavorisées, et ces personnes-là sont en grande majorité des Noirs et des métis. Ainsi, la connotation raciste de l'ascenseur de service est très connue. L'ascenseur social est habituellement différent, plus chic, plus propre que l'ascenseur de service : il a des ornements, des tapis sur le sol, voire de la musique. Mais, même dans les bâtiments les plus simples, où il n'y a pas de grands investissements en termes de décoration, une différence est toujours présente : l'ascenseur social a un miroir, pour que la « société » se regarde, pour qu'elle examine son apparence, pour qu'elle retouche son maquillage ou sa coiffure. Dans l'ascenseur de service, le miroir n'est pas nécessaire : c'est un ascenseur réservé aux charges et aux choses, qui n'ont pas besoin de se regarder. Cela fait penser à la traite servile qui réservait aux Africains un traitement de marchandise.

Tout cela est très connu. La situation que je voudrais raconter s'est passée dans un hôtel, où, comme d'habitude, il y avait deux ascenseurs, l'un avec un miroir et l'autre sans miroir. Il y avait une queue qui attendait l'arrivée de l'ascenseur social, destiné aux clients de l'hôtel. La dernière personne de la queue était une femme noire. L'ascenseur est finalement arrivé, les personnes y ont pris place et quand la dernière dame allait avancer, il était déjà plein. Quelqu'un à l'intérieur de l'ascenseur lui a dit : « Prenez l'ascenseur de service ». Je ne suis pas ici en train de dénoncer le racisme de la situation. Il est probable qu'il n'y avait pas

de racisme du tout. C'était logique : quand un ascenseur n'est pas disponible, on prend le second. De plus, c'était un hasard si cette dame-là était la dernière de la queue. Cependant, au Brésil, il y aura toujours un ascenseur de service, sans miroir, vers lequel on pourra envoyer les Noirs, et quand on dira « Prenez l'ascenseur de service », il y aura toujours suspicion de racisme. À cette occasion, la dame a effectivement ressenti le remarque comme raciste et elle est allée se plaindre à la direction de l'hôtel.

Les logiques de la bouilloire et du miroir ne sont pas des illustrations des héritages de la colonisation. « Héritage » est une notion faible, abstraite, métaphysique, qui n'explique rien de l'essence de ces logiques et de leurs processus d'articulation avec les stratégies que les acteurs sociaux formulent dans le présent. Elle explique encore moins l'imbrication entre, d'un côté, la bouilloire et le miroir et, de l'autre, les dictatures de quarante ans qui résistent ouvertement ou de manière implicite en Afrique et en Amérique Latine, les conflits armés, les détournements de l'aide humanitaire, les meurtres dans les conflits pour la terre, les cas actuels d'esclavage dans des exploitations agricoles ou dans les régions d'extraction de minerais, les démocraties fictives et leurs promesses électorales vides. La colonisation me semble avoir un rôle central dans tout ce qui est inégalité et précarité sociale dans les sociétés actuelles qui ont été colonisées après le XVI^e siècle, mais il faut trouver une méthodologie délicate et précise pour comprendre ce rôle et s'éloigner des termes vides comme « héritage », « influence », « reflet ».

1. COLONIALITÉ ET COLONISATION

Pour décrire ce rôle, certains auteurs latino-américains ont développé la notion de « colonialité »²²³. Intéressés par les liens entre les dynamiques politiques actuelles de l'Amérique Latine et un processus de colonisation déjà très lointain ainsi qu'à celui des indépendances, datant de plus de cent ans, ces penseurs ont défini sous le terme « colonialité » les continuités matérielles et subjectives du colonialisme dans la région. Voyons dans quels termes A. Quijano, penseur péruvien, définit la colonialité en Amérique Latine de la façon suivante :

« La mondialisation actuelle est, d'abord, la culmination d'un processus qui a commencé avec la constitution de l'Amérique et du capitalisme colonial/moderne et eurocentré en

²²³ A. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » in E. LANDER (org.), *La colonialidad del poder : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Consejo latinoamericano de ciencias sociales, 1993, p. 201-246.

tant que nouveau modèle de pouvoir mondial. Un des axes fondamentaux de ce modèle de pouvoir est la classification sociale de la population mondiale selon l'idée de race, une construction mentale qui exprime l'expérience de base de la domination coloniale et qui, dès lors, s'infiltré dans les dimensions les plus importantes du pouvoir mondial, y compris sa rationalité spécifique, l'eurocentrisme. Cet axe a donc comme source le caractère colonial, mais il se montre plus persistant et stable que le colonialisme au sein duquel il a été construit. Par conséquent, il y a un élément de colonialité dans le modèle de pouvoir aujourd'hui hégémonique dans le monde ».²²⁴

L'apport des penseurs qui ont contribué au développement du concept de colonialité est donc le suivant : ils ont mis en évidence ce lien qui, dans les cas latino-américains, avait été effacé par un siècle de formation et de consolidation des identités nationales ; autrement dit, ils ont fait de la colonisation un facteur explicatif central des dynamiques politiques actuelles dans le continent.

Mais je voudrais proposer ici un usage spécifique de ce concept. Je voudrais l'investir de socles théoriques issus de l'analyse de discours qui puissent permettre d'analyser avec précision la parenté entre la colonisation et les phénomènes politiques actuels. Ce que je propose de faire maintenant est d'utiliser la machine du récit pour soutenir une vision de la colonialité en tant que récit, en tant que formation épistémique, qui a façonné certains discours politiques élaborés sous le colonialisme et qui a continué à le faire après la suppression de l'autorité coloniale. La colonialité ne sera donc pas un modèle explicatif unique à tous ces phénomènes complexes qui ont lieu aujourd'hui dans ces lieux touchés par la colonisation. Elle serait plutôt une grille d'analyse, un ensemble de critères de lecture, pour reprendre le lexique de l'herméneutique, qui mettront en évidence des variables comparatives applicables aux dynamiques coloniales.

La nébuleuse coloniale

La première discussion à mener ici concerne donc la parenté entre colonialisme et colonialité. S'agit-il d'un rapport entre une infrastructure et une superstructure, entre une matérialité et une subjectivité ? Qu'est-ce que le colonialisme ? Est-il un système, une structure, un savoir, un lieu d'interaction, un modèle économique unilatéral, une dictature ? De quel colonialisme parle-t-on ? La première remarque que je voudrais faire à ce propos est que mon hypothèse de colonialité est valable pour le colonialisme moderne, résultat d'une

²²⁴ *Ibid*, p. 201.

même dynamique politico-économique comme toile de fond (l'émergence de l'État-nation en Europe et le développement du capitalisme) et qui met en jeu les mêmes acteurs colonisateurs (les métropoles européennes).

À propos de ce colonialisme entrepris par l'Europe à partir du XVI^e siècle, il y a tout un courant d'inspiration marxiste qui l'a désigné comme « système économique ». La prémisse essentielle de ce courant est l'association que font K. Marx et F. Engels entre le développement de l'économie européenne et l'expansion coloniale, considérant celle-ci, dans un premier temps, comme réaction de cette économie à l'ouverture commerciale créée par le mercantilisme, et, dans un deuxième temps, comme l'étape naturelle d'un processus économique qui a placé les États-nation européens en nécessité de trouver de nouveaux débouchés pour leur production et de nouvelles sources de matières premières²²⁵. Cela a donné naissance à toute l'analyse structuraliste des régimes coloniaux latino-américains²²⁶, qui a été très importante pour la compréhension du fonctionnement des contraintes économiques qui ont régi la vie coloniale en Amérique Latine, les évolutions de ces contraintes au moment de l'essor du capitalisme en Europe et les fonctions que les ressources acquises par le colonialisme ont remplies dans cette évolution de l'économie européenne. Un autre penseur qui peut être attaché à ce courant est I. Wallerstein²²⁷, qui décrit le colonialisme comme une des catégories composantes de l'économie-monde, dans laquelle l'Europe a

²²⁵ Ce processus est exposé dans le *Manifeste du parti communiste* : « Des serfs du Moyen Âge sont issus les bourgeois hors les murs des premières villes ; de ces citoyens habitant en dehors des enceintes sont sortis les premiers éléments de la bourgeoisie. La découverte de l'Amérique, le tour du cap de Bonne-Espérance ont ouvert à la bourgeoisie montante un champ d'action nouveau. Les marchés des Indes Orientales et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce avec les colonies, l'accroissement des moyens d'échange et des marchandises en général ont donné au négoce, à la navigation, à l'industrie un essor qu'ils n'avaient jamais connu et entraîné du même coup le développement rapide de l'élément révolutionnaire dans la société féodale chancelante. La manière féodale ou corporative dont avait jusqu'alors fonctionné l'industrie ne suffisait plus à couvrir les besoins qui croissaient à mesure que s'ouvraient les marchés nouveaux. La manufacture s'y substitua. Le maître des corps de métier fut supplanté par la classe moyenne industrielle ; la division du travail entre les différentes corporations céda place à la division du travail au sein des divers ateliers. Mais les marchés grandissaient toujours, les besoins continuaient à s'accroître. La manufacture à son tour ne suffit plus. Alors la vapeur et les machines révolutionnèrent la production industrielle. À la manufacture se substitua la grande industrie moderne, à la classe moyenne industrielle se substituèrent les millionnaires de l'industrie, les chefs d'armées industrielles, les bourgeois modernes. La grande industrie a créé le marché mondial, préparé par la découverte de l'Amérique. Le marché mondial a donné un immense développement au commerce, à la navigation, aux communications terrestres. Ce développement a réagi à son tour sur l'extension de l'industrie et à mesure que l'industrie, le commerce, la navigation et les chemins de fer prenaient de l'extension, la bourgeoisie se développait, elle accroissait ses capitaux, elle rejetait à l'arrière plan toutes les classes héritées du Moyen Âge », K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 74.

²²⁶ Au Brésil, par exemple, les deux noms les plus connus de ce courant sont C. Prado Jr. et C. Furtado. Voir C. PRADO JR., *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1965 et C. FURTADO, *Formação econômica do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1982.

²²⁷ Pour un résumé de la pensée de I. Wallerstein à propos de l'économie-monde, voir C. JAFFRELOT, « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique », in G. DELANNOI et P.-A. TAGUIEFF, *Théories du nationalisme. Nation, nationalité et ethnicité*, Paris, Editions Kimé, 1991.

acquis des moyens de consolidation de son économie en imposant une relation de centre-périphérie avec les territoires colonisés.

Le colonialisme est ainsi décrit comme un système de contraintes économiques, visant essentiellement à l'exploitation des ressources naturelles des territoires colonisés et l'imposition d'un régime commercial fortement inégalitaire, favorable à la métropole. Il ne s'établit pas par le moyen d'un pacte, il repose plutôt sur une autorité imposée militairement et maintenue, d'abord par la force et ensuite par la pression de la dépendance économique. Le colonialisme peut être accompagné de procédures politico-bureaucratiques qui renforcent cette autorité et qui préservent ce monopole commercial. Ainsi, la colonisation aurait ses dimensions classiques, des champs d'action plus ou moins développés par le colonisateur selon les conditions historiques de l'occupation : le peuplement, la présence militaire, l'exploitation économique, les pratiques politico-militaires de la conquête, l'établissement d'un comptoir commercial²²⁸. Mais le fondement serait la relation économique établie par le régime colonial.

Ces variables économiques permettent-elles de définir intégralement l'expérience coloniale ? Peut-on tout simplement diviser l'histoire de ce colonialisme moderne dans des phases régies par des macro-processus économiques : le mercantilisme qui le fait démarrer au XVI^e siècle, le début du développement capitaliste au XIX^e siècle, la course impérialiste démarrée avec le Congrès de Berlin ? En réalité, si l'on accepte un autre critère de « lecture » de cette colonisation, on verra que ces phases ne permettent qu'une compréhension partielle du phénomène, qui a des dimensions multiples et profondes. Si l'on prend la distinction qu'établit le penseur brésilien A. Bosi, entre « système colonial » et « condition coloniale »²²⁹, deux modes de lecture sont possibles pour ce même phénomène. Le système colonial concernerait l'analyse des conditions économiques, notamment les régimes de travail et du commerce international implantés par la colonisation. La condition coloniale concernerait

« les multiples formes concrètes de l'existence interpersonnelle et subjective, la mémoire et le rêve, la marque du quotidien dans le cœur et dans l'esprit, la manière même de : naître, manger, habiter, dormir, aimer, pleurer, crier, chanter, mourir et être enterré ».

²²⁸ A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 236.

²²⁹ A. BOSI, *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 38.

Colonisation et effervescence du social

La recherche de cette « condition coloniale » peut être décrite en d'autres termes : elle est en réalité le produit de la confrontation de la notion de colonisation avec une autre notion que j'ai exposée précédemment : celle de l'effervescence du social. Comprendre ce qu'est la colonisation implique donc de comprendre comment celle-ci se déploie sur les trois piliers qui fondent cette effervescence du social, à savoir : le social comme lieu d'articulation et mise en jeu constante d'acteurs et des conditions situationnelles ; les symboles sociaux comme entités constamment susceptibles de re-significations ; et le sujet social comme acteur non souverain, dont les actes finissent forcément par être dissociés de ses intentions. La colonisation, même attachée aux besoins de l'évolution politico-économique de l'Europe, ne saurait donc pas être seulement un régime de contrainte économique mais aussi un lieu d'effervescence et un produit des re-significations constantes. Cette idée est déjà présente chez certains auteurs qui, même dans une perspective encore très eurocentrée, ont commencé à décrire ce processus d'évolution politico-économique de l'Europe, qui a été à l'origine de l'État-nation et qui a imposé la domination en Amérique, en Afrique et en Asie, en employant des termes comme « communication », « réseaux », « conflit » et « imaginaire ». Je fais précisément référence à des auteurs comme K. Deutsch, B. Anderson et E. Gellner²³⁰, pour qui l'éveil de la nation n'est pas seulement le résultat du développement économique, mais un processus lié à la conscience des acteurs sociaux, à la nature de la communication qu'ils entretiennent entre eux, aux valeurs répandues à grande échelle, aux réseaux qui mettent en relation les personnes constituant une communauté plus large qui formera la nation et aux conflits éclatés par ceux qui se sentent exclus dans ce grand ensemble uniforme que l'État veut imposer.

La colonisation devient donc un lieu particulier de mise en jeu parce qu'elle implique une relation avec un autre, pour le colonisateur et pour le colonisé : une société autre, une économie autre et un espace physique autre²³¹. Dans cette relation, les processus sont effervescents et les symboles sont continuellement re-signifiés. Au niveau économique, par exemple, la contrainte imposée par la métropole est loin de former un ensemble cohérent de pratiques : même en étant un produit de l'implantation du capitalisme en Europe, le colonialisme a réinventé des formes économiques archaïques dans les colonies, comme les

²³⁰ Voir l'article de C. JAFFRELOT, *op. cit.*

²³¹ Quand je fais référence à cet espace physique autre, je ne me limite pas à la perspective du colonisateur, qui arrive dans un endroit qu'il ne connaît pas. Le colonisé se met en jeu aussi avec l'espace physique du colonisateur, non seulement au niveau imaginaire, mais aussi parce que la colonisation entraîne des déplacements des colonisés vers les métropoles et aussi ailleurs.

formes d'exploitation de la main-d'œuvre locale - l'esclavage, le commerce des esclaves africains, le travail forcé, les concessions des monopoles commerciaux à certains entrepreneurs, les régimes peu rationnels de concessions de terres, etc. Au niveau politique, les formes d'organisation et de formation de ressources de pouvoir ne sauront jamais suivre des critères objectifs : elles se fondent sur la concession de certains droits, de privilèges ou des faveurs à certains « élus » par l'autorité coloniale, ainsi que, dans les termes d'A. Mbembe, sur une reformulation des intérêts autochtones, « influençant la transformation des systèmes ancestraux de pouvoir et la reconfiguration des alliances entre les natifs et les colons »²³². De plus, l'empire colonial a dû constamment se reformuler dans des périodes de crises, lorsque le poids de ses contraintes économiques est devenu insupportable pour les colonisés. Ces cas ont été plus fréquents que ce qu'une historiographie officielle veut faire croire, limitant sa compréhension du phénomène « crise » aux événements qui ont eu lieu lors de la décolonisation.

Au niveau socioculturel, les phénomènes produits ont eu comme résultats des reformulations très imprévisibles des représentations que les groupes faisaient de leur lien social parce que, indépendamment des stratégies et des intentions des acteurs, la colonisation a donné lieu à un incontournable contact culturel. Les exemples sont nombreux. Le métissage, pour discutable que puisse être son origine, son intensité et les mythes qu'on a tirés de son existence, a bouleversé les récits identitaires d'une grande partie des groupes touchés par la colonisation, notamment en Amérique. En même temps, les influences culturelles se sont manifestées aussi tous azimuts. Les colonisés, dans certaines situations, se sont appropriés des valeurs des colonisateurs, comme dans l'exemple mentionné par A. Appadurai sur l'implantation de la pratique du cricket en Inde, qui a retraduit les valeurs victoriennes implicites dans le jeu dans des sentiments nationalistes, ensuite dissous dans une logique médiatique du spectacle commercial, destinée à fabriquer des célébrités et à créer des sources de profit financier pour les sponsors²³³. Les colonisateurs ont été aussi transformés par ce contact, comme dans les cas décrits comme « *cafrealização* »²³⁴ par les historiens de l'Angola, c'est-à-dire, des colonisateurs qui ont appris des langues et qui ont acquis des

²³² A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 75.

²³³ A. APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001. Voir le chapitre IV, « Jouer avec la modernité : la décolonisation du cricket indien », p. 139-168.

²³⁴ A. BARBEITOS, « Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme », p. 139-168 et M. C. NETO, « Ideologias, contradições e mistificação da colonização de Angola no século XX », p. 327-359, *Lusotopie*, Paris, Karthala, 1997.

mœurs locales avec le contact établi lors de l'exploration de l'*hinterland* pour obtenir de la main-d'œuvre à commercialiser.

Il est vrai que, dans chacun de ces exemples, on peut s'interroger sur la nature politique de ce contact culturel, de même que l'on peut se demander si les forces qui ont régi la proximité n'étaient que des forces de domination, si les retraductions des valeurs des colonisateurs dans des lexiques locaux n'ont fait que renforcer la domination, si l'acquisition par le colonisateur de traits culturels des colonisés n'a été qu'une pure stratégie pour rendre plus faciles les tâches d'exploiter, d'acquérir des esclaves, de coopter des alliances pour soutenir la domination. Admettre l'existence du contact culturel signifie accepter l'effervescence du social, mais ne signifie ni mépriser les contraintes de la domination ni regarder celle-ci avec une certaine complaisance.

Colonisation : rencontre avec soi-même

Mais la colonisation n'est pas seulement une articulation avec l'autre, elle est aussi une articulation avec soi-même. Dans la sphère des colonisés, cette articulation avec soi-même a été largement explorée par l'historiographie du colonialisme, ne serait-ce que par le seul exemple des narrations identitaires formulées par les mouvements nationalistes. Cependant, dans la sphère du colonisateur, celui-là est un processus caché par les mythes créés autour de la force et de l'objectivité de cet acteur dominateur. Or, la colonisation pour l'Europe n'a pas su être un ensemble de pratiques exogènes, supplémentaires à sa propre formation politico-économique. Au niveau économique, elle a été formatrice du capitalisme et du développement, lui fournissant les richesses nécessaires pour la mise en œuvre du mode de production capitaliste. Au niveau identitaire, elle a été centrale dans la formation de l'État-nation. « La colonie n'était pas le simple réceptacle de la force du régime colonial, elle était aussi l'autre par rapport auquel une Europe en processus de modernisation a cherché à s'auto-définir »²³⁵.

Le discours et les pratiques coloniales n'ont pas eu comme seul but l'implantation de la domination mais aussi la consolidation d'une image objective, homogène et puissante, nécessaire pour la constitution de l'État en Europe et du sujet souverain, maître de ses actions, impliqué dans la philosophie rationaliste poursuivie dès la Renaissance. « Sans l'indigène

²³⁵ E. MURRAY (ed.), *Not on any map. Essays on postcoloniality and cultural nationalism*, Exeter, University of Exeter Press, 1997, voir l'introduction, écrite par E. Murray, p. 4.

comme animal, le colon ne peut pas éprouver son existence », selon Mbembe²³⁶. Ainsi, les évolutions des discours colonialistes accompagnent les besoins internes de la politique en Europe. C'est Bosi qui, encore une fois, donne l'exemple de la Couronne espagnole au XVI^e siècle, qui a dû ajuster son discours aux exigences de l'Église Catholique - de laquelle dépendaient ses ressources de pouvoir. Ainsi, les mots « *conquista* » et « *conquistadores* » ont été officiellement interdits et remplacés par « *descubrimiento* » et « *pobladores* », pour converger avec les valeurs humanisantes de la chrétienté²³⁷. À propos des reformulations du discours colonialiste du XIX^e siècle, E. Murray attire l'attention sur les changements provoqués par l'éveil de la discussion autour de la démocratie et de l'apparition de la notion de « peuple » en Europe²³⁸.

Les acteurs tiers de la colonisation

Enfin, à côté de ces articulations avec l'autre et avec soi-même, la colonisation a aussi créé un autre champ de relations, qui ne concerne pas directement le rapport colonisateur-colonisé. A l'insu de la volonté des maîtres de ce système, la colonisation a ouvert des voies de communication vers des entités étrangères à la pure relation de domination, au simple système de contraintes économiques imposées par la métropole, créant des espaces sociaux tiers, un « ailleurs » où des représentations sociales inouïes pouvaient circuler. Selon les termes de F. Fanon : « Le peuple colonisé n'est pas seul. En dépit des efforts du colonialisme, ses frontières demeurent perméables aux nouvelles, aux échos »²³⁹. En effet, du point de vue des colonisés, il y a deux champs très prolifiques créés par la dynamique de la colonisation qui peuvent être cités ici comme exemples.

Le premier est l'ensemble des récits identitaires créés autour de l'idée d'une résistance commune contre un même processus d'oppression et qui ont donné origine, par exemple, aux discours panafricanistes et à ceux portant sur une identité latino-américaine. Certes, ces récits ont puisé des éléments en dehors du colonialisme, lui rajoutant des données des historicités locales et de certains répertoires culturels, mais l'oppression commune expérimentée par ces acteurs a occupé une place centrale dans les représentations qu'ils ont proposées de leur lien social.

²³⁶ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 239.

²³⁷ A. BOSI, *op. cit.*, p. 19.

²³⁸ E. MURRAY, *op. cit.*, p. 4.

²³⁹ F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 101.

Le deuxième exemple est le champ des rapports ouverts entre l'Amérique et l'Afrique, qui, parfois, s'est rapporté aussi à cette oppression commune imposée par le colonialisme mais qui est allé bien au delà de cela. Le facteur majeur de complexification de ce rapport est l'ensemble de dynamiques socio-économiques engendrées par la traite des esclaves. J'ai déjà donné des exemples des implications de cette relation quand j'ai mentionné les relations établies entre l'Angola et le Brésil lors de la traite. Au niveau économique, les métropoles n'ont pas pu empêcher l'ouverture multiple de canaux de communication entre les deux extrêmes de cette activité, qui est devenue non pas le commerce d'une « marchandise » unique, contrôlé et exploité par l'autorité coloniale, mais aussi un ensemble d'échanges d'une très grande variété de produits, de techniques et de savoirs, mettant en jeu tout un réseau complexe d'acteurs dont les intérêts étaient très faiblement liés à ceux de la métropole.

Au niveau social, les implications de cette mise en relation ont été beaucoup plus profondes et permanentes. Sans compter les implications internes en Amérique ou en Afrique de ce déplacement gigantesque de population (la précarité des conditions dans laquelle les Noirs ont été insérés dans le tissu social latino-américain et les enjeux de pouvoir auxquels les sociétés africaines se sont livrées autour de la traite des esclaves), cette dernière a créé un nouvel univers de circulation de personnes entre ces deux extrêmes, emmenant non seulement des esclaves de l'autre côté de l'Atlantique mais aussi des représentants des élites africaines et, en même temps, créant un flux dans le sens inverse (quoique incomparablement plus faible) - emmenant des membres des élites latino-américaines en Afrique, voire provoquant le retour des esclaves libérés à leur lieu mythique d'origine. Au-delà de ces flux matériels, la traite a aussi créé des canaux de transmission de symboles, dont le plus célèbre concerne l'ensemble des représentations portant sur le lien avec l'Afrique de ces « déplacés » en Amérique, rassemblées par certains auteurs sous le nom de « discours diasporiques »²⁴⁰. Ces récits organisés autour de la conscience de l'afro-descendant sur sa condition d'exploité et sur son lien avec l'Afrique ont eu des conséquences socioculturelles des deux côtés de l'Atlantique. En Amérique, le lien avec l'Afrique a été transformé en symbole d'un discours de libération du Noir. En Afrique, l'Amérique s'est transformée en un répertoire d'images d'auto-affirmation : d'un côté, par l'exemple d'une conscience plus mûre d'un continent qui s'est libéré plus tôt du joug colonial et, de l'autre, par une idée de fierté issue de la conscience que l'Afrique était une pièce fondamentale dans la construction d'une « civilisation

²⁴⁰ Voir, par exemple, l'important ouvrage de P. GILROY, *L'Atlantique noir : modernité et double-conscience*, Paris, Ed. Kargo, 2003.

américaine ». Ce point sera important pour mon analyse des manières dont le Brésil devient un symbole politique disponible aux Angolais.

Là aussi, pourtant, on peut se demander si l'ouverture de ces canaux peu contrôlés par les métropoles n'a fait que servir la domination. D'abord, nous pouvons penser aux multiples manières dont ces canaux ont été intégrés dans le discours des métropoles elles-mêmes. Cette « parenté » entre les colonisés de part et d'autre de l'Atlantique a certes été utilisée comme argument favorable au colonialisme en Afrique, désignant l'Amérique comme exemple du succès de l'œuvre colonisatrice européenne. Mais, d'une manière plus complexe, cet univers imaginaire fondé entre l'Amérique et l'Afrique a aussi été mis au service des luttes de pouvoir entre des acteurs qui n'ont fait que chercher le remplacement de l'autorité coloniale au sein de la position que celle-ci occupait dans ce régime de la domination, sans forcément promouvoir la désintégration de celle-ci. Ainsi, l'image d'une Afrique fondatrice de l'Amérique, par exemple, a renforcé des discours sur la primordialité du peuple Noir, qui ont très souvent reproduit les modalités épistémiques du racisme européen et qui ont été nécessaires à des stratégies purement dominatrices de certains groupes (soit Africains, soit diasporiques). En même temps, la « maturité » d'une Amérique, qui a obtenu son indépendance plus tôt que l'Afrique, a servi à encadrer les relations entre ces deux continents dans un format qui a ressemblé quelques fois à la relation « dominant-dominé », « colonisateur-colonisé », « civilisateur-sauvage », reproduisant les catégories des discours des métropoles. Il est nécessaire donc d'appréhender cet imaginaire en le projetant dans les luttes de pouvoir auxquelles il a servi et d'échapper aux visions idylliques, propagées par les mythes de l'Atlantique Noir.

La colonisation me paraît donc une dynamique en état de nébuleuse. Il est impossible de tracer ses contours, de dire où elle commence et où elle finit, d'établir des critères objectifs et incontestables qui permettent de la recouper en phases, de la classifier en fonction des pratiques économiques ou d'absolutiser les instances de domination qui le caractérisent. La colonialité est une structure qui porte sur la dimension discursive de ce phénomène historique. En d'autres termes, sa parenté avec le phénomène de la colonisation est une parenté discursive. J'essaierai de démontrer ici **l'hypothèse selon laquelle la colonialité est une formation épistémique, conditionnant les discours produits autour du phénomène de la colonisation.** Et j'utiliserai cette « structure » pour comprendre dans quelle mesure les discours politiques angolais aujourd'hui s'approchent ou s'éloignent de cette formation

épistémique. Ainsi, j'élaborerai des critères d'analyse des images du Brésil qui circulent en Angola. Sont-elles des images régies par cette structure ou arrivent-elles à y échapper ?

La valeur heuristique de cette formation épistémique réside dans la manière dont elle fournit des éléments de critique à l'historiographie classique du colonialisme, écrite pour la plupart par les métropoles ou par les élites qui ont pris le pouvoir avec la décolonisation. Ainsi, d'un côté, elle mettra en évidence les continuités, fournissant un ensemble de variables permettant la comparaison entre les pratiques politiques qui ont eu lieu avant et après la décolonisation. De l'autre côté, elle mettra en cause les ruptures identifiées par une histoire clairement engagée avec certains intérêts politiques.

Les ruptures illusoires : le mythe de la modernité

En ce qui concerne ces ruptures, il y a deux cas majeurs que l'usage du concept de colonialité cherchera à déconstruire : le mythe de la modernité et le mythe de la décolonisation. Le premier concerne la manière dont le colonialisme entrepris à partir du XIX^e siècle a été envisagé non seulement par les discours des métropoles mais aussi par une science sociale évolutionniste, attachant à l'idée du colonialisme la notion de modernité. Selon cette pensée, un nouveau colonialisme aurait débuté à partir du XIX^e siècle, inspiré par les principes philosophiques des Lumières, dont le but aurait été de conduire des civilisations primitives à l'évolution vers le rationalisme, l'éclaircissement scientifique et le développement économique. Ce colonialisme serait donc un besoin naturel, une pratique liée à l'ensemble de transformations économiques et philosophiques européennes rassemblées sous le nom de « modernité ». Ainsi, il représenterait une rupture avec les pratiques abrutissantes du colonialisme du XVI^e siècle comme l'esclavage, résultantes du mercantilisme, une étape encore antérieure à la modernité. Dans le même sens, il représenterait une rupture par rapport au passé, aux manières d'organisation sociale traditionnelles, aux systèmes sociaux renfermés dans des noyaux locaux et aux ressources de pouvoir fondées sur la tradition, prônant le passage au rationalisme et au rassemblement des communautés au sein d'une nation séculière.

Or, cette idée de rupture, du colonialisme comme phénomène naturel et irréversible et de la modernité comme but d'une évolution était clairement influencée par l'idéologie de la domination, qui cherchait une nouvelle argumentation pour des pratiques coloniales qui n'étaient pas si différentes de celles du XVI^e siècle. Si les activités économiques étaient

différentes, répondant à des conjonctures économiques différentes, les manières de domination politique demeuraient les mêmes, rejetant le droit des colonisés, établissant un régime arbitraire de concession de faveurs et élisant des partenaires parmi les sociétés traditionnelles pour pouvoir profiter de leurs ressources de pouvoir. C'est donc surtout au niveau discursif que la continuité s'avère réelle – dans les manières de concevoir l'autre et de construire une image de soi qui légitime la domination. La colonialité en tant qu'outil de dimension discursive pourra être capable de rendre compte de la continuité cachée derrière ces discours.

Le mythe de la décolonisation

Le mythe de la décolonisation envisage aussi celle-ci comme une rupture vers la démocratisation et comme la suppression d'une contrainte économique. Cette vision a été propagée par les élites qui ont remplacé les colonisateurs et par les anciens colonisateurs eux-mêmes dans la construction d'un discours prônant un partenariat bienfaisant avec le Tiers Monde. Puisant des arguments à la même source et partageant la même logique, certaines théories sur la globalisation considèrent elles aussi celle-ci comme rupture, comme processus inédit d'ouverture de canaux de communication et des relations commerciales et de nouvelles possibilités pour la démocratie et l'épanouissement des identités locales. Ces arguments me semblent privilégier plutôt une « macro-histoire », dans laquelle ces événements peuvent paraître inédits et peuvent signaler une ouverture à une nouvelle manière de fonctionnement de la société.

Il est vrai que la décolonisation a introduit un changement : la dissolution de l'appareil institutionnel de la colonisation et le remplacement de l'autorité métropolitaine par des sources de pouvoir originaires des colonies. Ce n'est pas rien : cette transformation signalait l'ouverture d'une nouvelle structure de répartition du pouvoir dans les anciennes colonies. Cependant, la dépendance économique par rapport aux anciennes métropoles et même la création d'institutions pour l'articulation de cette dépendance (phénomène qu'on nomme « néocolonialisme ») montre que ne serait-ce qu'au niveau macro, il est difficile de parler de rupture. De plus, les handicaps de la démocratie dans les pays décolonisés et l'inégalité de la distribution du pouvoir font croire que les socles de l'organisation politique de ces pays n'ont pas changé si profondément.

Mais c'est au niveau d'une « micro-histoire », qui met en évidence les modes de vies et les actions des acteurs alternes, que cette notion de rupture pose un problème majeur. Dans le cas de la globalisation, c'est déjà clair : valoriser les nouveaux canaux de communication ouverts par ce phénomène revient à mépriser tous les réseaux « alternes » que chaque période historique a engendrés et qui restent normalement occultés dans les historiographies produites par le monde des élites. Ces réseaux n'étaient pas moins bouillonnants et complexes que les réseaux d'aujourd'hui. Il en va de même pour la décolonisation : concevoir celle-ci comme rupture par rapport au colonialisme empêche de voir toutes les marques que celui-ci a imprimées dans les imaginaires et dans les modes de relation sociopolitiques de toute la société colonisée, comme le montrent les exemples de la bouilloire et du miroir. Si au niveau de la macro-politique les événements ont une apparence de changement, c'est sur le plan discursif que les continuités peuvent être repérées et tel est le but de cet outil que j'appelle colonialité.

Cependant, toute tentative de relativisation des transformations introduites par la décolonisation peut mener à un piège dangereux : celui de simplifier le processus et de le considérer comme un phénomène purement induit par la domination, dont le but serait de ne rien changer et d'ajuster seulement les conditions politiques pour que l'oppression se pérennise. En d'autres termes, il y a un danger de considérer la décolonisation comme un processus uniquement conduit par les métropoles et par certaines élites, à l'insu de l'ensemble de la société et au profit de certains intérêts bien définis.

Ce type de vision verserait dans la même erreur que celle qui prône la décolonisation comme rupture globale : celui d'occulter les dynamiques d'une « micro-histoire ». Si l'on peut dire que la décolonisation n'est pas une rupture en termes discursifs, on ne peut pas dire qu'elle n'est pas une situation de crise et de confrontation. S'il en était ainsi, on négligerait deux prémisses de base de notre compréhension du fonctionnement social : celle d'un sujet non souverain et celle qui prône l'importance des dynamiques des acteurs alternes. En d'autres termes, voir la décolonisation comme un processus imposé purement par le haut impliquerait l'acceptation d'une vision qui considère le colonisateur comme un sujet souverain, un dominateur absolu, qui maîtrise complètement l'effervescence des sociétés auxquelles il impose son pouvoir. En même temps, cela impliquerait l'occultation de la tension éclatée au sein de ces sociétés à cause du poids des contraintes et de la précarité de la situation sociale que celles-ci imposaient. Cette tension s'est manifestée par l'adhésion

populaire à la lutte armée, dans certains cas, par l'éclatement des révoltes paysannes ou même par l'apparition de sectes messianiques – tout cela étant considéré comme phénomène de second plan par l'historiographie du colonisateur (qui voulait propager l'idée d'une décolonisation accordée) et par celle du nationalisme (qui voulait survaloriser son rôle dans le processus de libération). Ainsi, la décolonisation aurait été une situation d'affrontement d'intérêts et d'idées divergentes et, dans le sens décrit par P. Bourdieu, un moment propice à la re-signification des symboles sociaux, à la transformation de sens répandus par les discours sociaux²⁴¹.

S'il est vrai qu'un renouvellement des sens répandus peut ouvrir les portes au renversement de l'oppression, ce n'est pas toujours le cas. Ces nouveaux sens ne seront pas forcément libérateurs, ils pourront n'être que l'inverse symétrique des sens propagés sous la domination coloniale, installant à la place de celle-ci une nouvelle domination. Il est possible aussi que le degré de la transformation soit modeste, étant donné la situation de « violence » qui empêche l'opresseur de sortir d'une situation discursive fondée sur la supériorité d'un émetteur et l'infériorité de l'interlocuteur. Considérer donc la décolonisation comme crise n'exclut pas la possibilité que cette crise produise certaines continuités, car la décolonisation, à l'exemple de la colonisation, n'est pas un concept, dont le fonctionnement peut être décrit *à priori*, dans une dimension abstraite. Elle est plutôt un événement historique conditionné par la mise en jeu des acteurs dans la complexité des conjonctures auxquelles ils sont insérés. Le degré de transformation auquel elle peut donner lieu est déterminé en fonction de l'articulation de ces coordonnées historiques.

2. COLONIALITÉ ET ANALYSE DE DISCOURS

La colonialité présentée ici est donc une structure inventée pour mettre en cause certains aspects de la colonisation et qui fera surtout apparaître ses continuités après la suppression de l'appareil colonial. À l'aide de la machine du récit, elle sera décrite ici en tant que formation épistémique, c'est-à-dire, matrice majeure conditionnant le savoir d'une époque déterminée. Le but de cette méthode discursive est de combattre l'isolement de variables qui a caractérisé les historiographies classiques, tant celle qui a cherché à propager une image d'un colonisateur tout puissant que celle qui a fait la critique de ce colonisateur en diabolisant ses positions et en sacralisant le discours du colonisé. Je n'utiliserai pas la

²⁴¹ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 79.

colonialité en tant que moule conditionnant les comportements, mais comme appareil théorique qui mettra en question les variables composantes de la colonisation. Elle sera utilisée non pour décrire a priori toutes les situations qui ont subi l'effet d'une colonisation. Elle sera plutôt une hypothèse à tester sur ces situations, pour comprendre dans quelles occasions il y a ou il n'y a pas de formation épistémique « formatée » par la colonisation, et quelles analogies sont possibles entre les différentes situations coloniales, en Afrique, en Asie, en Amérique Latine.

La faculté comparative de la colonialité

Mon but est donc de construire une structure qui appuie l'analyse des discours politiques en Angola et qui permette de comprendre la relation entre ces discours et l'expérience coloniale. Ainsi, je prendrai comme point de départ spécifiquement des aspects de l'expérience coloniale qui ont été importants pour ce pays. Or, l'expérience coloniale angolaise a eu des points communs avec d'autres expériences coloniales en Afrique. Les colonisateurs, par exemple, impliqués dans un même processus économique qui les a conduits à l'impérialisme, partageaient des structures semblables de définition du soi et du colonisé. Quelques groupes soi-disant nationalistes ont aussi présenté des coïncidences dans leurs processus de prise de parole lors du mouvement pour la décolonisation. Enfin, les dynamiques d'exclusion des masses ont aussi présenté des aspects semblables dans certains points du continent. Ainsi, la structure de la colonialité impliquera donc une possibilité de généralisation, qui n'est pas concrète – mais plutôt virtuelle, et qui se constitue en tant qu'outil théorique à tester auprès de situations discursives et auprès des segments qui ont pris la parole dans chaque situation coloniale.

Il en va de même pour l'application de cette structure en Asie et en Amérique Latine. Les comparaisons qui peuvent être suscitées par le cas latino-américain sont particulièrement intéressantes. Même en ayant eu lieu dans des contextes politiques et économiques tous divers, les structures discursives employées par les acteurs coloniaux en Amérique Latine présentent des correspondances avec ce qui a eu lieu dans certaines parties d'Afrique dès la fin du XIX^e siècle. Les structures discursives d'infériorisation du colonisé, par exemple, employées par le colonisateur en Amérique Latine ou en Afrique, présentent des ressemblances significatives. La pérennisation du concept de « race », introduit par le colonisateur constitue une de ces correspondances entre les processus de colonisation dans ces deux espaces.

De même, au niveau discursif, il sera possible de trouver des correspondances entre certaines rhétoriques indépendantistes sur un continent et sur l'autre. Le processus d'indépendance en Amérique Latine, qui a eu lieu tout au long du XIX^e siècle est vu comme structurellement différent de celui qui a eu lieu en Afrique. On attribue habituellement les mouvements d'indépendance latino-américains à certains groupes de colons qui ont voulu se détacher de l'autorité métropolitaine pour assurer leurs propres ressources politico-économiques, et non pas à des groupes de colonisés en quête d'émancipation comme cela aurait été le cas en Afrique. Cependant, les rhétoriques de certains segments nationalistes africains ont caché, sous un discours portant sur la construction de la nation, un désir de garantir leurs propres prérogatives en tant que groupe social élitare. Ainsi, nous pouvons identifier des ressemblances avec les rhétoriques des classes latino-américaines, essentiellement colonisatrices, qui paradoxalement ont dirigé les processus d'indépendance en Amérique Latine. En ce sens, il serait possible de trouver des correspondances de la colonialité dans ces deux espaces.

De plus, pour le cas latino-américain, la structure de la colonialité peut être particulièrement utile, parce que les implications des dynamiques coloniales sur les scènes politiques actuelles ont été largement effacées de l'historiographie. Le colonialisme en Amérique Latine est vu comme un processus lointain, occulté de la mémoire par plus d'un siècle de construction des identités nationales. L'effacement des vices hérités du colonialisme a donc fait partie de cette réinterprétation du lien social dans ces sociétés, de création d'une image d'autonomie, d'accommodation discursive des couches de la population mises en position de précarité par ce colonialisme. Dans ce processus, la formation des fictions de l'identité nationale a impliqué l'occultation des facteurs du malaise de cette société. Ainsi, réactiver la colonialité en tant que grille d'analyse pour l'histoire latino-américaine représente la possibilité d'une compréhension plus profonde du fonctionnement des dynamiques sociopolitiques dans la région.

Mais le plus important est de comprendre que, en tant que structure abstraite, la colonialité peut fournir une grille d'analyse comparative pour ces deux cas, mettant en évidence non seulement les ressemblances mais aussi les différences. On explorera cette faculté comparative de la colonialité au fur et à mesure qu'on l'expose ici. Elle ne sera pas un

moule figé imposé sur chaque situation coloniale, mais un outil conceptuel pour mettre en évidence certains aspects de la réalité.

Pour la construction de l'outil de la colonialité, je mettrai l'appareil méthodologique du récit en marche, suivant la structure de la machine du récit décrite au chapitre précédent – c'est-à-dire, confrontant les aspects de la colonisation (spécialement ceux concernant l'expérience coloniale africaine qui sont pertinents pour le cas angolais) aux six dimensions de la formation discursive : la référence ; l'agencement des énoncés ; le rôle du temps ; les concepts du récit ; les personnages et les personnes du discours. Mais, dans ce chapitre, je mettrai la machine pieds en l'air : si au chapitre précédent j'ai commencé l'exposition des structures du récit par la référence et je l'ai finie par les personnes du discours, maintenant je vais commencer l'analyse par celles-ci.

3. LES PERSONNES DU DISCOURS DE LA COLONIALITÉ

Qui sont les sujets du discours de la colonialité ? Qui parle dans cet espace d'interaction ? À qui parle-t-on ? Quelle est la relation entre l'émetteur et l'interlocuteur ? Quels sont les enjeux politiques de la relation entre eux ? Pour identifier les personnes de ce discours, je prendrai comme point de départ les visions des deux historiographies consacrées au colonialisme en Afrique : la vision métropolitaine, de tendance évolutionniste et libérale, et la vision nationaliste, dans plusieurs cas de tendance marxiste.

Le « je » colonisateur

Dans la vision de l'historiographie métropolitaine, le seul « je » du discours propagé dans les espaces de la colonisation est la personne du colonisateur : c'est le seul sujet légitime pour prendre la parole, le seul sujet qui a la capacité de le faire, le sujet en fonction duquel toute la réalité autour se définit. Ce « je » est un acteur tout-puissant, unitaire, cohérent, nourri de la force du développement économique et scientifique européen et de la tradition philosophique humaniste et rationaliste de la Renaissance et des Lumières. Le « tu » du discours est le colonisé, acteur primitif, religieux, irrationnel, voire animalisé ou chosifié, auquel le colonisateur s'adresse dans le but humaniste : lui apporter la civilisation et le développement.

Ce discours a été largement critiqué et déconstruit par l'historiographie nationaliste et, de manière plus ample, par tous les historiens d'inspiration marxiste (plus ou moins avérée)

qui sont apparus après la décolonisation. Cette critique se fonde sur deux pôles que je synthétise ici sous les termes employés par Mbembe²⁴². D'une part, le « je » du discours colonial a été dénoncé en tant qu'une « autofiction ». D'autre part, le « tu » qu'il a voulu construire a été décrit comme une tentative de « néantisation de l'autre ». De quelle manière ces deux pôles sont-ils articulés dans cette critique du discours colonial ? Dans la notion d'autofiction, cette pensée critique a dénoncé à la fois la fabrication d'une image de supériorité de soi-même et l'invention fictionnelle des caractéristiques qui la soutiendraient. Cette autofiction consisterait donc dans l'invention d'un « éthos du dominateur », selon E. Dussel²⁴³, qui serait une sorte de récit composé par certaines caractéristiques que j'essaie ici de synthétiser et d'énumérer en puisant des éléments parmi tout un éventail d'auteurs qui ont fait la critique du discours colonial, comme E. Dussel, A. Mbembe, A. Bosi, J. Copans, C. Geffray, A. Quijano, F. Fanon, voire R. Barthes et C. Castoriadis²⁴⁴.

La première caractéristique serait l'illusion d'unité et de cohérence réclamée par les métropoles, comme si la domination qu'elles imposaient était un processus naturel, incontestable et homogène. La deuxième est la notion de supériorité, fondée sur la valorisation de l'héritage philosophique européen et le développement économique de la modernité. Cette supériorité justifierait l'imposition de la culture coloniale, ainsi qu'une compréhension du monde à partir des repères culturels européens. Une troisième caractéristique, qui peut être plus ou moins développée selon la conjoncture, est l'illusion humaniste, défendant la colonisation comme un moyen de soulager le plus faible et de lui offrir des moyens de développement et définissant l'occupation comme un fardeau, un autosacrifice pour venir à l'aide des êtres plus primitifs. Quatrième caractéristique : l'emploi de la violence et l'effort d'élaboration d'une justification pour celle-ci. Mbembe décrit notamment trois catégories de la violence coloniale : celle qui se fonde sur le droit de la conquête, celle qui représente l'imposition des sens au sein de l'ordre colonial et celle qui assure la permanence de l'occupant, par la sédimentation des actes de domination et ses rites²⁴⁵. Finalement, une cinquième caractéristique est celle de la totalisation de l'histoire, du

²⁴² A. Mbembe, *op. cit.*, p. 13.

²⁴³ E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1985, p. 69.

²⁴⁴ Pour Geffray, Barthes, Copans et Castoriadis, voir C. GEFFRAY *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*, Arcanes, Paris, 1997, R. BARTHES, « Le mythe aujourd'hui », in *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome I (1942-1961)*, Paris, Seuil, 2003, (p. 683-719) ; J. COPANS, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990 ; C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975. Pour les autres auteurs, voir *op. cit.*

²⁴⁵ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 45.

mépris de la longue durée, de l'élévation des événements historiques et conjoncturels à la catégorie de nature.

Le « tu » colonisé anéanti

En ce qui concerne le pôle de la « néantisation » du colonisé, la critique marxiste commence par dénoncer la manière dont le colonialisme définit l'autre, par son animalisation ou chosification ou tout simplement par le refus de le considérer en tant que personne, comparable à soi. Ainsi, le colonisé est conçu au moyen de stéréotypes autour de la simplicité de son organisation, de la puissance de l'autorité religieuse, des moyens non rationnels de répartition du pouvoir, de l'impossibilité d'évolution autonome de ces sociétés.

En d'autres termes, ce « tu » est totalisé lui aussi, son histoire est méprisée, ses codes locaux sont ignorés. Le colonisé est un sujet défini par le colonisateur en termes de « bouffonnerie » ou de « malheur », selon Mbembe : il est une chose pathétique et inférieure, ou un être malheureux, habitant d'un monde chaotique. Ce « tu » est aussi décrit comme un sujet condamné au mimétisme du colonisateur, c'est-à-dire à la reproduction de sa philosophie, de son système pédagogique, des mœurs du colonisateur, des systèmes d'organisation de celui-ci. Enfin, il est un être incapable d'agir et qui ne fait que subir les impositions du colonisateur : les systématisations que son action bureaucratique impose à la vie coloniale, l'imposition de la culture européenne et même l'« expérience érotique totalisante », dont parle Dussel²⁴⁶ pour exprimer la façon dont la femme colonisée devient victime d'un colonisateur violent et abusif. Chez Mbembe²⁴⁷, il s'agit de l'exposition de la femme colonisée au « geste phallique » de la colonisation - processus arbitraire et contraignant aussi en ce qui concerne les relations de genre.

Critique à la critique du discours du colonisateur

Toute cette critique du discours colonial semble très juste. Cependant, sa structure semble aussi parfois reproduire l'isolement de certaines variables et la simplification de certains phénomènes, qui, certes ne suppriment pas la pertinence de la critique, mais qui peuvent occulter le dynamisme de ces discours et les contraintes qui les conditionnent. En réalité, il y a trois aspects que cette critique semble ignorer. Le premier concerne la capacité de toute société de re-signifier les sens répandus, c'est-à-dire, le fait que l'effervescence du

²⁴⁶ E. DUSSEL, *op. cit.*, p. 86.

²⁴⁷ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 230.

social empêche toute sédimentation des symboles imposés dans leur état originel. Les sens propagés par le colonisateur sont susceptibles d'être re-signifiés par les colonisés et par les colonisateurs eux-mêmes. Je reprends ici la vision de J. Butler à propos du *hate speech*²⁴⁸, c'est-à-dire, les discours qui cherchent l'infériorisation de l'interlocuteur. Pour cet auteur, ces discours ne s'imprègnent dans la société qu'à la force de leur répétition tout au long de l'histoire et c'est justement cette répétition, cette reprise des symboles par plusieurs acteurs de milieux et d'époques différentes, qui ouvre la possibilité d'une transformation des symboles imposés. En ce sens, le discours colonial est aussi un *hate speech* et l'infériorisation du colonisé qu'il prône ne saurait n'être qu'un acte violent incontournable. Au contraire, il s'agit d'un discours qui se transforme et qui est transformé, qui impose la violence mais qui fait aussi éclater la révolte. Il ne s'impose pas seulement par le haut - il se déploie au sein de l'effervescence du social.

Le deuxième aspect concerne les contraintes qui conditionnent le discours colonial. Le discours des métropoles n'est pas seulement une idéologie de l'infériorisation ou un outil de la conquête. Il est aussi un discours d'État. Cela veut dire que l'infériorisation prônée n'est pas simplement un besoin de la domination d'un autre mais un besoin de la propre constitution interne de l'État : son autorité repose sur sa capacité à imposer un langage uniforme à une communauté et à se constituer en tant qu'énonciateur souverain de son discours. C'est ce que P. Bourdieu appelle la « sacralisation de la langue légitime » : le besoin de l'État de monopoliser les sens propagés dans une communauté, de rendre illégitime tout sens contraire à celui qu'il véhicule et de promouvoir l'homogénéisation culturelle au sein d'une société pour que son autorité soit plus facilement acceptable. Selon Bourdieu :

« Pour qu'un mode d'expression parmi d'autres (une langue dans le cas du bilinguisme, un usage de la langue dans le cas d'une société divisée en classes) s'impose comme seul légitime, il faut que le marché linguistique soit unifié et que les différents dialectes (de classe, de région, ou d'ethnie) soient pratiquement mesurés à la langue ou à l'usage légitime. L'intégration dans une même « communauté linguistique » qui est un produit de la domination politique sans cesse produit par des institutions capables d'imposer la reconnaissance universelle de la langue dominante est la condition de l'instauration de rapports de domination linguistique ». ²⁴⁹

En ce sens, l'infériorisation du colonisé n'est pas une donnée prête *a priori*, puisée dans l'héritage philosophique européen. Elle est plutôt une propriété souple plus ou moins

²⁴⁸ J. BUTLER, *Excitable speech. A politics of the performative*, New York, Londres, Routledge, 1997.

²⁴⁹ P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 70.

actionnée selon les besoins de l'État. C'est H. Arendt²⁵⁰ qui défend l'idée que la violence est employée par le pouvoir seulement aux moments où celui-ci se montre menacé et instable. Plus une autorité est fragile, plus son discours est violent et absolutisant. Ainsi, on ne peut ignorer les façons dont la domination a interagi avec les réalités locales et avec les besoins du discours d'État que propageaient les métropoles.

Le troisième aspect est le constat que cette situation du discours qui oppose un « je » à un « tu » bien définis n'est qu'une illusion, une objectivation précipitée qui occulte les façons de déploiement de ces discours dans l'histoire. Si dans certaines situations, le « je » a été clairement le sujet qui s'adressait à un « tu » colonisé, cela n'a pas toujours été le cas. Plusieurs fois, le « tu » du discours de la métropole n'était pas le colonisé, mais était le « soi-même », sa propre société civile et la communauté internationale, comme au moment de la course impérialiste du Congrès de Berlin ou dans la phase d'humanisation et de démocratisation des régimes coloniaux poursuivie après la Deuxième Guerre mondiale. Les propriétés syntaxiques des personnes du discours ont permis la confusion constante à propos de qui était le « tu » de ces discours : dans certaines situations, la métropole faisait semblant de s'adresser au colonisé mais en réalité elle parlait à une entité autre. Parfois, elle a fait les deux en même temps, déployant un discours qui avait deux niveaux de sens : l'un adressé à la colonie et l'autre à sa propre société civile. Dans d'autres situations encore, la métropole a fait semblant de parler à toute la colonie alors qu'elle ne s'adressait qu'à une certaine élite de colonisés.

Cette confusion de l'emploi des personnes du discours se reproduit aussi sur la construction de la nature du colonisateur : les métropoles ont voulu construire un « je » souverain et indépendant de la situation discursive du colonialisme, mais en fait ce « je » dépendait de ce colonialisme pour se définir. Comme le dit Fanon, si le colonisé est un être aliéné (c'est-à-dire, mystifié, confronté à des sens imposés), le colon l'est aussi, parce que lui aussi est un sujet mystificateur et mystifié²⁵¹.

Les pronoms personnels du discours anticolonialiste

Si le discours colonial ne peut être critiqué en tant qu'événement social objectif, en tant qu'action entreprise par des acteurs souverains, en tant que pensée pure et déconnectée de

²⁵⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses-Pocket, 1996, p. 35.

²⁵¹ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Ed. du Seuil, 1952, p. 24.

l'histoire, il en va de même pour le discours nationaliste. Voyons comment les personnes de ce discours se déploient et s'articulent. L'éveil de la voix de celui qui se proclame « nationaliste » s'est annoncée comme une libération : le « tu » opprimé de la relation discursive imposée par le colonialisme se découvrait en tant que « je », en tant que personne comparable au « je » colonialiste, tout aussi capable de formuler un discours, ayant aussi une tradition philosophique où l'on pourrait puiser des éléments pour l'élaboration de ce discours, ayant une historicité en dehors de l'action coloniale et étant, surtout, égal au colonisateur, porteur de droits et d'une dignité à préserver. L'apparition du socialisme au XIX^e siècle a fourni une sorte de modèle théorique de cette libération, et le concept de prolétariat tel que décrit par Marx a particulièrement inspiré la construction de la notion d'un « je » en voie d'émancipation: entité qui vise le renversement de l'oppression, susceptible de prise de conscience de soi (c'est-à-dire de la valeur de son travail et de l'exploitation pratiquée par la classe dominante), seul acteur potentiellement révolutionnaire car non intéressé par la préservation de l'ordre de l'oppression. Dans le « je » nationaliste, il y a à la fois l'idée de cette découverte de soi en tant que personne du discours et l'idée révolutionnaire prônant un changement.

Les manières dont ces deux idées s'articulent et composent le « je » nationaliste sont multiples, conditionnées par la position politique des acteurs qui la véhiculent, par le genre de stratégie qu'ils envisagent pour la libération et par les jeux de relations sociales qui les entourent. Ce « je » a pu se formuler, dans certaines situations, en tant qu'avant-garde, dans le sens décrit par V. Lénine et par A. Gramsci, constituant une personne du discours mieux placée pour formuler le discours combattant la domination et porteuse d'un rôle catalyseur pour la libération. Ainsi, ce « je » nationaliste peut se projeter au-delà du rôle de dénonciateur de la répression, cherchant à actionner l'intégralité des propriétés constitutives d'une personne du discours, notamment de la personne de l'énonciateur du message, et visant la constitution d'une hégémonie, au sens gramscien²⁵² : ce « je » s'engage dans la construction d'un consensus au sein de la classe opprimée visant la prise du pouvoir et le contrôle de l'ensemble de la société.

Dans d'autres cas, ce « je » se constitue comme un acteur spécifique et indirect de la libération, se méfiant de la précipitation d'un renversement du pouvoir et choisissant le

²⁵² Voir P. RANSOME, *Antonio Gramsci : a new introduction*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1992.

chemin pédagogique et culturel dirigé vers la prise de conscience – c'est le rôle joué par une littérature nationaliste africaine, par exemple, ainsi que par les intellectuels qui ont opté pour l'action culturelle et la réflexion philosophique autour des potentialités de l'être colonisé.

Les « je » colonisés de Senghor et Fanon

Il y a deux paradigmes du discours « nationaliste » africain qui ont acquis graduellement une grande importance dans l'historiographie du continent et qui ont été transformés par les élites nationalistes en des repères incontournables influençant la plupart des mouvements pour l'indépendance. Il s'agit des œuvres de L. S. Senghor et F. Fanon. Ces deux discours ont en effet subi une sorte de mythification par cette élite « nationaliste ». Il s'agissait d'une élite aspirant à des modèles d'action et pressée d'une action rapide et efficace pour renverser l'oppression. Devant cette urgence, ces deux discours ont été appropriés par les nationalistes comme deux récits monolithiques et fermés (ignorant en quelque sorte les ouvertures et les transformations qu'ils ont présentées au long de l'histoire de l'action politique de ces deux personnages) et, de l'autre côté, comme des discours représentatifs de deux pôles radicalement opposés, actionnant des valeurs opposées et des modes d'action structurellement divergents. Une autre raison pour cette appropriation en quelque sorte simplifiée des discours de Senghor et de Fanon est le fait que ces deux personnes ont cherché à influencer directement les processus d'indépendance dans d'autres pays du continent – ainsi, les manières d'interpréter leurs discours étaient aussi conditionnées par les jeux politiques vécus par les acteurs qui se sont positionnés par rapport à eux.

Il faut donc voir de manière synthétique, et non dans le but d'explorer la profondeur philosophique des ces deux penseurs, comment le « je » nationaliste se déploie dans ces deux discours. Le « je » nationaliste chez Senghor est une personne construite selon une logique d'agglutination, qui se découvre en tant que personne du discours par le rassemblement de certains éléments culturels et politiques, tandis que chez Fanon, le « je » est une personne construite sur la logique du tri, de la distinction, de la séparation entre ce qui est oppression et ce qui est liberté. Chez Senghor, il y a avant tout une harmonie à obtenir, tandis que chez Fanon il y a une domination à renverser. Ainsi, dans une certaine mesure, ces deux visions peuvent converger vers une seule valeur (ce qui a d'ailleurs été occulté dans les appropriations simplifiées que l'on a faites des deux discours et qui les ont classifiés comme deux types de pensée opposées) : l'affirmation de l'être colonisé. Cependant, il est vrai que les implications de ces deux modes d'envisager le combat contre le colonialisme sur le « je »

du discours nationaliste se manifestent dans la proposition de deux modes différents d'action et deux sources différentes d'affirmation.

L'agglutination chez Senghor est exprimée par le rassemblement d'éléments politico-culturels de ce qu'il a qualifié de « civilisation Noire »²⁵³, un ensemble conçu par lui comme unitaire et transcontinental. Cet ensemble s'est composé par un engouement de l'Afrique en tant que berceau de l'humanité, en tant qu'ayant une historicité propre au-delà de l'histoire de la colonisation, en tant que foyer d'une culture autonome et développée. En même temps, il se nourrit aussi de l'œuvre philosophique des penseurs de la diaspora africaine, créateurs de la notion de négritude, qui propose un « je » qui tire sa dignité de cette identité noire transcontinentale et de sa richesse culturelle propre. C'est ainsi que Senghor s'attache à l'héritage théorique offert par le mouvement *Negro Renaissance*, apparu aux États-Unis dans les années 1910, avec l'œuvre de W. E. B. Du Bois, et poursuivi ensuite par des penseurs comme L. Hughes, R. Wright et C. Cullen. De la même façon, il identifie la continuation de cet héritage parmi les penseurs antillais des années 1930, comme A. Césaire, et parmi le groupe qui a fondé *Présence Africaine*. Le « je » que tous ces auteurs revendiquent se découvre en tant qu'être capable de prendre la parole en fonction d'une source culturelle commune. Le dernier élément que Senghor valorise dans sa logique d'agglutination est l'incorporation de l'humanisme occidental, fondée sur la notion d'égalité, qui dans son sens le plus profond, permet l'inclusion de ce Noir aliéné dans un régime d'harmonie avec les autres civilisations. Ainsi, chez lui, le mélange et l'assimilation d'éléments culturels occidentaux sont envisagés comme enrichissement et non comme acculturation. Donc, la francité, la francophonie ou l'humanisme occidental ne sont pas des systèmes de valeur qui entrent en contradiction avec la négritude. Le combat contre la domination serait plutôt une action culturelle, une recherche de catégories philosophiques qui permettent l'harmonisation de ces pensées et la recherche de moyens de conscientisation autour de cette harmonie.

Chez Fanon, l'auto-affirmation du « je » colonisé se poursuit par la prise de conscience des facteurs conditionnant l'oppression, comme l'intériorisation par le colonisé des modes de pensée conditionnant sa propre infériorisation, c'est-à-dire, l'adoption du langage du colonisateur, le désir de s'inclure dans le monde blanc, voire la racialisation de son expérience sexuelle dans ce monde blanc²⁵⁴. La découverte d'un « je » capable de

²⁵³ L. S. SENGHOR, *Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Bernard Granet, 1988.

²⁵⁴ F. FANON, *Peau noire...*, op. cit., p. 112.

s'exprimer ne se fait pas par agglutination, mais par la « substitution d'une sorte d'hommes par d'autre sorte d'hommes ». Ou encore : « Abolir l'ordre colonial n'est pas construire des passages entre le monde des colons et des colonisés. C'est d'abolir la zone des colons »²⁵⁵. Il faut trier les structures de la domination et chercher leur exclusion. C'est ainsi que la violence devient un outil légitime chez Fanon. Il n'y a pas une parole à partager avec le colonisateur, la parole doit être expropriée, arrachée, prise avec violence contre un dominateur qui n'est pas prêt à accepter un nouvel énonciateur dans le champ discursif, qui ne comprend que le langage de la force. Les élites intellectuelles et bourgeoises qui ont opté pour la voie de la recherche d'une harmonie, d'une agglutination n'auraient pas été véritablement engagées dans la libération ; au contraire, elles ne poursuivaient que leurs propres intérêts politiques et dans ce but produiraient une acceptation de la suprématie des valeurs blanches.

Autour de ces deux paradigmes de la personne colonisée, une grande partie du discours nationaliste s'est positionné, construisant une multiplicité de « je » à la recherche de la prise de parole et du renversement de la situation discursive où se déployait la domination du colonisateur. Ces « je », ambigus et mouvants, ont été des « termes voyageurs », pour reprendre l'expression de P. Ricœur²⁵⁶, parfois puisant des éléments contradictoires dans les deux matrices, parfois essayant de les faire converger à leur point d'intersection (l'affirmation du colonisé), parfois les simplifiant pour légitimer certaines actions politiques dues à une conjoncture déterminée, parfois migrant carrément de l'une à l'autre en fonction des besoins politiques, comme cela a été le cas d'une grande partie des discours nationalistes qui ont dû se transformer en discours d'État. Les contradictions de ces « je » nationalistes pourtant n'ont pas tardé à éclater. Devant le chaos de la post-colonie et l'échec de l'État auquel le nationalisme a donné naissance, une pensée critique par rapport à la construction de cette auto-affirmation et par rapport à l'historiographie nationaliste a émergé.

L'échec du nationalisme

Cette pensée critique a été incarnée notamment par les *Subaltern Studies* et par la pensée déconstructiviste inspirée par M. Foucault et par J. Derrida. Spivak synthétise la façon dont les *Subaltern Studies* ont décrit le nationalisme comme « *accounts of failure* »²⁵⁷, expression que nous pourrions traduire comme « histoires d'échec ». En même temps, cette

²⁵⁵ F. FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 53 et p. 74.

²⁵⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 65.

²⁵⁷ G. SPIVAK, «Subaltern studies... », *op. cit.*, p. 7.

vision de l'échec du nationalisme a fait l'objet d'un discours politique, élaboré soit par des acteurs mobilisés dans le but de faire opposition aux régimes mis en place après la décolonisation, soit par certains écrivains africains, ou par des forces politiques antagonistes, y compris par des guérillas, des anciens colons ou des mouvements d'opposition en général. Il est vrai que les valeurs et les fondements philosophiques de chacune de ces voix critiques sont très différents, mais il est possible d'en dégager un axe central puisé dans l'histoire de la suite de la décolonisation : l'idée que le projet de l'avant-garde « nationaliste » n'a jamais su soutenir une véritable libération, que le « je » qu'elle a formulé ne s'est jamais construit en tant qu'entité autonome, que le langage qu'elle a utilisé ne s'est jamais dissocié de la logique de la domination. Il y a quatre aspects de cette critique qui permettent de comprendre les ambiguïtés du « je » nationaliste.

Le premier aspect concerne la dénonciation de l'imprégnation de valeurs occidentales dans la pensée de l'avant-garde nationaliste. Anthony Smith définit l'intelligentsia nationaliste comme une entité ambiguë, formée à partir d'une socialisation traditionnelle et d'une formation occidentale²⁵⁸. Cette formation constituerait le facteur qui aurait produit l'intériorisation des valeurs individualistes, par l'acceptation des mythes bourgeois, par la création d'une optique opportuniste visant la prise de pouvoir et la pure substitution du colon dans une position de domination. La critique que le nationalisme apporte au colonialisme ne serait qu'une « critique partielle » et, par cette incomplétude et par cette insuffisance, elle ne ferait que contribuer à la pérennisation de la domination, elle ne serait que « le fondement idéologique ultime de l'impérialisme »²⁵⁹.

Le deuxième aspect dérive de ce premier : les valeurs individualistes de cette avant-garde l'auraient empêchée de constituer une alliance avec la paysannerie. Dans la vision de Fanon, cette élite était porteuse d'un « narcissisme volontariste » qui serait en contradiction avec les valeurs de « solidarité et d'identification avec l'autre »²⁶⁰ de la paysannerie. Sans cette alliance et sans une légitimité reconnue par les masses, l'élite nationaliste a été condamnée à reproduire un discours mythique sur elle-même et sur ses ressources de pouvoir, élaborant une rhétorique très analogue à celle du colonisateur.

²⁵⁸ Voir l'article de C. JAFFRELOT, *op. cit.*

²⁵⁹ E. DUSSEL, *op. cit.*, p. 23.

²⁶⁰ F. FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 190.

Le troisième aspect concerne justement cette analogie épistémique entre les arguments du colonisateur et du nationalisme. Dans son désir de remplacer le colonisateur dans le régime de domination, le nationaliste ne fait qu'inverser les valeurs coloniales et employer des arguments aussi totalisants, aussi essentialistes, et qui conduisent à un mépris de l'histoire analogue à celui observé dans les discours colonialistes. Mbembe caractérise donc la quête d'une essence de la race noire, par exemple, comme un « vice de la modernité », une logique semblable à celle qui a mené à une vision de la supériorité du Blanc. Il définit donc cette ambiguïté du discours nationaliste comme une « tragique dualité et un dédoublement interne »²⁶¹.

Le quatrième aspect de la critique du nationalisme concerne sa transformation en discours d'État, après la décolonisation. Dans cette transition, ce discours vise à répondre aux besoins objectifs de la constitution de l'État sous le modèle européen, fondée sur l'homogénéisation culturelle et la souveraineté de la parole du pouvoir étatique. C'est ce que nous avons défini plus haut comme « fétichisation de la langue légitime », selon les termes de Bourdieu²⁶². Ainsi, l'argumentation de cet État se fonde sur la répression des diversités et de l'imposition d'un mythe national construit à partir des valeurs des élites et sans engagement avec les communautés locales. En d'autres termes, ce mythe a constitué « l'État sans nation », incapable de fournir une interprétation du lien social qui englobe les particularités. En ce sens, il ne s'agirait pas d'un vrai nationalisme, mais d'un pur « nationisme », une idée de nation vide qui ne servirait qu'à la répression perpétrée par pouvoir étatique :

« Non seulement le nationalisme des États africains post-coloniaux ne crée pas la nation, mais il détruit l'État [...]. La volonté de chasser l'Européen exploiteur pour créer de nouvelles républiques et citoyennetés a été faite synonyme de nationaux. [...] On appliqua le même concept à des projets de nation qui non seulement étaient projets d'État, mais projets contre les identités (ethnies ou nations) existantes. Ce 'nationalisme' fut élitaire et minoritaire, nationalisme induit dans le massif mouvement social anti-colonial. [...] Le mot 'nationalisme' devait être clairement réservé à l'expression de ce qui était déjà national, du sentiment national [...]. La 'fabrique de nation', le nationalisme du seul État, tel serait le 'nationisme' »²⁶³.

²⁶¹ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 23.

²⁶² P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 70.

²⁶³ M. CAHEN, « De la construction de l'État sans nation à la nationalisation du monde », (p. 19-44) in *La nationalisation du monde. Europe, Afrique. L'identité dans la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 22-24..

L'État post-colonial ne serait donc pas, selon Mbembe, différent de l'État colonial : une entité paternaliste, qui se préconise comme « le constructeur du bonheur », mais d'un bonheur imposé, préconçu et qui ne fait que donner lieu à une « époque de malheur », de « vie brute », d'engagement avec le processus d' « ensauvagement » inauguré par le colonialisme²⁶⁴.

La transposition de cette critique sur le plan discursif peut être intéressante pour éviter l'isolement de variables qui empêcherait une vraie compréhension de ce que constitue la post-colonie. Cette perception des « erreurs » du nationalisme peut mener à une vision autour d'une certaine spécificité de la post-colonie, qui ne serait qu'un lieu de « vulgarité », de « fétiche », de « malheur », telle qu'elle a été définie par Mbembe. Il ne s'agit pas de discréditer cette critique, de jeter un regard complaisant sur les régimes installés après la décolonisation, de relativiser le malheur qu'ils ont produit. Il s'agit juste de proposer un ajustement théorique de cette critique, au moyen d'une mise en relation de variables qui puissent déconstruire la vision de « spécificité », d' « erreur » ou d'une « relation simple de causalité » entre le discours nationaliste et l'échec de l'État post-colonial. Je le ferai en confrontant cette critique aux catégories discursives fournies par la machine du récit.

La relation d'identification discursive entre le colonisé et le colonisateur

La première question qu'il faut se poser pour développer une critique discursive du nationalisme repose sur la nature du « tu » de ces discours. Il semble très clair que le nationalisme a fait semblant de parler au peuple, au colonisé, à la paysannerie, à la propre colonie, bref, à lui-même. Cependant, la critique du nationalisme montre que ce « tu » est une personne du discours mythifiée, de signification double : en apparence, elle se constitue de la personne du colonisé, mais une seconde signification s'ajoute, que ce soit la personne du colonisateur, la « communauté internationale », ou des forces externes qui pourraient aider au combat pour l'indépendance. C'est donc un dialogue entrepris dans le but de conquérir des ressources de pouvoir immédiates et non dans but de formuler un véritable récit identitaire qui pourrait consolider le lien social des communautés soumises à la colonisation. Pour mener ce dialogue, cette élite nationaliste a donc été forcée de parler le même langage que ses interlocuteurs, d' « absolutiser » des concepts de race et de supériorité quand ces interlocuteurs le faisaient aussi à leur profit, de négliger l'histoire de la même manière que le

²⁶⁴ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 251 et 269.

discours colonial le faisait, d'avoir recours aux valeurs occidentales de l'individualisme même s'ils étaient étrangers aux courants de la pensée africaine.

Ainsi, l'accent mis sur la dénonciation du poids de l'héritage occidental dans la formation de ces penseurs est une mauvaise manière de poser la question. De longues discussions ont été menées parmi les critiques du nationalisme sur une définition de la filiation philosophique des penseurs nationalistes : sont-ils des penseurs africains ou sont-ils des penseurs occidentaux, européens ? Il n'y a guère de doute que l'essentiel de leur formation est occidentale, qu'ils ont été éduqués dans les écoles européennes ou nourris de littérature occidentale et que, en quelque sorte, il s'agit de penseurs de formation occidentale, même si quelques-uns démontrent une connaissance remarquable de la pensée africaine et construisent des ponts révélateurs entre ces deux univers. En réalité, avoir une formation occidentale n'exclut pas la possibilité de construire une critique de cette pensée. Il est possible de critiquer la modernité tout en étant inséré dans cette modernité, comme le dit T. Adorno²⁶⁵, pour qui il est nécessaire de mobiliser les procédures autonomes et d'actionner la logique de cette modernité elle-même pour combattre sa dimension totalisante. Spivak, dans sa position même d'intellectuelle issue d'un monde colonisé et formée dans les cadres de la philosophie occidentale, défend elle aussi la possibilité de négociation avec cet héritage philosophique dans la construction d'une pensée autonome. « *One has to use what one has* »²⁶⁶, selon ses mots. Pour elle, si l'institution ne peut pas être détruite, elle peut être transformée en un espace d'« apprentissage pur »²⁶⁷, à partir duquel des formes libératrices et nouvelles de discours peuvent s'élaborer. Ainsi, ce n'est pas cette formation occidentale qui, en elle-même, les prédispose, au sens de Bourdieu²⁶⁸, à la reproduction des modes de pensée de la domination. C'est plutôt ce choix de dialoguer avec la domination elle-même – un choix qui

²⁶⁵ Voir l'exposition que fait N. Lazarus à propos de la pensée de T. Adorno sur la notion « *hate tradition properly* ». Adorno envisagerait la modernité comme une catégorie ambiguë, qui en même temps qu'elle cherche la suppression de la tradition, constitue elle-même une tradition fondée sur certaines croyances héritées. Le véritable combat à la modernité ne serait donc pas de revendiquer un retour aux traditions, mais d'utiliser les catégories mêmes de cette modernité pour la déconstruire en tant que tradition. Voir N. LAZARUS, *Nationalism and cultural practices in the postcolonial world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²⁶⁶ G. SPIVAK, *The post colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 70.

²⁶⁷ L'institution comme « espace d'apprentissage » est définie par Spivak par la notion de « *straw institution* », un système percé, porteur d'ouvertures, qui fournit des repères qui ne seraient pas de moules de pensée mais des points de départ pour une libération. Voir *Ibidem*.

²⁶⁸ P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 79.

dérive non de l'intention du sujet nationaliste mais de la conjoncture politique dans laquelle il devait poursuivre ses intérêts et de la « violence »²⁶⁹ imprégnée dans le régime colonial.

En ce sens, on pourrait retourner à l'opposition qu'on a voulu revendiquer entre les discours de Senghor et de Fanon. S'agit-il de deux structures discursives opposées, appartenant à deux formations épistémiques différentes ? Je voudrais essayer de répondre à cette question en m'interrogeant sur qui est le « tu » de ces deux discours. En ce qui concerne Senghor, ce « tu » est ouvertement double, il parle à une Afrique qui doit redécouvrir sa richesse culturelle, mais il parle aussi à un Occident, qu'il veut persuader de cette richesse et avec lequel il veut dialoguer en harmonie. En ce sens, il entreprend un dialogue avec la domination, ce qu'il ne cache pas, mais ce qui le conduit à employer certaines structures analogues à cette domination. La valorisation de l'identité noire a donc été dénoncée en tant qu'absolutisation, surtout quand elle a donné origine à un racisme opposé à celui qui défendait la supériorité du blanc.

Dans le cas de Fanon, ce « tu » est un peu plus difficile à analyser. Dans la préface de l'essai *Les damnés de la terre*, datée de 1961, J. P. Sartre dit que l'ouvrage de Fanon s'adresse aux colonisés, l'Europe n'étant plus un interlocuteur²⁷⁰. En effet, la proposition d'action exprimée dans le livre est adressée directement au colonisé, c'est à lui de prendre en ses propres mains les voies de sa libération. De plus, dans la défense de la violence comme seule voie possible, il y a un désir de rupture du dialogue avec la domination : la violence serait donc un nouveau paradigme discursif, un nouveau langage, une manière autonome de construire un « je » libre. Cette idée de la violence en tant que rupture d'une relation discursive avec la domination était déjà présente chez G. Sorel²⁷¹. Pour cet auteur, la violence avait une dignité, une morale propre destinée à refuser toute négociation avec la domination qui pourrait résulter en des formules déguisées de sa continuation. C'est en ce sens qu'il refusait le pacifisme de J. Jaurès dans les débats de la gauche socialiste française du début du siècle, en le dénonçant en tant que dialogue avec la domination. Et en ce sens, Sorel analysait la grève générale comme mythe mobilisateur justement parce qu'elle représenterait la fin des concessions.

²⁶⁹ Le concept de « violence symbolique » tel que décrit par Bourdieu fait référence à l'ensemble conjoncturel qui conditionne la domination plutôt qu'à la pure intention d'un oppresseur de perpétrer une domination arbitraire. En ce sens, il est possible de parler de « prédisposition » à la domination, non en tant qu'incapacité structurelle du sujet dominé mais en tant qu'insertion dans un environnement d'oppression.

²⁷⁰ J. P. SARTRE, « Préface à l'édition de 1961 » in F. FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 42.

²⁷¹ G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, Le Seuil, 1990 (première édition datée de 1908).

Or la violence est un symbole social qui peut avoir des sens ambigus. Il est vrai qu'elle peut exprimer la rupture d'un dialogue avec le dominateur, mais elle est quand même une action dirigée vers ce dominateur, un symbole susceptible d'être compris par ce dominateur. En réalité, elle ne peut être employée que parce que ce dominateur la reconnaît, parce que cette violence fait aussi partie de son répertoire discursif. Elle est en quelque sorte un argument présent dans le récit libérateur qui est parallèle aux arguments de la domination. Ainsi, elle implique un dialogue entre ces deux entités et le partage d'un langage commun. C'est cette ambiguïté qui mène Sorel et même Fanon à pondérer en filigrane dans leurs discours l'efficacité de son utilisation. Sorel reconnaît que la violence anarchisante n'est pas moralement défendable, ce qui montre qu'il ne peut pas défendre la violence à tout prix. Fanon, de sa part, admet que la violence est essentiellement « totalisante », même si elle peut avoir des emplois « positifs »²⁷², ce qui semble être aussi une contradiction de sa pensée, une manière d'avouer qu'elle n'est pas structurellement libéralisatrice. Il reconnaît aussi que le colon et le colonisateur sont deux entités qui se connaissent, « qui tirent leur substance du fait de la colonisation »²⁷³, c'est-à-dire qu'il s'agit de deux entités en relation, qui se positionnent en fonction d'une même condition historique et qui élaborent leurs langages à partir de cette même matrice. Il est vrai que le discours de la violence possède un potentiel de rupture, mais, parfois, il peut aussi se réduire à un simple dialogue avec le dominateur, sécrété par la même formation épistémique que le discours du colonisateur, c'est-à-dire, le produit d'une même colonialité.

Les échecs du nationalisme dans la mobilisation de la paysannerie, dans la construction de la nation et dans la formation d'un État post-colonial qui ne reproduirait pas les structures politiques de la domination et qui serait moins exposé au néocolonialisme doivent être compris en termes de ses difficultés à rompre la relation discursive de la domination construite sous le colonialisme, c'est-à-dire, la colonialité. Cette difficulté dérive certes des choix politiques immédiats de certaines élites, de leur « opportunisme », comme le dit Fanon, mais pas seulement. Elle dérive aussi de la force de la violence installée par ce colonialisme, qui a donné lieu à un champ politique prédisposant les colonisés à la domination. Cela veut-il dire que le soi-disant « nationalisme » a été un mouvement complètement engagé dans cette domination et que la post-colonie est un espace condamné à

²⁷² *Ibid*, p. 101

²⁷³ F. FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 52.

la « vulgarité » ? Ce qui me permet de répondre « non » à cette question est justement la recherche des sujets qui, plus ou moins consciemment, ont cherché à rompre la relation discursive avec la colonialité – le sujet « alterne ».

Ni « je », ni « tu » : un pronom inconnu, le sujet alterne

J'ai soulevé l'hypothèse ici que le sujet alterne n'est pas un sujet politique, mais un sujet discursif. Il ne joue donc pas un rôle objectif, il n'est pas tout le temps une entité en rupture avec une formation épistémique donnée, il peut transiter entre deux mondes, il peut élaborer certains discours engagés dans la domination et d'autres versés vers la libération. C'est l'effervescence du social qui garantit un espace pour son apparition – certes un espace plus étroit dans les environnements de violence. Je pense donc que dans l'effervescence qui a caractérisé les mouvements pour les indépendances, il y a eu des espaces pour l'apparition de certains discours alternes, des discours qui ne dialoguaient pas avec le centre, qui cherchaient véritablement les fondements d'une nation inclusive, même si les mêmes sujets qui les ont formulés ont pu dans d'autres situations émettre des discours convergents avec la colonialité.

J'en vois certains exemples dans des couches de la paysannerie qui se sont engagées dans la lutte armée, pour lesquelles la violence était un moyen de rupture. Je vois aussi des exemples dans certaines œuvres littéraires ou dans certaines expressions artistiques qui se montraient intéressées à construire de nouveaux repères culturels, tournant le dos au dialogue avec le colonisateur. Un autre exemple peut être trouvé dans le rôle de la femme, être « alterne » par excellence : son exclusion et sa « solitude », selon les termes de Spivak²⁷⁴, si imprégnées et si structurelles dans des environnements politiques marqués par la violence, l'ont conduite à développer des formes d'organisation et de résistance propres, très éloignées d'un combat direct contre le dominateur. En même temps, certaines forces politiques (comme des guérillas et des mouvements religieux) se sont créées dans le but d'occuper certains espaces populaires, délaissés par le nationalisme dans son obsession de dialoguer avec le dominateur et de construire des alliances internationales. Même si celles-ci ont développé une autre logique de domination, elles ont dans le même temps rompu la relation discursive avec le colonialisme, de sorte que je pourrais les classer comme des êtres discursifs mouvants : à la fois « alternes » et touchés par la colonialité.

²⁷⁴ G. SPIVAK, *The post colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 102.

La recherche du sujet alterne est donc une tâche discursive : il est nécessaire d'analyser récit par récit, symbole par symbole pour repérer quelles situations caractérisent une rupture avec la formation épistémique de la domination. Leur présence montre la possibilité de l'émergence des discours de rupture, de libération, de suppression de la domination, qui empêchent de traiter la post-colonie tout simplement comme espace de violence et exclusion.

Les jeux d'articulation entre les personnes du discours que je viens de décrire sont donc seulement la première variable qui définit cette insertion dans la formation épistémique de la colonialité. Quand j'analyserai les images du Brésil qui circulent en Angola, un des premiers critères à évaluer sera la position des personnes de ces discours. Qui est le « je » et qui est le « tu » de ces discours ? Dans quelle mesure le « je » se met-il dans une relation d'identification discursive par rapport au colonisateur ? Dans quelle mesure le « je » se met-il dans une structure discursive nouvelle qui permette de l'appeler « alterne » ? Pour ces images du Brésil qui ont un énonciateur qui s'identifie au colonisateur, je pourrai les qualifier comme encadrées dans une colonialité. Mais cela n'est que le premier critère. Il faut continuer de suivre la machine du récit pour comprendre la manière dont le récit de la colonialité choisit ses référents, articule ses concepts et construit ses personnages.

4 . LA RENCONTRE COLONIALE COMME RÉFÉRENT DE LA COLONIALITÉ

Quel est le référent du récit de la colonialité ? Dans quels univers puise-t-on les objets desquels on parle au sein de ce système discursif ? Quelles sont les règles d'apparition de ces objets ? Pour soutenir l'hypothèse que la colonialité est un récit unitaire, il faut démontrer qu'elle se constitue sur un même référent, que les acteurs parlent d'une même chose. Cela ne signifie pourtant pas que toutes les formations discursives au sein de la colonialité aient des objets identiques et que le traitement qu'elles leur donnent soit le même. La multiplicité d'acteurs et de modalités d'enjeux politiques du colonialisme et de la post-colonie empêche une interprétation si stricte et monolithique des formations discursives qui structurent ces deux périodes. Cependant, si au niveau de formations discursives, nous devons constater une diversité d'objets et d'univers dans lesquels on les a puisées, au niveau de la formation épistémique, il serait possible d'arriver à un référent général, une formule qui se réitère, un objet unique qui est présent dans tous les récits de la colonialité, bien qu'il soit manipulé de façons extrêmement différentes par chacun de ces récits.

Dans cette tentative d'arriver à ce référent général, essayons d'analyser les genres d'objets mobilisés par les personnes classiques des discours de la colonialité que nous venons d'exposer. Les objets que ceux-ci emploient portent essentiellement sur trois aspects : (a) l'identification du moi, (b) l'identification de l'autre et (c) le travail du moi à l'égard de cet autre. Commençons par le discours du colonisateur. En ce qui concerne le premier aspect (a), j'inclurais les images d'une Europe conquérante, de la supériorité, de la modernité, du développement capitaliste, de l'Occident et de sa tradition philosophique rationaliste. Dans le deuxième aspect (b), je classerais la notion d'infériorité, de race, de primitivisme, de tradition. Finalement, dans le troisième (c), il y aurait des idées comme fardeau, œuvre civilisatrice, moyen de conduire au développement. En ce qui concerne le discours du colonisé, le premier aspect (a) serait rempli par des notions comme africanité, civilisation noire, race, égalité, victimisation. Le deuxième aspect (b) concernerait les idées d'exploitation, d'oppression, d'injustice, de malfeasance, d'imposition. Dans le dernier (c) : libération, développement, résistance, voire violence.

En quoi ces notions se rejoignent-elles ? Bien que leurs valeurs axiologiques soient extrêmement éloignées les unes des autres, les structures de ces images se ressemblent : ce ne sont pas des idées monolithiques, ce sont des idées qui s'organisent autour d'une dualité, d'un rapport avec quelque chose d'extérieur à ce dont on parle. Reprenons les exemples. L'Europe conquérante est une Europe conquérante de quelque chose, cette chose étant extérieure à elle-même. La supériorité (implicite dans les notions de modernité et de développement) est une supériorité par rapport à quelque chose. De même, pour l'infériorité et pour le primitivisme : le colonisé est inférieur à la civilisation européenne. Même la notion de race, que l'idéologie a voulu naturaliser, est une notion relationnelle, structurée sur la distinction par rapport à une race illusoirement différente. Les notions du discours du colonisé fonctionnent aussi de cette manière : la victimisation se constitue par rapport à quelque chose d'extérieur, l'auto-affirmation se construit comme catégorie persuasive de l'autre, la vision du colonisateur est organisée selon la malfeasance que celui-ci produit par rapport au colonisé.

Il était une fois une rencontre

Qu'est-ce que le constat de cette dualité peut permettre de conclure à propos du référent de la colonialité ? Mon hypothèse est que tous ces récits parlent d'une relation d'une chose à une autre lui étant extérieure. Et il suffit de confronter cette hypothèse à l'histoire de la colonisation pour nommer cette relation avec une plus grande précision : tous ses discours parleraient d'une **rencontre produite par la colonisation**. En d'autres termes, les récits de la colonialité auraient comme référent général la rencontre, soit entre deux mondes, soit entre plusieurs mondes, soit entre un sujet inférieur et un supérieur, soit entre deux sujets étrangers, soit entre deux sujets semblables, soit entre deux opposants, soit entre deux sujets qui peuvent vivre en harmonie. L'important pour la découverte de ce référent général est que les récits de la colonialité porteraient toujours sur cette rencontre spécifique que la colonisation a produite. Nous verrons dans l'analyse des images du Brésil qui circulent en Angola comment ce référent se manifeste de manière réitérée dans les discours de la scène politique angolaise.

L'acceptation de cette hypothèse implique donc le constat que les discours qui n'ont pas comme référent cette rencontre soient placés en dehors de la colonialité. C'est justement un des critères que je propose pour définir le discours du sujet alterne. Toutes les fois que nous pourrions trouver des discours qui ne font pas référence à cette rencontre produite par le colonialisme, nous nous trouverons devant un indice qu'il s'agit d'un discours « alterne », qui rompt avec la relation discursive de la domination. Cet indice sera important dans l'analyse des images du Brésil qui circulent ou ont circulé en Angola : dans les cas où elles se dissocieront de cette idée de rencontre de la colonisation, elles pourront être classifiées comme des formations discursives extérieures à la colonialité. C'est l'interprétation que je ferai des images du Brésil qui ne font pas référence à l'héritage colonial, qui n'ont pas comme intermédiaire l'ancienne métropole commune, qui ne s'enracinent pas dans une logique d'affirmation par rapport à l'Occident, mais qui cherchent plutôt des fondements philosophiques d'une autonomie.

Il est vrai qu'il sera toujours impossible de trouver des images purement « alternes », puisque, comme je l'ai démontré, le sujet alterne est situationnel, mouvant et souple. Ainsi certaines de ces images du Brésil seront ambiguës, transitant entre la colonialité et son dehors, puisant des sources dans l'univers discursif de la colonisation, mais ouvrant des portes pour l'« alternité ». J'espère pouvoir le démontrer dans mon étude de cas.

Les lois d'apparition de la colonialité

Le fait que les discours de la colonialité portent sur cette rencontre résulte du fait que cette colonialité conditionne les « lois d'apparition »²⁷⁵ des objets accessibles aux acteurs qui en font partie. Ces lois d'apparition sont conditionnées par les articulations politiques entre ces acteurs, par la manière dont leurs intérêts se mettent en jeu sur cette toile de fond du colonialisme et par les relations qui s'établissent entre les traditions philosophiques propres à chaque acteur, y compris leur moyen d'interpréter la réalité, et ces enjeux politiques. Ainsi, puisque l'enjeu politique principal dans lequel est engagé le nationalisme est celui de la libération par rapport au colonisateur, il est forcé de parler de cette rencontre, symbole de son oppression et entité discursive compréhensible par son oppresseur. Certes il pourra lui donner un traitement spécifique, puisant des éléments de sa propre formation culturelle et dans sa propre socialisation. Mais dans la mesure où il construit un discours sur le colonialisme, ses objets seront conditionnés par les lois d'apparition de la colonialité, ce qui implique une difficulté d'apparition d'autres symboles étrangers à celle-ci. Il en va de même pour le langage du colonisateur, aussi engagé dans sa conquête, dans la légitimation de son occupation et dans la recherche de ressources pour le maintien de la domination. Il puise certes des éléments dans sa propre tradition culturelle, dans son imaginaire identitaire autonome, mais dans la mesure où il doit prendre position dans l'enjeu de la colonisation, il doit parler de celle-ci et de la rencontre qu'elle implique. Ainsi, ce n'est pas tout l'ensemble de son répertoire discursif qui est disponible pour être employé dans son récit colonialiste.

Cependant, Foucault a démontré que les lois d'apparition des objets ne sont pas tout le temps négatives, fonctionnant par la censure de certains objets du répertoire discursif. Ces lois peuvent être positives, peuvent rendre accessibles de nouveaux objets. Je pense que ceci est le cas, par exemple, de l'accessibilité de l'objet « Amérique » pour les discours nationalistes africains. Dans une certaine mesure, la colonisation a fait de l'Amérique un symbole ayant une valeur politique dans l'imaginaire africain. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un symbole tout le temps libérateur ; au contraire parfois l'Amérique a été utilisée (non seulement par le colonisateur, mais par le colonisé aussi) comme une image du succès de la colonisation et de la recherche d'un dialogue avec la domination. Mais l'important est que la colonialité a intégré l'Amérique (et donc, les États-Unis, Cuba, Haïti et le Brésil) dans les répertoires

²⁷⁵ M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 46.

discursifs de ces acteurs. Pour mon analyse, ce point sera important, parce que le Brésil acquiert des valeurs multiples en Angola, mais dans la plupart des cas, celles-ci sont mises au service de ce référent général de la colonialité qu'est la rencontre coloniale.

5. LE MODE D'AGENCEMENT DE LA COLONIALITÉ MARQUÉ PAR LA VIOLENCE

Maintenant, je voudrais passer à une autre pièce de la machine du récit pour analyser les modes d'agencement et de traitement du temps dans ces récits que je veux rassembler sous le nom de colonialité. J'ai démontré dans le chapitre précédent que tout récit forme une unité fermée et que la cohésion de cette unité est assurée par des lois strictes d'agencement des éléments qui la composent. Au contraire de ce qui se passe dans la réalité, où il y a de la place pour l'imprévu, pour l'inouï et pour des renversements hasardeux, le récit étant une unité d'éléments interdépendants, organisés pour démontrer une idée générale, dévoilée à la fin du récit. Pour atteindre cette cohérence et le but de sa démonstration, le récit doit simplifier et réinventer le réel, absolutiser certains de ses événements, naturaliser l'histoire et manipuler le temps. La simplification du réel se fait par l'encadrement de tout événement dans une logique binaire, dans laquelle les éléments sont organisés dans des couples antagonistes : un élément « A » renvoie toujours à un élément « B » qui représente son contraire. Ainsi, l'axe du récit repose sur la description d'une « transformation » d'une chose « A » en une chose différente « B ». Voyons comment ces prémisses de l'agencement conditionnent les récits qui portent sur « la rencontre produite par la colonisation ».

D'un côté, tout récit de la colonialité simplifie cette rencontre, pour construire une unité discursive et soutenir son idée générale. Les critiques marxiste et nationaliste du discours colonial ont bien mis en évidence cette simplification, dénonçant la manière dont le colonisateur a naturalisé l'histoire, méprisé l'historicité des sociétés africaines, absolutisé sa supériorité et la notion de race. R. Barthes a dégagé les structures de cette simplification en énumérant ce qu'il appelle les « figures principales du mythe à droite »²⁷⁶, qui peuvent parfaitement être employées dans l'analyse du discours colonialiste : la privation de l'Histoire, l'identification du dominé en tant qu'être exotique ou en tant que « voyou », la tautologie et la quantification de la qualité (catégories nécessaires pour vider certains sens et soutenir l'hypothèse de la supériorité européenne), le constat (c'est-à-dire, la tendance du dominateur à exprimer ses postulats en tant que « proverbe », en tant que leçon à apprendre).

²⁷⁶ R. BARTHES, *op. cit.*, p. 712.

Dans le cas du discours nationaliste, les structures de la simplification n'ont commencé à être contestées que lorsqu'on a commencé à constater l'échec de la nation qu'il proposait. C'est seulement à partir de cela, que l'on a pu dégager certaines structures absolutisantes également présentes dans le discours nationaliste. Les catégories indiquées par B. Vernandes²⁷⁷ pourraient donc, à mon avis, être employées pour comprendre les mécanismes de cette simplification : la « figure de la rédemption » (qui invente l'image de mouvement vers la rupture avec l'oppression et promet un espace de liberté), la « figure de la fondation » (qui récrée une version de l'avènement d'une communauté convergente avec les besoins identitaires de ce mouvement contre une domination) et « la figure de la division » (qui invente aussi des catégories de différence qui fondent les divisions identitaires pour défendre les prérogatives de certains groupes).

Il était une fois une rencontre transformatrice

D'un autre côté, tout récit de la colonialité décrit cette rencontre produite par le colonialisme en termes de transformation. Celle-ci est une nécessité de la construction de l'argumentation des discours sur la colonisation en tant que récits et, donc, en tant que message lisible par l'autre. Les investissements axiologiques que chacun des acteurs de la colonialité font auprès de cette transformation dépendent de l'idée générale que chacun veut propager. Mais dans tous les cas, on trouvera un élément « A » qui s'est transformé en une chose différente « B » par le simple fait de cette rencontre. Dans le discours du colonisateur, cette transformation peut présenter plusieurs formes. Dans les récits adressés clairement à sa société civile ou à la communauté internationale, la transformation est celle d'une métropole (ou de l'Europe) qui se trouvait sur la voie de l'essor du capitalisme en une métropole encore plus puissante, enrichie par les ressources obtenues grâce à l'impérialisme. Dans les récits adressés aux colonies (spécialement ceux qui ont été élaborés après la Deuxième Guerre mondiale), la transformation est celle d'une pré-colonie enfermée dans l'irrationalité et la tradition en une colonie ouverte au développement capitaliste et à la rationalisation de l'autorité politique. Les événements du récit sont donc enchaînés en fonction de la poursuite de l'idée générale de la pertinence du colonialisme.

²⁷⁷ B. VERNANDES, « L'imaginaire politique », in C. O. CARBONNEL (dir.), *Mythes et politique*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, 1990.

En ce qui concerne les récits nationalistes, la transformation de « A » en un « B » opposé se traduit aussi dans des formes diverses. D'un côté, il y a l'idée de la dégradation : la colonisation entraînant la transformation d'une société d'harmonie et de richesse culturelle en un ensemble assujéti, appauvri et violenté. De l'autre côté, il y a l'idée de la libération : l'oppression qui se transforme en liberté. Dans ces deux idées générales poursuivies dans le récit nationaliste, il y a également une simplification de l'histoire. La notion d'harmonie, de pureté, de valorisation d'une Afrique comme berceau de la civilisation occulte une absolutisation de l'histoire nécessaire pour soutenir un point de vue déterminé. La même chose peut être dite pour la notion de libéralisation.

À ce propos, je voudrais citer l'exemple fourni par C. Geffray²⁷⁸ dans son analyse du groupe nationaliste mozambicain qui a pris le pouvoir avec la décolonisation. Ce groupe employait ce que Geffray appelle « l'idéologie de la page blanche », c'est-à-dire, l'idée que toutes les populations africaines soumises à la colonisation désiraient la fin de celle-ci et attendaient qu'un parti organise la libération et qu'il les organise en tant qu'une seule grande société, organisation qu'elles n'avaient jamais eue. La simplification de la réalité était patente: refus de l'historicité de ces populations, incompréhension des ressources de pouvoir que certains de leurs éléments avaient acquis avec le colonialisme, bref, une négation des identités – catégories nécessaires pour que ce groupe nationaliste s'affirme en tant que maître. Chez J. Copans, on trouve aussi une dénonciation des catégories de simplification et d'une logique binaire présentes dans le discours nationaliste. Il mentionne l'écart entre les structures du discours nationaliste et l'historicité des populations : « L'idéologie nationaliste fut fertile en références mobilisatrices et justificatrices, mais le modèle historique reste encore faible en ce sens qu'il ne touche qu'une infime catégorie de la population »²⁷⁹.

La simplification du temps

Ainsi, le traitement du temps que font ces récits est l'objet de cette même simplification, exigence de la structure du récit. Il est nécessaire d'organiser la transformation qu'on décrit en termes de « commencement – milieu – fin », ou dans la nomenclature plus précise de C. Brémond²⁸⁰, « virtualité – passage à l'acte – achèvement ». Il est donc normal que la description de la transformation issue de la rencontre coloniale organise le temps en

²⁷⁸ C. GEFFRAY, *op. cit.*

²⁷⁹ J. COPANS, *op. cit.*, p. 125.

²⁸⁰ C. BREMOND, *La logique du récit*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

fonction de cette triade structuratrice. Je voudrais citer l'exemple mentionné par M. Cahen dans son analyse des récits ethniques. Il s'agit de discours qui se fondent sur des éléments du passé mais qui cherchent à effacer la genèse de la mémoire et d'imposer comment étant un état (stable) à une communauté ce qui est trajectoire (mouvante)²⁸¹. En d'autres termes, la notion d'ethnicité crée un passé sous un effet à la fois de mémoire et d'oubli, l'instrumentalise sur un présent qui simplifie les critères d'appartenance à une communauté et invente les allégories d'un futur fondées sur cette appartenance.

Ces structures sont le propre de tout récit, mais, dans cet environnement colonial marqué par la violence (dans le sens que j'ai défini *supra*, ayant comme base le concept de violence symbolique de Bourdieu), la manière dont elles sont employées les transforme en structures absolutisantes et imposées. Dans ces récits, la rencontre est imposée en tant que centre de toute interprétation portant sur le lien social des communautés concernées, et leurs discours cherchent à démontrer que la dimension transformatrice de cette rencontre serait la seule transformation possible au sein de cet environnement. En ce sens, l'agencement des éléments des récits de la colonialité est caractérisé par une **violence discursive**, c'est-à-dire l'imposition d'une certaine version du récit social porteuse d'une logique intrinsèque de domination. Toute autre forme de transformation et toute représentation du lien social qui ne se définit pas en fonction de la rencontre coloniale est alors exclue. Le discours « alterne », déconnecté de la colonialité, se définira donc aussi par un référent en dehors de cette rencontre et en dehors de la centralité de la transformation qu'elle entraînerait.

Encore une fois, je réitère qu'il ne s'agit pas d'une violence discursive perpétrée arbitrairement par certains acteurs, il s'agit plutôt d'une violence fonctionnelle issue de leurs besoins discursifs : la nécessité de simplifier la réalité dans la construction d'un récit identitaire que leur permette l'insertion d'un un champ politique marqué par la violence. Pour Spivak, les simplifications de ce discours ne sont pas de « simples aberrations, mais des suppléments nécessaires »²⁸², c'est-à-dire qu'elles sont des structures conditionnées par

²⁸¹ M. CAHEN, *op. cit.* : « Même si l'étude historique et anthropologique va inmanquablement souligner l'aspect mythique des origines, le métissage permanent, le lien aux formations sociales, enfin, le fait que les identités ne sont pas un état mais une trajectoire, il n'en reste pas moins que dans la conscience de leurs individus porteurs elles sont ressenties comme un état : les ethnies et les nations ont la plupart du temps la sensation d'exister depuis toujours et fabriquent leurs traditions. L'important n'est pas la 'véracité' du fait, mais son fonctionnement », p. 37.

²⁸² G. SPIVAK, *op. cit.*, p. 102.

l'articulation entre les formes d'agencement du récit et le champ social caractérisé par la domination et par la violence.

6. LES CONCEPTS DE LA DIFFÉRENCE

Poursuivant les catégories discursives fournies par la machine du récit, je voudrais maintenant m'arrêter aux concepts véhiculés par les formations discursives de la colonialité. En ce qui concerne cet aspect, je reconnais qu'il y a une grande diversité de concepts propagés, engendrés par les besoins discursifs et par les enjeux politiques dans lesquels chaque acteur est engagé. Mais encore une fois je voudrai soutenir une hypothèse générale qui rassemble les concepts de la colonialité : **la différence** me semble être la notion principale qui se répète dans l'argumentation autour de chaque concept. En d'autres termes, il y aurait toujours un « moi » différent de l' « autre », toujours un jugement à propos de cette différence, toujours des idées sur l'articulation de ces êtres différents, sur ses conséquences, sur ses potentialités, sur les promesses d'un combat ou d'une harmonie entre eux, toujours des concepts qui portent implicitement sur la différenciation.

En ce qui concerne le discours du colonisateur, cette différence semble assez explicite et largement dénoncée par les auteurs qui ont fait la critique de ses formes idéologiques. A. Mbembe, par exemple, mentionne l'impossibilité pour la tradition philosophique occidentale d'accepter l'existence d'un autre ayant une nature commune à celle du « moi ». Ainsi, « l'Afrique a toujours été l'antithèse de la représentation que l'Occident se fait de soi-même »²⁸³ : toute son argumentation autour des concepts tels que « race », « supériorité », « civilisation », « rationalisme » apporte intrinsèquement cette notion de différenciation, chemine vers la démonstration que le colonisateur est différent du colonisé et que la colonisation est une rencontre de différences.

Dans l'argumentation nationaliste, la notion de différence est plus difficile à dégager car dissoute dans les ambiguïtés de ces discours, dans la mobilité des acteurs auxquels ils s'adressent et dans la construction difficile des ressources de pouvoir des élites nationalistes. Je voudrais donc analyser certains des concepts centraux dans les discours indépendantistes qui se sont fait entendre en Afrique. Commençons par les notions les plus larges sur lesquelles se fondent le discours nationalistes, comme l'universalisme et l'émancipation. Comment

²⁸³ A. Mbembe, *op. cit.* p. 13.

comprendre le fonctionnement de ces concepts et leurs manières d'articuler la notion de différence dans les formations discursives nationalistes ? Je voudrais ici m'inspirer des réflexions de E. Laclau²⁸⁴ pour avoir une compréhension de l'utilisation de ce concept.

Les paradoxes de l'universalisme

L'universalisme est l'une des sources principales des paradoxes qui ont produit, dans plusieurs cas, des conflits internes parmi l'opposition au colonialisme. La tension était claire. D'un côté, le projet d'indépendance avait besoin de créer une nation qui rassemblait toutes les victimes de l'exploitation coloniale. De l'autre côté, le rassemblement ne pouvait pas reproduire la même violence perpétrée par le colonisateur : celle de nier les particularités et d'imposer des modèles culturels homogènes. Il fallait donc établir la différence par rapport à ce colonisateur.

La sensation d'ambiguïté qui se dégage du concept d'universalisme vient du fait qu'il a l'apparence d'un concept unitaire – et c'est une fausse apparence. Laclau nous montre que la notion d'universalisme a une tension intérieure : d'un côté, elle suggère l'égalité de tous et, de l'autre, cette égalité donne le droit de chacun à la différence. Voyons ce qu'il dit à propos de ce problème :

« La définition de son identité propre tient pour une part à la construction d'un système complexe et élaboré de relations avec les autres groupes. Relations que devront réguler des normes et des principes transcendant le particularisme de tout groupe. Défendre, par exemple, le droit de tout groupe ethnique à l'autonomie culturelle, c'est avancer une revendication qui ne peut se justifier qu'en invoquant des raisons universelles. L'affirmation de la particularité d'un être implique de faire appel à quelque chose qui la transcende. Plus un groupe est particulier, moins il sera en mesure de contrôler le champ communautaire global au sein duquel il intervient, et plus la justification de ses exigences devra reposer sur des raisons universelles ».²⁸⁵

En d'autres termes : la défense du droit d'un groupe implique la défense du droit de tous. L'universalisme porte donc en soi un paradoxe et ne peut constituer un concept unitaire : il est en réalité un couple de concepts. Dans les récits de la plupart des nationalistes, le paradoxe se reproduit, justement à cause de la difficulté de se dégager de cette notion de la différence. Il était nécessaire de se distinguer par rapport au colonisateur, de clarifier sa différence par

²⁸⁴ E. LACLAU, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, Editions la Découverte et Syros, 2000.

²⁸⁵ *Ibid*, p. 17.

rapport à la domination, de définir l'autre comme un être différent du soi. Ainsi, en même temps qu'il défendait l'égalité, il défendait aussi la différence : le choix en faveur de l'un des pôles du couple n'a jamais été fait et les deux concepts cohabitaient, cachant leurs contradictions au moyen des éléments figuratifs du récit.

Cependant, dans certains discours d'opposition au colonialisme, le paradoxe a été résolu par une autre manière de manier cette différence. Dans ces cas, l'universalisme n'apparaît pas comme concept, mais plutôt comme un mode d'agencement des concepts présents dans le récit. Laclau montre qu'au lieu d'être une valeur unitaire, l'universalisme est un système d'équivalences, c'est-à-dire qu'il se fonde sur le principe qu'il y a une équivalence (et non une correspondance, une ressemblance) des droits des êtres différents. Il n'y aurait pas donc de contenu défini *a priori*, il serait plutôt investi selon les circonstances par les droits revendiqués par les différents. Il y a certainement quelque chose qui unit ces différents : selon Laclau, il y aurait une « chose identique » qu'ils partagent et qui fonde l'équivalence de leurs droits. Cette chose identique n'est pourtant pas un attribut objectif, un aspect primordial, défini *a priori*, mais un ordre négatif : toute la chaîne des différents doit se caractériser par un manque partagé, par une réaction contre une même oppression, par une négation commune de quelque chose.

« La dimension de l'universaliste [...] n'est rien d'autre qu'un lien vide qui unifie un ensemble de revendications équivalentes. Il faut déterminer la nature de ce lien tant en ce qui concerne son contenu que sa fonction. Il n'a pas de contenu propre, il n'a que celui qui lui est attribué par une articulation passagère de revendications équivalentes. Il y a dans l'énoncé de principes universels un paradoxe implicite : tous doivent se présenter comme valides sans exception aucune, alors que dans ses termes mêmes, cette universalité peut facilement être mise en question, et ne peut jamais être maintenue dans la réalité »²⁸⁶.

Ainsi, l'universalisme, dans de rares discours nationalistes, organise la chaîne, établit le concept d'équivalence, intègre les revendications particulières dans le récit et dissipe la tension entre la différence et l'égalité. Dans cette manière de défaire le paradoxe et de se dégager de la notion de la différence, ces acteurs produisent des discours extérieurs à la colonialité.

²⁸⁶ *Ibid*, p. 27.

Laclau expose également la manière dont la notion d'émancipation articule l'idée de la différence (établissant une parenté avec la colonialité) et l'idée d'égalité (produisant des nuances extérieures à cette colonialité). Selon cet auteur, l'émancipation se fonderait sur six aspects. Les trois premiers se fondent sur la notion de différence. L'aspect « dichotomique » renvoie à la recherche d'une rupture avec une condition antérieure d'oppression, à la distinction entre oppression et liberté, entre oppresseur et opprimé. L'aspect de la « préexistence » renvoie à l'identification de l'existence d'un système antérieur de domination. L'aspect « rationaliste » cherche à distinguer l'irrationalité et la tradition de la domination d'une émancipation réfléchie et objective. Les trois derniers aspects renversent la logique de la différence. L'aspect « holiste » préconiserait l'émancipation de tous dans tous les domaines de la vie. L'aspect de la « transparence » préconiserait la fin de l'autorité contraignante et l'établissement d'une relation politique égalitaire. L'aspect « fondateur » renverrait à une émancipation radicale portant sur les fondements de la société et non sur certains aspects ponctuels de la domination. En ce sens, le concept d'émancipation est aussi porteur d'un paradoxe interne et dans les cas où il entretient une relation plus proche de la colonialité, ce sont les aspects de la différence qui se montrent les plus saillants.

L'universalisme et l'émancipation sont des concepts qui s'infiltrèrent dans tous les autres concepts locaux véhiculés par les discours soi-disant nationalistes : la négritude, l'ethnicité et le culturalisme, la diaspora, le panafricanisme, l'internationalisme, etc.. À chaque fois que ces concepts ont été utilisés, on peut repérer l'incidence des paradoxes de l'universalisme et de l'émancipation. Dans la plupart des cas, la résolution du paradoxe a été faite par le biais du renforcement des concepts de valorisation de la différence. Ceci est visible aux moments où les thèmes de la négritude, d'ethnicité et de culturalisme sont retombés sur la valorisation d'une primordialité, qui proposait une différence naturelle entre le colonisé et le colonisateur. Il en va de même pour le thème de la diaspora, apparu parmi les Noirs d'Amérique : l'origine africaine et le rapport culturel à l'Afrique ont été actionnés en tant qu'éléments de distinction, de réinterprétation de la réalité dans le but de défendre certains droits.

La notion de différence reste très vivante dans la plupart des cas où ces thèmes ont été évoqués dans les récits identitaires nationalistes. Les manières dont le concept de nation a été utilisé révèlent donc ce jeu d'articulations entre la différence et l'égalité. Dans les moments où la nation s'est fondée sur la différence, sur la distinction, sur un modèle artificiel de

rassemblement, bref, sur un « nationisme » simpliste, nous trouverons des discours marqués par la colonialité. En revanche, dans les moments où le paradoxe de la différence a été dissipé et la nation était connotée à un véritable projet holiste et transparent, nous pouvons dire qu'il s'est agi d'ouvertures vers l'extérieur de la colonialité, vers des visions « alternes » dans l'espace de domination.

7. LES PERSONNAGES INCARNANT LA DIFFÉRENCE

J'ai démontré dans le chapitre précédent que les récits déploient les concepts sous la forme des personnages. Ainsi, la dernière catégorie des récits de la colonialité que je voudrais analyser ici concerne les personnages qui ont été actionnés dans ses discours et la manière dont ils incarnent les paradoxes des concepts que je viens d'exposer. Analysons donc les personnages classiques présents dans les discours du colonialisme et du nationalisme et les manières dont ils sont conditionnés par la formation épistémique de la colonialité. Ces personnages sont construits sur la base d'une anthropomorphisation des concepts de la différence ; ainsi, leurs attributs et leurs actions cherchent à rendre explicite un être colonisateur distinct de l'être colonisé - deux figures de natures différentes et ressortissantes d'habitats différents, un ours polaire contre un lézard des Tropiques, si l'on me permet la métaphore.

En premier lieu, je voudrais commenter la manière dont les énonciateurs eux-mêmes se convertissent en personnages de leurs propres récits. En effet, les récits de la colonialité sont des récits identitaires, qui portent sur le lien social et qui impliquent une définition de soi. L'utilisation de la figure du personnage dans l'exposition de cette définition de soi est une manière de résoudre les contradictions de sa propre identité, de sa fragilité dans un champ politique, de sa relation avec les structures de la violence discursive qui caractérise la colonialité, le tout avec l'aide des ressources stylistiques et de la structure duale du personnage (ses traits intrinsèques de permanence et de mobilité). Je propose donc d'analyser ces personnages en reprenant la théorie développée par A. Greimas²⁸⁷ (et exposée au chapitre précédent) sur les structures selon lesquelles ils s'organisent. Ainsi, les personnages se présenteraient selon trois couples de fonctions : sujet/objet, destinataire/destinateur et adjuvant/opposant. En même temps, les relations qu'ils entretiennent entre eux se déroulent selon trois axes : la relation entre le sujet et l'objet concernerait l'« axe du désir », celle entre

²⁸⁷ A. GREIMAS, *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Le Seuil, 1970.

le destinataire et le destinataire concernerait l'« axe de la communication », et la tension entre le sujet et son opposant composerait l'« axe du pouvoir ».

Il était une fois un ours polaire et un lézard des Tropiques

En ce qui concerne le discours du colonisateur, la rencontre produite par la colonisation est décrite comme une « épopée », une conquête audacieuse, la colonie est « la terre que nous avons faite »²⁸⁸, selon mots de Fanon. À cette épopée, le héros, le personnage principal qui mène l'action, le « sujet » du récit (pour utiliser la nomenclature de Greimas) est le colonisateur. Ses attributs se composent au gré de la nécessité de la différenciation par rapport au colonisateur et de l'auto-affirmation de sa supériorité. Ainsi, d'un côté, ce héros se définit comme un être étranger à la colonie, celui qui n'appartient pas à la race et au groupe des autochtones. De l'autre côté, le héros est un être courageux, aventurier, parfois charitable (attribut trouvé en particulier dans les récits sur le fardeau de civiliser l'homme primitif²⁸⁹) et puissant, pouvant utiliser sa force et son savoir pour assurer son propre épanouissement (attribut du personnage de la métropole puissante, adressé à sa propre société et à la communauté internationale). Il entretient une relation de désir par rapport à la colonie : l'objet précieux qu'il cherche est sa richesse et les ressources d'autorité que la domination peuvent lui conférer.

Le personnage antagoniste de ces récits a été, dans les discours premièrement formulés dans le champ discursif de l'impérialisme, constitué par les autres métropoles, menaçantes dans leurs poursuites de cette même richesse. La figure du colonisé était une figure tierce, un objet primitif, une chose, sans besoins, faisant partie de l'objet désiré qu'était la colonie. Mbembe mentionne la différence que fait le colonisateur entre « être » et « exister ». Le héros colonisateur « est » un homme conscient, c'est le premier occupant de l'Afrique. Le colonisé « existe », de la manière où chose existe, où un rocher existe. Ensuite, quand ces récits ont été transformés dans le but de légitimer le colonialisme et d'éviter l'indépendance, le colonisé est transformé en un antagoniste terrifiant. Il se met alors à incarner « le néant, le fracas, la béance, le chaos primordial », selon les termes de Mbembe²⁹⁰, ou « la quintessence du mal »,

²⁸⁸ F. FANON, *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 81.

²⁸⁹ Quand Fanon décrit les relations de l'Antillais avec « le monde des Blancs », il mentionne le fait que le colonisateur s'adresse au colonisé en petit-nègre. Il s'agit là, à mon avis, d'un des attributs de ce personnage charitable que le colonisateur construit pour lui-même. Voir F. FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 24.

²⁹⁰ A. MBEMBE, *op. cit.*, p. 10.

selon Fanon²⁹¹. Ainsi le discours colonialiste se déploie dans les termes de phobie, d'une sexualisation outrée et effrayante du Noir, d'un racisme primordialiste. Sa relation avec le colonisé se positionne sur l'axe du pouvoir. Dans ces deux phases du discours, l'élément essentiel de ces personnages est l'incorporation des différences.

Les personnages du récit nationaliste

Dans le discours du nationalisme, c'est l'émancipation qui est décrite en tant qu'épopée. Le héros est l'être libérateur et l'objet du désir est la fin de la domination par le colonisateur. La construction de ce héros et l'emploi des ressources stylistiques du personnage pour résoudre les contradictions internes du nationalisme se déploient sur deux aspects. Le premier concerne le besoin de se distinguer par rapport au colonisateur, de construire une image de soi comme victime, de mépriser les alliances que certains segments de colonisés ont établies avec la colonisation et de chercher des caractères primordiaux qui soutiennent la différence par rapport à la domination. C'est ainsi que ce héros se met à présenter des caractéristiques naturalisées d'une africanité, dont la structure ressemble à celle du racisme. Et c'est ainsi aussi que, parfois, le héros devient un sujet déterminé à anéantir brutalement l'autre et à expulser violemment le colon, ce qui a fait éclater des tensions profondes au moment de la décolonisation dans certains contextes. Le deuxième aspect concerne le besoin de certains segments nationalistes de construire la légitimité d'une avant-garde éclairée. Ainsi, dans leurs récits, c'est cette avant-garde qui incarne le héros, qui a les attributs adéquats à entreprendre la quête de l'objet désiré. Il incarne aussi le personnage du destinataire : le rôle des masses et de la paysannerie ne serait que celui de destinataire d'un message qui ne peut être véhiculé que par cette avant-garde éclairée. Enfin, tous les autres segments nationalistes ne seraient que de faux héros, personnages incapables de mener la libération ou alors des sujets engagés avec les structures de la domination. La construction de ces personnages dénote donc le déploiement des structures de la colonialité que j'ai définies plus haut : violence de l'agencement et concepts fondés sur la différence.

Des personnages tiers apparaîtront dans ces récits, selon les répertoires politiques et culturels de chaque contexte de la colonisation et selon ce que j'ai défini plus haut comme jeux d'apparition des objets discursifs. Le rôle de l'Amérique et le rôle du Brésil dans ces discours sont des exemples de cette incorporation des personnages qui ne sont pas

²⁹¹ F. FANON, *Les damnés...*, op. cit., p. 268.

directement concernés par la relation dominateur-dominé. Cette incorporation peut dénoter une ouverture à des espaces discursifs nouveaux et peut entraîner une complexification de cette structure simplifiée que la colonialité impose dans l'interprétation du lien social. Mais elle peut aussi dénoter la permanence des structures de la domination : ces personnages peuvent aussi apparaître comme porteurs d'attributs primordiaux, absolutisés et peuvent ne faire que revitaliser les interprétations que le colon ou que les colonisés veulent donner à leurs propres rôles. Dans la mesure où ces personnages se composent à partir de l'affirmation des différences et d'un agencement violent de ses structures, je les classerai comme appartenant aux récits de la colonialité.

Je termine ainsi le parcours dans les chambres de la machine du récit, avec comme toile de fond les discours sur le colonialisme en Afrique pertinents pour la compréhension de l'expérience coloniale en Angola. Mon but était de rassembler les structures discursives d'une colonialité qui puisse caractériser l'espace politique angolais et d'établir les critères par lesquels je pourrai classifier les phénomènes discursifs que je vais analyser. En même temps, j'ai cherché à établir des outils pour pouvoir capter les indices d'ouvertures vers le dehors de la colonialité et surtout les récits produits par les acteurs alternes. Les axes de cette formation épistémique de la colonialité seront donc **la rencontre, la violence et la différence**. L'identification de ces structures discursives essentielles gérées par les discours colonialiste et nationaliste est l'outil qui me permettra de comprendre leurs continuités dans les contextes d'après la décolonisation.

8. LES IMAGES DU BRÉSIL AU SERVICE DE LA COLONIALITÉ

Comment ces structures discursives se manifestent-elles dans l'imaginaire politique angolais ? Et, plus précisément, comment se manifestent-elles dans les représentations du Brésil qui circulent dans cet imaginaire ? Comment les images du Brésil sont-elles employées pour illustrer le discours de la colonialité, dans lequel la rencontre coloniale est le référent, la violence est le principe du mode d'agencement et la différence constitue l'essence des concepts propagés ? Comment les images du Brésil concourent-elles à l'apparition des discours angolais sur le lien social qui gravitent autour de structures discursives héritées de l'effervescence de l'expérience coloniale ?

Le symbole « Brésil » est très loin de constituer un socle pour les discours angolais. On a vu dans le premier chapitre que le Brésil a joué un rôle essentiel dans l'histoire angolaise

à l'époque de l'essor de la traite, mais que ce rôle s'est complètement rétréci après, quand le trafic d'esclaves a été supprimé, quand l'Europe a inauguré une nouvelle forme de colonisation dans le contexte de l'impérialisme, quand la présence portugaise a été renforcée au long du XX^e siècle par les mesures salazaristes, quand le processus de décolonisation a eu lieu et aussi dans la période post-indépendance. Ainsi, le Brésil intègre accessoirement les discours que les acteurs angolais élaborent sur le lien social, sur leurs projets de nation, sur leurs propres identités.

Mais la manière dont le symbole « Brésil » sera actionné dans ces discours, je compte le démontrer, nous montrera dans quelle mesure les discours sur le lien social élaborés par les acteurs angolais sont conditionnés par cette formation épistémique de la colonialité. Je vais chercher à soutenir dans les chapitres suivants l'existence de trois modalités d'insertions des images du Brésil dans le discours angolais, définies en fonction de la structure de la colonialité.

On verra que dans les discours angolais sur le Brésil, les structures de la colonialité se manifesteront par le moyen d'un curieux jeu de dimensions. Dans les discours qui tendent à une complaisance lusotropicaliste vis-à-vis du Brésil, celui-ci apparaîtra comme le fils de l'Angola et de l'Afrique : l'Angola existait avant qu'il n'ait donné naissance au Brésil, la construction de l'identité nationale de celui-ci n'a pas pu se faire sans le concours de l'élément africain et l'expérience coloniale a servi à mettre ces deux entités en relation. Ces visions seront traitées au chapitre V, quand je parlerai de l'imaginaire des élites créoles, et au chapitre VI, dans lequel on analysera les insertions des images du Brésil dans les discours du MPLA.

En revanche, dans certains discours radicaux de l'africanité, par exemple, le Brésil sera vu comme une entité qui veut absorber l'Angola, au moyen du néocolonialisme et de l'invasion culturelle. Ainsi, le jeu de dimensions s'inversera : le Brésil sera une entité grande et menaçante, qui veut dominer la relation avec l'Angola et dont la supériorité se fondera sur un processus de construction d'identité nationale plus développé que celui de l'Afrique. Je vais exposer ces visions au chapitre VII, quand je montrerai les images Brésil dans des discours de l'Unita, dans des discours *bakongo* et dans des discours d'opposition partisane du temps du multipartisme.

Le jeu de dimensions se déploie donc dans ces visions polarisées : dans la première, le Brésil est mineur, sa construction étant dépendante d'un Angola majeur et antérieur; dans la deuxième, le Brésil est majeur et l'Angola est menacé. Ces deux modalités d'envisager le Brésil forment donc une espèce de « cercle métonymique » : dans la première l'Angola contient le Brésil, dans la deuxième le Brésil contient l'Angola. Bien qu'elles semblent opposées, ces deux modalités sont structurellement symétriques : les deux impliquent une relation de « contenant – contenu ». En d'autres termes, ces deux visions composent un « cercle », leurs structures se ressemblent, et cela me permettra de qualifier les deux comme appartenant à la colonialité.

Mais il y aura une troisième modalité d'insertion des représentations du Brésil dans l'imaginaire angolais. Ce sera la modalité des discours « alternes », qui opèrent une rupture discursive par rapport au paradigme de la colonialité, insérant d'autres concepts, d'autres formes d'agencement. Le Brésil sera, pour ces discours, un acteur externe, qui collabore de manière involontaire à l'actualisation de canaux d'autonomisation de la société angolaise. Ce sont pourtant des discours flottants, élaborés par des acteurs qui transitent dans et dehors la colonialité. On les analysera au chapitre VIII.

Ma tâche dans les chapitres suivants est de montrer ces images, les manières dont elles s'organisent, l'action politique de leurs énonciateurs et la mesure dont elles ratifient ou pas les structures de la colonialité. Pour cela, je vais utiliser la machine du récit pour comprendre la structuration des discours sur le Brésil. En même temps, j'utiliserai l'outil théorique de la colonialité pour comprendre la parenté entre ces images, pour comprendre leurs implications sur les récits identitaires angolais et, enfin, pour savoir dans quelle mesure les manières dont les élites angolaises s'auto-définissent apportent des explications pour la situation d'absence de démocratie et de précarité sociale que l'on observe dans l'Angola d'aujourd'hui.

Partie II

Un savoir bipolaire et ses ouvertures

« O mulato de Minas, esse era maniento ? Calado, chupava os dedos, apontamentava o grosso bloco, chupava os ossos. Rir, ria – mas à porta fechada, palavras associadas. [...] Se gabarolava do que não era : em tempos que já lá vão – e, às vezes, voltam, chegou manada de escravos em arraial da Tijuca, Diamantina, Minas... Tanto quanto abecês de ceguinho e restos de música de trabalho de mineração depõem, seu arquiavô devia de ser ele mesmo, o tal : Caparandanda, famôstico escravo de umbundas canções de gesta... ‘Irmão brasileiro !... À saúde ! Hip, hip, hip, hurra !’ – Temístocles, Céu Cai?Caiu! à uma. Pois eu, ele, Céu, dos Veríssimos era – se reconhecia. ‘Brasil é grande, amigos. Gaúchos ?’ Quais gaúchos, puros nordestenses onde que angolas fizeram engenhos alheios. [...]A chucha calada, gargaloso, o brasileiro catrapisca seu vizinho em frente. ‘E o amigo ?’ – esferográfica em riste. ‘Eu sou preto de Angola...’. A medo, a pedir desculpa. ‘Só eu e o Ngola Kiluanji, claro ! Os outros todos vieram do Brasil, não são gentios...’ ».

Luandino Vieira, Estória de Família (Dona Antónia de Sousa Neto) » in Lourentino, Dona Antónia de Sousa Neto e eu, Lisbonne, Edições 70, 1981.

V

Le métis dont nous avons accouché

Revenons au début. Reprenons cette notion de « musée » avec laquelle j'ai ouvert le premier chapitre. La vie d'aujourd'hui à Luanda est, elle aussi, un musée vivant d'images du Brésil, plus au moins explicites. D'abord, marchons dans la ville. Nous retrouverons une toponymie récemment construite sous l'inspiration des émissions de télé brésiliennes : le grand marché de la ville, le *Roque Santeiro*, ou le marché *Trapalhães*, dans l'île de Luanda, tirent leurs noms des titres des feuilletons célèbres. Nous passerons par les « constructions brésiliennes », comme cette route qui lie la ville à la banlieue sud, l'*Estrada da Samba*, connues pour avoir été réalisées par des entreprises brésiliennes. Nous verrons aussi le bar Bahia, propriété de Brésiliens, dont le nom est inspiré de la partie la plus africaine au Brésil. Placé à un point privilégié en bordure de baie, ce bar est très chic : il faut plusieurs dollars en poche pour y entrer. Enfin, au quartier de l'Alvalade, nous retrouverons le temple imposant de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, l'église évangélique exportée par le Brésil aux quatre coins du monde.

Ensuite, allumons télé et radio, et ouvrons les journaux : les feuilletons brésiliens, transmis par la chaîne nationale publique, sont suivis avec une attention admirative. Ceux qui ont accès aux chaînes satellites consomment toutes espèces d'émissions (dernièrement ce public privilégié est particulièrement « branché » sur les émissions à sensation portant sur les crimes dans les grandes villes brésiliennes, qui font peur à tous). La musique brésilienne s'impose dans les radios. Les journaux parlent du Brésil, des partenariats commerciaux, de la vie politique brésilienne, de Lula, le président ouvrier, des Noirs célèbres de la politique brésilienne, de la culture et du monde des sports.

Enfin, entrons dans les maisons : la dernière trouvaille pour le traitement des cheveux des filles noires sont des produits spéciaux importés du Brésil ; la mode brésilienne est désirée par toutes et aujourd'hui elle devient plus accessible avec l'épanouissement de l'activité de marchands qui font le voyage du Brésil à la recherche de sous-vêtements, de maillots de bains et de chaussures. Les gens commencent à parler à la brésilienne, à employer l'argot appris à la télé, à donner aux enfants des prénoms brésiliens, à troquer l'infinitif par le gérondif dans

l'expression d'actions de continuité au présent (« *estou a fazer* » devient « *estou fazendo* », marque distinctive entre le portugais du Brésil et du Portugal).

Cette pléthore de repères du Brésil dans la vie luandaise est certes un phénomène intrigant, qui peut donner naissance à des recherches intéressantes dans le champ des études culturelles et de la communication. Cependant, en ce qui concerne mon objet d'étude, elle n'est pertinente que dans une certaine mesure, sous un angle déterminé. C'est le concept d'imaginaire, tel qu'il a été défini par P. Ricœur²⁹², qui rend possible le recouplement spécifique qui m'intéresse. Dans la partie théorique, j'ai cherché à définir ce concept comme une opération de mise en relation de deux univers sémantiques différents, opération comparable, selon Ricœur, à la procédure de construction linguistique de la métaphore : l'insertion dans un système discursif déterminé d'un symbole externe, appartenant à une logique discursive autre. Or, en ce qui concerne les images du Brésil qui circulent en Angola, je ne m'intéresse qu'à celles qui trouvent une insertion dans le système discursif des récits identitaires des acteurs politiques internes. Ma tâche n'est pas d'évaluer l'extension de la pénétration culturelle du Brésil en Angola, l'effectivité des partenariats économiques, les conséquences sociales des influences brésiliennes dans cette société, les relations extérieures entre les deux pays. Ma tâche est de comprendre comment ces images sont appréhendées et comment elles s'insèrent dans les discours de définition de soi dans la politique angolaise. En d'autres termes, mon étude porte sur les voies d'insertion des images du Brésil dans les récits identitaires angolais.

Aussi, pour procéder à un recouplement de la collection de ce musée vivant qui me conduise à l'analyse de l'imaginaire, il est nécessaire de regarder avec des yeux critiques cette « ambiance brésilienne ». Est-elle un phénomène particulièrement nouveau, présentant de nouvelles modalités de pénétration culturelle du Brésil en Angola ? Est-elle restreinte à des acteurs situés à Luanda ? N'y aurait-il pas un effet de surdimensionnement de la présence du Brésil en Angola, alors que les familles angolaises poursuivent avec une avidité parfois plus grande les feuilletons, le football et la politique portugais, transmis par des chaînes satellites implantées il y a plus longtemps en Angola ? Ou alors que dans les fêtes angolaises, on danse au son des musiques non seulement brésiliennes, mais aussi de Cuba, du Cap-Vert et de la République Démocratique du Congo ? Le feuilleton brésilien ou l'Église Évangélique du

²⁹² P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 242.

Royaume de Dieu sont-ils aperçus comme des symboles du Brésil, ont-ils une répercussion socioculturelle différente en Angola que celle qu'ils ont dans d'autres pays où ils sont exportés, comme l'Ukraine, le Sénégal, le Nicaragua ? Certes, ces questions ne pourraient trouver une réponse qu'avec une étude culturelle de grande ampleur mais le seul fait de les poser nous montre, en premier lieu, que la présence brésilienne en Angola n'est qu'une présence parmi d'autres ; en deuxième lieu, qu'en termes de présence étrangère, la présence portugaise s'impose majoritairement, c'est-à-dire, bien d'avantage que la présence brésilienne ; et, finalement, que ce ne sont pas toutes les images du Brésil circulant en Angola qui sont disponibles pour une insertion dans l'imaginaire politique, étant plutôt associées à d'autres univers imaginaires (artistique, sportif, médiatique, etc.).

Les images du Brésil et la colonialité

Pour comprendre quelle partie de cette présence brésilienne intéresse une étude de l'imaginaire angolais, il est nécessaire d'affiner les questionnements et ne pas se laisser séduire par cette abondance d'offre d'images du Brésil. Pour cela, il faut, d'abord, comprendre l'univers sémantique de la politique angolaise. Ensuite, il faut analyser les modalités d'insertion des images du Brésil dans cet univers : quel est le parcours historique de cette insertion ? Quelles sont les lois qui régissent l'apparition de l'objet « Brésil » ? Quelles sont les significations que cet objet acquiert au sein des récits identitaires angolais ? Quelles relations cet objet entretient-il avec d'autres objets (notamment avec l'objet « Portugal » et aussi avec l'objet « Cuba ») ? Quelles sphères d'action le personnage « Brésil » occupe-t-il ? Quels concepts traduit-il ? On a vu comment le récit social s'organise selon une structure rigoureuse. Les images du Brésil qui intéressent mon étude ne concernent que celles qui sont susceptibles de s'incorporer à cette structure, de répondre à ses besoins esthétiques, de passer par l'entonnoir de la structure de la formation discursive et de contribuer à la cohérence interne nécessaire à des récits qui cherchent une implantation sociale.

C'est la raison pour laquelle, dans cette tâche de recoupement, je choisis d'avoir recours au concept de colonialité. En tant que formation épistémique structurant ce qui est dit dans un espace social donné, il peut aider à une compréhension de l'univers sémantique de la politique angolaise, des sources où celle-ci puise ses objets discursifs et des manières qu'elle actionne pour organiser ses arguments. On a vu aux chapitres précédents que la colonialité se déploie dans des formations discursives multiples portant sur le lien social, mais qui présentent des constantes structurelles : la référence à la rencontre coloniale ; la propagation de concepts

fondés autour de l'idée de la différence ; et un agencement d'arguments marqué par la violence, par lequel l'émetteur d'un discours cherche à imposer ses propres valeurs et à délégitimer la parole d'autrui. Il s'agit maintenant de montrer comment les images du Brésil s'incorporent dans cette formation épistémique, comment elles sont sélectionnées et remaniées pour répondre à ces structures, et comment elles peuvent être un outil pour repérer les continuités discursives dans la politique angolaise.

La colonialité est un phénomène doté de profondeur historique : elle s'est structurée au fur et à mesure que la colonisation produisait des transformations sociales. De la même manière, l'incidence des images du Brésil dans les récits politiques angolais n'est pas un phénomène d'aujourd'hui - le Brésil s'étant mêlé très profondément à l'histoire de la colonisation en Angola, ses insertions dans les discours ont été présentes pendant toute cette histoire. Pour essayer de capter une partie de cette historicité, il faut remonter jusqu'au moment de la structuration des récits identitaires du nationalisme qui a donné son origine à la lutte anti-coloniale à partir des années 1960 et a abouti à l'indépendance. Il s'agit d'un moment important de restructuration des récits identitaires, qui peut aider à gérer la notion de continuité discursive que le concept de colonialité implique²⁹³. En même temps, l'implication du concept de colonialité sur la longue durée dispensera de faire ici une exposition chronologique des images que l'on va analyser – ainsi on passera souvent de l'imaginaire nationaliste à l'imaginaire d'aujourd'hui, en essayant de les relier et de mettre en évidence les nouvelles formules actionnées pour exprimer de vieux concepts.

Je voudrais donc, sur la base des fondements de la colonialité, proposer trois modèles de compréhension des images du Brésil qui ont circulé dans l'imaginaire politique angolais depuis la structuration des récits du nationalisme moderne. Le premier concerne les récits qui intègrent le Brésil au sein du **mythe de l'accouchement** : le Brésil est le produit de la « mère Angola », qui a exporté ses enfants par le moyen de la traite des esclaves pour construire une civilisation rayonnante, moderne, culturellement autonome. Le deuxième concerne le **mythe de l'invasion** : le Brésil est intégré dans les discours comme une figure menaçante, prête à éloigner l'Angola de son africanité. Ces deux modèles se relient au sein de la colonialité : les deux s'investissent des structures mythiques analogues et actionnent des figures similaires. À force de vouloir se distinguer l'un de l'autre, ils finissent par se ressembler. La figure d'un

²⁹³ Mais, il s'agit aussi d'un choix partiel, motivé aussi par la nécessité de restreindre mon objet de recherche.

« cercle métonymique », mentionné au chapitre précédent, peut mettre en évidence leurs ressemblances : le premier propose un Brésil qui est englobé par l’Afrique, le deuxième propose un Brésil qui menace précisément d’englober l’Afrique. La troisième modalité des images du Brésil concerne des modalités de pensée qui ne peuvent pas être encadrés dans la colonialité, qui expriment **des échos vers l’en-dehors de la colonialité**, des visions qui déconstruisent les mythes et qui n’ont pas besoin de cette relation de « contenant et contenu » pour parler du Brésil. Tel est le parcours proposé aux chapitres suivants.

Mère Angola, fils Brésil

Dans ce chapitre, il faut commencer l’analyse de la première modalité : les récits qui définissent le Brésil comme un fils de l’Angola. L’Angola est un ventre, une matrice, qui a donné au Brésil les moyens de son autonomisation : la culture noire emmenée par les esclaves et la force de travail de ces derniers ont été les voies par lesquels le Brésil a pu se construire, devenir indépendant et structurer les fondements de son identité nationale. Ce récit a trois implications pour la construction de l’identité angolaise. En premier lieu, il implique une fierté par rapport à la force de la culture noire. En deuxième lieu, il implique un engouement du Brésil : on est fier d’avoir participé à une œuvre extraordinaire. En troisième lieu, il propose une interprétation indulgente et une justification légitimatrice de la pénétration culturelle du Brésil en Angola : il ne s’agit pas d’une invasion par une entité extérieure, mais du retour d’une entité connue. La pénétration culturelle du Brésil ne serait possible que parce que celle-ci représente une dévolution de ce que l’Afrique lui a donné un jour : ce sont les éléments africains de la culture brésilienne qui forment le canal de transmission, de pénétration et d’influence. L’Angola se reconnaît dans le Brésil et quand il absorbe les symboles culturels et politiques qui émanent de lui, il ne fait que se rendre plus proche de soi même.

Le Brésil est un fils, mais un fils qui échappe à l’Angola, qui s’est mélangé avec d’autres peuples, qui s’est enrichi au long de son parcours historique, qui s’est complexifié dans son processus de construction identitaire. C’est un fils métis. Cette figure du métis aidera à mettre en évidence comment la notion de « race » est présente dans les manières dont les acteurs angolais envisagent le Brésil. En même temps, elle permettra de parler des visions du Brésil qui voient celui-ci comme fils de la mère Angola et d’un père blanc, le Portugal.

Qui sont les « je » de ces récits, pour reprendre la théorie des récits exposée dans la partie théorique ? Comment ce récit abstrait majeur se fragmente-t-il en discours nuancés selon les emplacements institutionnels de ses énonciateurs ? Quelle est l'origine historique de ce récit et comment les versions qui l'actionnent au présent se relient-elles à celles du passé ? Bref, comment ces récits s'associent-ils aux structures de la colonialité ? Pour essayer de répondre à ces questions, il faut faire retour sur la relation entre la structuration de la pensée nationaliste²⁹⁴ et la culture brésilienne.

1. LE BRÉSIL D'UNE ÉLITE INTELLECTUELLE

Une pléthore d'éléments culturels brésiliens a marqué le contexte culturel des villes et de la région côtière dans lequel les créoles ont structuré leur pensée nationaliste. S'il y a une relation entre nationalisme angolais et culture brésilienne, c'est bien dans cette région-là et au sein de ce segment-là qu'elle s'est structurée. Voyons les éléments qui marquent la présence de cette pénétration culturelle brésilienne. Dans les années 1940 et 1950, les milieux urbains de cette colonie portugaise avaient construit un réseau presque artisanal d'importation de produits culturels brésiliens, animé par des acteurs privés : des librairies qui importaient des livres et des revues, des administrateurs de salles de spectacles qui faisaient venir des artistes brésiliens, des journalistes qui avaient des liaisons avec le Brésil, ou tout simplement des personnes passionnées qui trouvaient les moyens d'obtenir de la musique.

La consommation des produits de la culture brésilienne assurée par ces initiatives a transformé le Brésil en une source symbolique accessible à certains segments. La musique en particulier était assez répandue dans les milieux urbains. Elle était certes un produit consommée par les élites : cette musique était jouée, à côté de la musique portugaise, dans les salons fréquentés par la bourgeoisie coloniale et dans les salles de spectacles huppées à Luanda, qui faisaient venir assez souvent des musiciens de la *samba* et des troupes de théâtre brésiliennes. On peut facilement en trouver des preuves dans des journaux de l'époque, comme *Província de Angola*, le principal quotidien de Luanda à l'époque coloniale, contrôlé par le régime. Au cours de la première quinzaine de septembre 1961, ce journal publia des articles sur les présentations réalisées à Luanda par une compagnie de comédiens

²⁹⁴ Seulement une parcelle de la pensée qui se proclame nationaliste sera abordée ici, celle liée aux élites intellectuelles des villes côtières, ayant une grande influence portugaise. La pensée des autres segments soi-disant nationalistes, comme ces liés aux *Bakongo*, seront traités dans le chapitre VII.

brésiliens²⁹⁵. Dans une critique du spectacle parue le 16 septembre, par exemple, le journal mentionne que la présentation aurait causé une forte polémique et que l'on aurait pu éviter les parties les plus « osées » du spectacle, suggérant déjà une impression répandue jusqu'à aujourd'hui : celle que les produits culturels brésiliens auraient des éléments de lascivité.

Mais, la musique brésilienne était aussi présente dans les fêtes des quartiers populaires urbains, comme le *Bairro Operário* (le quartier ouvrier) à Luanda. La description de J. dos Santos montre que, parmi les segments populaires qui habitaient cette partie de la ville, on connaissait très bien la musique régionale brésilienne (ainsi que la musique de Cuba et de la République Dominicaine) :

« Le carnaval dans le *Bairro Operário* a, pour son peuple, richesse et tradition. Il a des fêtes dans des salons, décorés avec du papier de soie, il a aussi des gens masqués, pauvres mais masqués, il a de la musique brésilienne d'Emilinha Borba, Carmélia Alves, Black Out et Luiz Gonzaga²⁹⁶, mais il a aussi de la musique angolaise ». ²⁹⁷

Elle pénétrait également dans les maisons, selon certains témoignages. « En 1951 ou 1952, mon père a acheté son premier gramophone et je me rappelle que les premiers disques étaient des crooners brésiliens », selon Roberto de Almeida²⁹⁸. Luandino Vieira le confirme également :

« Ma mère aussi avait une petite radio Phillco, à laquelle elle écoutait, je ne sais pas comment, *Radio Globo*²⁹⁹. Ainsi, j'ai appris toutes les sambas Brésiliennes des années 1940. C'était curieux. Beaucoup plus tard, après l'indépendance, je suis allé à un colloque sur le cinéma au Mexique et je me suis approché de la délégation brésilienne. À un moment donné, ils ont commencé à jouer des sambas des années 1940 et je les connaissais par cœur. Ils étaient très étonnés : 'comment peux-tu connaître ces sambas' ? »³⁰⁰.

Finalement, cette consommation de culture brésilienne n'était pas réservée à Luanda ou à la musique. On trouve dans les témoignages, ainsi que dans des documents, des signes d'une diffusion de ce phénomène. Les villes du Kwanza Sul, région au sud de Luanda, participaient

²⁹⁵ Article « O samba bate à nossa porta », *Província de Angola*, Luanda, le 2 septembre 1961.

²⁹⁶ Artistes brésiliens célèbres aux années 1950.

²⁹⁷ J. DOS SANTOS, *O ABC do Bê Ó*, Luanda, Chá de Caxinde, 1999, p. 57.

²⁹⁸ Entretien réalisé avec Roberto de Almeida à Luanda, en juin 2004. Roberto de Almeida est actuellement président du Parlement angolais, membre de la direction du MPLA. Il provient d'une famille aisée, de formation protestante.

²⁹⁹ Radio brésilienne, captée en Angola sur ondes courtes.

³⁰⁰ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004. Voir les Annexes.

au réseau d'importation des produits culturels brésiliens, non seulement en ce qui concerne la musique, mais aussi, par exemple, le football. Voyons le témoignage de Fernando Pacheco³⁰¹, qui a grandi dans une ville du Kwanza Sul, Calulo :

« Calulo était une espèce de mini-Brésil. La classe moyenne consommait assez largement de la musique brésilienne. De plus, cette petite ville avait une multiplicité d'équipes de football dont les noms étaient inspirés des noms d'équipes brésiliennes : *Palmeiras, Botafogo, Vasco da Gama* »³⁰².

Dans les autres villes de la région, ce phénomène de la pénétration de la culture brésilienne était présent. Le carnaval de la ville de Lobito, le plus célèbre du pays, avait comme référence les écoles de samba brésiliennes ; dans les fêtes populaires à Moxico, on dansait au son du *baião*, rythme régional du nord du Brésil, et des musiques de carnaval brésiliennes, les *marchinhas* ; les produits de l'industrie cinématographique brésilienne, qui à l'époque connaissait un épanouissement dans la production de comédies, étaient vus à Nova Lisboa³⁰³, à l'intérieur de l'Angola, qui avait aussi reçu la visite de l'équipe de football brésilienne *Ferrovária de Araraquara* à la fin des années 1950, selon A. Borges de Melo³⁰⁴. De même, la société angolaise parlait du Brésil : des années du miracle économique, avec l'essor de l'industrialisation ; de la fondation de Brasília, la nouvelle capitale construite dans une plaine pratiquement vide au cœur du Brésil ; de la politique brésilienne et des instabilités qu'elle avait connues dans les années 1950 et 1960.

Ce panorama imparfaitement esquissé permet pourtant de commencer à comprendre les limites et les lois du système qui régit cette présence culturelle du Brésil dans les années 1950, ce qui sera important pour analyser la relation entre la pensée nationaliste et les manières dont elle s'approprie du symbole « Brésil » pour l'intégrer à ses récits. Essayons de comprendre avec plus de détails certains des éléments que je viens de mentionner. Les lieux auxquels j'ai fait référence sont, tout d'abord, Luanda, mais aussi le Kwanza Sul, Moxico, Lobito, Huambo. Les acteurs dont j'ai évoqué les témoignages sont des personnes appartenant à des familles aisées, de classe moyenne, provenant des milieux urbains, et qui aujourd'hui appartiennent à l'orbite politique du MPLA. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela implique,

³⁰¹ Fernando Pacheco est actuellement président de l'ADRA (une des ONGs les plus anciennes et le plus importantes de l'Angola, qui travaille pour le développement rural).

³⁰² Entretien avec Fernando Pacheco, réalisé à Luanda en avril 2004.

³⁰³ Nova Lisboa est l'actuelle Huambo et à cette époque la ville connaissait un niveau de croissance et développement très élevé, étant réputée comme la deuxième capitale de l'Angola.

³⁰⁴ A. BORGES DE MELO, *A influência do Brasil em Angola*, Rio de Janeiro, Mundister, 1992. Cet auteur fait une reconstitution intéressante de la pénétration brésilienne en Angola depuis l'époque de la traite.

avant tout, une donnée élémentaire : la pénétration culturelle brésilienne est un phénomène d'élite, restreint à ceux qui parlent portugais, qui ont accès aux moyens de communication et qui ont de l'argent pour consommer et importer des produits culturels.

Le Brésil au-delà des élites créoles

Pourtant, il ne faut pas perdre de vue la perspective de l'effervescence du social, qui a produit dans certains cas ponctuels l'élargissement social de cette pénétration : les segments populaires et illettrés qui côtoyaient géographiquement et socialement ces élites ont pu être touchés par cette ambiance ; ainsi, la musique brésilienne a pénétré dans les *musseques* (les quartiers urbains populaires), voire dans les sociétés tributaires³⁰⁵, étaient plus proches des noyaux urbains.

Il est même possible que d'autres noyaux élitaires qui n'étaient pas liés à cette société centrale produite par la colonisation portugaise aient été touchés par des éclats de cette présence culturelle brésilienne. On peut faire référence à l'élite *bakongo*, située au Nord de l'Angola et culturellement et politiquement plus liée à la « société centrale » de Léopoldville, et dont le nationalisme puisait des références dans d'autres sources symboliques. Les signes de ces retentissements sont très difficiles à repérer et je compte aborder la relation entre cette élite et le Brésil plus en détail dans les chapitres suivants. Mais je voudrais d'ores et déjà citer ici un exemple qui me semble important pour comprendre la dimension de ce que j'appelle « effervescence du social ». Un des mouvements les plus importants de la tendance (au moins initialement) hostile au régime salazariste développés dans cette région était le *tocoísmo*, un mouvement messianique, fondé sur des éléments de la doctrine baptiste et de celle des témoins de Jéhovah, inspirés par l'église américaine *Watch Tower*. J. Marcum mentionne que le dirigeant de ce mouvement, Simão Toco, avait eu accès aux idées de la *Watch Tower* par l'intermédiaire des traductions de documents importées du Brésil³⁰⁶. Il faut ici être attentif pour ne pas surestimer la valeur de cette information, en l'interprétant comme une influence du Brésil sur le *tocoísmo*. De plus, c'est une affirmation difficile à vérifier : une recherche systématique sur la trajectoire des documents auxquels Simão Toco aurait eu accès

³⁰⁵ J'utilise ici la terminologie employée par F. Heimer dans son analyse de la pénétration de la colonisation portugaise. Pour cet auteur, le noyau privilégié formé par les colons et par certains segments d'élite de la société africaine constituait une « société centrale », qui, avec le régime colonial, avait imposé un rapport de dépendance aux sociétés africaines, qu'il appelle des « sociétés tributaires ». Voir F. HEIMER, *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1980.

³⁰⁶ J. MARCUM, *The Angolan Revolution : volume I. The Anatomy of an explosion (1950-1962)*, Cambridge, Londres, MIT Press, 1969, p. 78.

serait nécessaire. Cependant, s'il s'agit d'une information authentique, on pourrait dire que le *tocoismo* a en quelque sorte bénéficié du réseau d'entrée de produits culturels brésiliens (notamment des traductions faites au Brésil) dans l'Angola de l'époque. Cela pourrait nous permettre de penser à d'autres influences, dans le football, par exemple, voire dans la musique au sein de ce milieu *bakongo* et de comprendre plus profondément les limites floues de la présence culturelle brésilienne parmi les élites de la côte.

En tous les cas, il est vrai qu'il s'agit d'une pénétration élitiste, localisée sur les villes du littoral. A partir de cette donnée élémentaire et irréfutable, d'autres conclusions à propos du fonctionnement de cette pénétration culturelle brésilienne peuvent être tirées. Si ces produits étaient importés par l'Angola, il en était ainsi parce qu'il y avait un public prêt à les consommer. Et, si c'est à partir des années 1940 que cette présence brésilienne commence à être si visible, elle doit clairement être associée à l'intensification des flux d'immigration de Portugais vers l'Angola à partir de cette époque, étant donné la stratégie de la métropole de rendre son occupation plus effective et de rendre l'exploitation de la colonie plus lucrative. C'est cette communauté de colons blancs qui permet l'ouverture d'un espace à la consommation culturelle en Angola – un espace insuffisamment occupé par les produits portugais, créant de voies d'entrée pour la culture du Brésil. Certes, les réseaux créés finissent par atteindre un segment plus large que celui des colons blancs, mais c'est la présence de ceux-ci qui donne naissance à son implantation.

Ceci explique en partie l'exposition de l'Angola plus intense que d'autres colonies portugaises à la culture brésilienne, car ces dernières n'ont pas connu de vagues d'immigration portugaise aussi denses ni un développement économique aussi poussé. Cela montre aussi qu'il y a une « raison infrastructurelle » qui associe la pénétration de la culture brésilienne à la société centrale – et cette donnée va être importante pour comprendre comment les acteurs ont cherché des raisons superstructurelles pour expliquer leur adhésion à cette influence culturelle. De plus, le Portugal était incapable de contrôler cette exposition à la culture brésilienne et, même au moment où la lutte anti-coloniale a éclaté et la répression politique et la censure ont été implantées, la métropole n'a jamais cherché à restreindre ce flux d'information qui était très limité à une élite, dont les intérêts se formaient plutôt selon ses positions économiques que selon les influences culturelles auxquelles elle était exposée.

La fascination pour la littérature brésilienne

Or, si la musique, dont les canaux de propagation sont plus facilement extensibles, était déjà un phénomène limité aux segments les plus aisés, il y avait également un autre espace de pénétration, encore plus restreint, et que je n'ai pas mentionné auparavant, la réservant pour le moment où mon raisonnement conduirait à la compréhension de la pensée nationaliste créée dans ces milieux urbains du littoral : l'influence de la littérature brésilienne. Celle-ci ne touchait qu'un public cultivé, une parcelle encore plus réduite au sein de cette société centrale. Dans cette perspective, nous pouvons organiser la relation entre cette société centrale (remarquons clairement que je ne parle ici que de la société centrale) et la culture brésilienne en termes de pyramide : à la base, une influence plus généralisée de la musique, du cinéma burlesque, du football ; à un degré intermédiaire, les revues brésiennes, comme *Cruzeiro* et *Manchete*, où un public moyen lisait les articles de Rachel de Queirós et David Nasser ; et au sommet, les écrivains brésiliens, spécialement ceux de la génération de 1940, tels Graciliano Ramos, Jorge Amado et José Lins do Rêgo, consommés par des intellectuels intéressés par la littérature.

Ce flux intellectualisé qui recherchait l'accès à la littérature brésilienne faisait usage, au moins initialement, des mêmes réseaux infrastructureux permettant l'entrée de la culture brésilienne en Angola, c'est-à-dire, une voie élitiste et dépendante des flux de consommation des colons. « La guerre a stimulé le marché des livres en Angola, parce que les soldats portugais consommaient eux aussi des livres... », raconta Luandino Vieira³⁰⁷. Ainsi, même si l'on a cherché des explications transcendantales pour cette correspondance entre la littérature brésilienne et le nationalisme, j'ai tendance à dire que Graciliano Ramos touchait les intellectuels par les mêmes voies que le *baião* touchait l'ensemble de la société centrale. En d'autres termes, Graciliano Ramos était le *baião* des intellectuels. Ceci est important pour commencer à comprendre les lois d'apparition qui vont faire du « Brésil » un symbole disponible dans le répertoire symbolique de certains acteurs angolais.

Certes, au fur et à mesure qu'une pensée nationaliste se structurait parmi ces segments créoles et que les besoins théoriques et littéraires de certains intellectuels angolais devenaient plus sophistiqués, ce réseau se spécialisa, et on cherchait des canaux directs d'obtention de la

³⁰⁷ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004.

littérature brésilienne, mais également des traductions brésiennes de littérature américaine, latino-américaine et française, ainsi que des documents politiques marxistes. Je traiterai de ces nouveaux canaux dans le chapitre VIII. Cependant, même si cela ne concerna que des cas isolés, même dans ces cas, l'approche initiale qu'on faisait de la littérature brésilienne appartenait à cet ensemble de pénétration culturelle destinée à une bourgeoisie. Les auteurs brésiliens les plus connus, comme Graciliano Ramos, José Lins do Rêgo ou Jorge Amado, n'entraient pas en Angola en tant que documents clandestins : ils étaient achetés dans les librairies fréquentées par les Portugais, ils étaient trouvés par les jeunes dans les bibliothèques de leurs parents, ils faisaient partie d'une culture bourgeoise entretenue par l'élite coloniale³⁰⁸. Ainsi, la présence, l'influence, le rôle référentiel de la littérature brésilienne auprès des intellectuels angolais ne constituent pas un phénomène inouï, mais la conséquence naturelle d'une formation intellectuelle bourgeoise, que la condition élitaine de ces intellectuels a rendu possible.

Ainsi, le phénomène de l'influence littéraire brésilienne est assez général, touchant à peu près tous les intellectuels de l'époque, avéré dans tous les débats littéraires à propos de cette génération. Dans la grande série d'entretiens réalisés par M. Laban avec les écrivains angolais les plus importants, par exemple, on le voit dans les témoignages des auteurs sur leurs influences littéraires, on peut trouver une multiplicité importante des références au Brésil. Il est possible que 100% des témoignages citent le Brésil, c'est le cas notamment des entretiens avec Oscar Ribas, António Jacinto, António Cardoso et Mário António³⁰⁹. On trouve aussi des renvois à la littérature brésilienne dans les articles écrits par les intellectuels angolais et publiés dans les revues culturelles à l'époque et on peut vérifier la profondeur d'une intertextualité entre certains auteurs brésiliens et angolais dans les études de P. Laranjeira et de L. Padilha³¹⁰.

La littérature brésilienne et la construction du « je » nationaliste angolais

Il ne s'agit pas ici de faire une étude littéraire de cette relation, ni de comprendre quel auteur a été plus ou moins immergé dans cette relation, ni de vérifier qui a été influencé par

³⁰⁸ La connotation indépendantiste que l'on va leur attribuer viendra plus tard dans les jeux de significations que les Angolais vont créer pour articuler l'influence littéraire brésilienne avec leur propre récit identitaire au sein du nationalisme.

³⁰⁹ M. LABAN, *Angola. Encontro com escritores, vol. I et II*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

³¹⁰ P. LARANJEIRA, *A negritude africana de língua portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1995 et L. PADILHA, « Manuel Bandeira e a poesia africana de língua portuguesa », *Angolê, Artes e Letras*, ano II, n° 11, out.-nov. 1988.

qui. Laissons ce travail aux analystes du champ littéraire, qui ont la compétence théorique requise. Ma tâche est plutôt d'analyser la mise en relation de deux champs sémantiques : le nationalisme angolais d'origine créole et le Brésil. Si je m'intéresse ici à la littérature, c'est dans la mesure où elle se transforme en un champ articulant deux univers sémantiques. D'un côté, la littérature angolaise à partir des années 1940 devient un espace privilégié de l'émergence du « je » colonisé, qui construit sa capacité autonome à prendre la parole et qui conteste le monopole discursif du colonisateur métropolitain. De l'autre, cette littérature absorbe des influences de la littérature brésilienne (mais pas seulement) pour l'émergence de son « je » autonome. Je propose donc d'analyser les manières dont cette articulation a été interprétée, les manières dont cette influence a été justifiée, les manières dont les acteurs angolais représentent les éléments par lesquels la littérature brésilienne a pu prêter des voies d'autonomisation du « je » nationaliste dans le champ littéraire.

Cette question fut l'objet d'un débat assez tranché parmi les intellectuels de l'époque (et qui se prolonge jusqu'à présent) à propos de la nature du processus d'autonomisation du « je » nationaliste, impliquant des représentations opposées sur ce qu'est la culture brésilienne et comment elle s'articule avec la culture angolaise. D'un côté, il y avait les intellectuels qui défendaient l'idée que le Brésil était accessible à l'Angola parce qu'il était à la fois africain et portugais. De l'autre, il y avait ceux qui, considérant tout lien avec le Portugal comme annihilateur de l'autonomisation du « je » nationaliste, représentaient le Brésil comme une entité antithétique à cette métropole répressive et soulignait l'accent de l'africanité de la culture brésilienne. Quels sont les énonciateurs de ces deux côtés et comment ces deux représentations du Brésil structurent leurs visions sur l'identité angolaise et ses moyens d'autonomisation ?

2. LE BRÉSIL PORTUGAIS

Dans les veines du Brésil, il y a du sang portugais et africain. Voilà une formule que l'on retrouve chez des intellectuels comme Geraldo Bessa-Vítor et Oscar Ribas. Qui sont ces deux intellectuels ? Quel segment représentent-ils dans les « emplacements institutionnels », pour reprendre l'expression de Foucault³¹¹, des intellectuels angolais de la génération du

³¹¹ M. FOUCAULT, *Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 69 : « Quel est le statut des individus qui ont – et eux seuls – le droit réglementaire ou traditionnel, juridiquement défini ou spontanément accepté, de proférer un pareil discours ? [...] Il faut décrire aussi les emplacements institutionnels d'où le médecin tient son discours où celui-ci trouve son origine légitime et son point d'application [...] ».

nationalisme ? Ce sont deux penseurs qui ont des relations amicales avec le régime, bien qu'ayant collaboré à l'autonomisation de la culture angolaise. O. Ribas est un ethnologue dont l'œuvre est réputée très importante pour la valorisation de la culture *mbundu*, mais qui a toujours été proche du régime salazariste et dont les activités ont été largement financées par le gouvernement (y compris deux visites au Brésil). G. Bessa-Vítor a toujours collaboré à des publications culturelles de tendance nationaliste, comme les revues *Cultura* et *Mensagem*, mais ne s'est jamais engagé dans les mouvements pour l'indépendance. Ainsi, chez ces auteurs, nous retrouvons une vision de l'identité angolaise liée organiquement à la culture portugaise, héritage incontournable et enrichissant du colonialisme. Le Brésil est alors vu comme une entité arrivée à une expression culturelle autonome par le biais de l'absorption de cet héritage portugais – et c'est cela qu'ils souhaitent pour l'Angola.

Comment ces deux penseurs s'exprimaient-ils à propos du Brésil ? Dans un article sur la littérature brésilienne, publié en 1948, Bessa-Vítor disait : « Cette nouvelle littérature [brésilienne] reflète l'âme du Brésilien, formée par le sang portugais et africain »³¹². Quant à Ribas, dans un dialogue qui a eu lieu lors d'un de ses voyages au Brésil et qu'on trouve dans son livre autobiographique, il traduit ainsi sa vision à propos de la portugualité du Brésil : « 'Le Brésilien est formidable', dit mon frère. 'Tu sais, c'est le sang qu'il a hérité : le sang portugais et africain »³¹³.

Ces positions pourraient être seulement le reflet des conséquences matérielles de la cooptation de ces intellectuels par le régime. Ribas, lui-même, a dit plus tard à M. Laban qu'il ne niait pas la possibilité d'avoir été manipulé par le régime³¹⁴. Mais il y avait aussi le sentiment identitaire d'une intellectualité formée sous la culture portugaise, qui se comprenait comme portugaise et qui subordonnait le projet d'indépendance à certaines limites. Cette vision est plus propagée qu'on ne le pense, comme le montre le témoignage de Mário Alcântara Monteiro, intellectuel très proche des nationalistes les plus importants et qui a joué un rôle important dans l'une des associations culturelles les plus actives dans la valorisation de la culture angolaise dans les années 1950, l'*Anangola* : « Nous travaillions pour la

³¹² G. BESSA-VÍTOR, « África, fonte de uma arte nova », *Mensagem*, Casa dos Estudantes do Império, Lisbonne, oct. 1948, republié in *Mensagem. Casa dos Estudantes do Império*, 1^o vol, Lisbonne, Alac, 1996.

³¹³ O. RIBAS, *Tudo isto aconteceu*, . *Romance autobiográfico*, Luanda, Edições do Autor, 1975.

³¹⁴ Voir l'entretien réalisé en 1984 par M. LABAN, *op. cit.*

valorisation et pour l'union de deux cultures, la portugaise et l'angolaise. Nous voulions que l'Angola parle portugais et non chinois »³¹⁵.

Mário António et l'Angola, mère lusotropicaliste

Cependant, le penseur qui a plus profondément systématisé cette représentation du Brésil et la défense d'une imbrication entre l'identité angolaise et la culture portugaise est Mário António de Oliveira. Cet intellectuel, qui était lié aux mouvements culturels des années 1950, qui a participé à la création du parti communiste angolais en 1955, qui a été persécuté par le régime en 1959³¹⁶ et qui a quitté l'Angola en 1963, pour travailler dans les institutions culturelles du régime au Portugal³¹⁷, a construit dans les années 1960 une interprétation de la colonisation portugaise en Angola fondée (il ne le cachait pas) sur la doctrine lusotropicaliste, que le régime propageait comme justification de sa permanence en Afrique. Selon cet auteur, la colonisation portugaise aurait créé dans la région de Luanda une « île créole »³¹⁸, c'est-à-dire un espace de fusion de cultures, par le moyen du métissage, de la cohabitation des pratiques culturelles du colonisateur et du colonisé, par l'assimilation réciproque des valeurs, de mœurs, des lexiques, du folklore de ces deux mondes mis en relation. Cela aurait donné naissance à une matrice culturelle nouvelle, composée à partir de cet amalgame. Or, ce processus serait comparable à celui que la colonisation aurait produit au Brésil, créant là-bas aussi une culture de fusion.

Ainsi, la pénétration de la culture brésilienne parmi les intellectuels issus de cette île créole se structurerait autour deux modalités : « l'influence » et « l'affinité »³¹⁹. L'influence est une modalité plus banale, qui peut toucher plus un auteur que l'autre, qui explique aussi la pénétration d'autres littératures en Angola, et qui est dans une certaine mesure liée à la disponibilité d'une œuvre littéraire à une époque donnée. C'est pourtant le processus d'affinité qui est le plus révélateur des manières dont cet auteur envisage les structures de l'identité angolaise. L'affinité présuppose une « unité immanente » entre les deux entités mises en contact, conditionnée par une histoire commune, par un sentiment de parenté, par la circulation d'images analogues, par l'identification qu'une entité retrouve dans l'autre. La

³¹⁵ Entretien avec Mário Alcântara Monteiro, réalisé à Luanda, en juin 2004.

³¹⁶ Mário António a fait partie du groupe de nationalistes angolais mis en prison en 1959 à cause de son militantisme en faveur de la cause de l'indépendance, événement qui a été connu par « Processo dos 50 ».

³¹⁷ Plus précisément au Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

³¹⁸ M. A. F. DE OLIVEIRA, *Luanda, 'Ilha' Crioula*, Lisbonne, Agência Geral do Ultramar, 1968.

³¹⁹ Voir l'article « Influências da literatura brasileira sobre as literaturas portuguesas do Altântico Tropical », écrit en 1967, in M. A. F. de Oliveira, *Reler África*, Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1990.

rencontre entre la littérature brésilienne et la littérature angolaise est en réalité une « retrouvaille », rendue possible par le fait que les deux se construisent sur l'amalgame entre les cultures africaine et portugaise. Selon les termes précis de cet auteur :

« On a déjà indiqué les conditions qui ont mené au caractère très spécial des influences exercés par des Brésiliens sur des écrivains du monde portugais atlantique tropical : des conditions qui ont fait et font de cette RENCONTRE presque toujours une RETROUVAILLE, les seconds se reconnaissant dans les premiers »³²⁰.

En ce sens, la participation de la littérature brésilienne à la création d'un « je » angolais capable de s'exprimer avec autonomie implique aussi la participation de la culture portugaise à cette relation.

Comment le mythe de l'accouchement se déploie-t-il dans ce discours ? La conception de la culture brésilienne en tant que résultat d'une fusion, d'un amalgame, présuppose l'existence de la mère Angola qui, bien qu'elle ne soit pas le seul ventre dont la culture brésilienne est sortie, a contribué de manière décisive à cette création. Nous savons que Mário António se rapportait, dans sa compréhension du Brésil, à l'œuvre de Gilberto Freyre, dont l'apport inédit avait été la valorisation du rôle du Noir dans la constitution de la société brésilienne, l'indigène étant objet d'un accent mineur, parce que déjà mentionné dans d'autres récits antérieurs sur l'identité brésilienne. Ainsi, dans l'amalgame dont parle Mário António, la mère Afrique est présente comme source primaire des éléments culturels, mais elle partage l'espace avec cette autre source qu'est la culture du colonisateur métropolitain, ce qui sera l'élément distinctif par rapport aux penseurs de l'autre volet du débat. Le Brésil n'est pas blanc, entièrement portugalisé, mais il n'est pas noir, entièrement africanisé non plus. Il est un métis. Cette manière de penser la culture brésilienne en termes d'accouchement se déploie sur la création de toute une série de mythes renvoyant à l'idée de parenté, d'unité affective, de familiarité, qui permet à Mário António de relier la culture brésilienne, la culture créole de Luanda et la culture d'autres régions créolisées par la colonisation portugaise, comme le Cap-Vert et São Tomé e Príncipe, sous la désignation totalisante de « culture luso-atlantique ».

Le Brésil de l'amalgame des cultures et la colonialité

Comment cette matrice de pensée reflète-elle les piliers de la colonialité ? Commençons par le plus élémentaire : c'est un récit dont la référence fondamentale est la rencontre coloniale. Le « je » colonisé ne peut acquérir une capacité de prise de la parole

³²⁰ *Ibid*, p. 68.

qu'en s'appropriant l'héritage colonial, qu'en maîtrisant cette culture de fusion, qu'en cherchant dans l'amalgame les éléments de son individualité. Le rôle exercé par l'influence brésilienne n'est pas celui de transmettre des exemples de libération par rapport à la culture du colonisateur, mais de montrer des modalités d'incorporation et de fusion avec cette culture. Le concept d'émancipation est lié non à l'extirpation de quelque chose d'extérieur mais à l'acceptation et à l'appropriation de quelque chose qui est enraciné dans la structure culturelle de la société qui veut s'émanciper. Je pense que, effectivement, il y a un concept d'émancipation chez Mário António. Même si cet auteur a souvent été qualifié de collaborateur de la doctrine du régime, il est trop simple de diaboliser sa pensée. Ceux qui l'ont fait sont aussi retombés sur des mythes de la colonialité, comme on le verra ensuite.

Dans ces logiques de fusion, d'amalgame, d'identification, d'harmonisation, d'unité, d'assimilation, nous pourrions croire que le deuxième pilier de la colonialité, les concepts exprimant la différence, pourrait être affaibli. Or, c'est justement le contraire, parce que ce récit implique une différence fondamentale, analogue à celle présente dans les récits du colonisateur. Le constat de la nécessité de l'appropriation de l'héritage colonial pour que le « je » colonisé s'autonomise implique la différence entre ceux qui ont accès à cette culture coloniale et ceux qui ne l'ont pas. En d'autres termes, cela présuppose l'écart entre l'île créole, un espace limité que le terme « île » veut renforcer, et le reste de la société. L'île créole est justement le seul énonciateur possible du nationalisme, elle est l'emplacement des seuls acteurs qui peuvent transiter entre la modernité et les cultures traditionnelles, et qui peuvent capter la richesse de l'une et de l'autre. Ce récit reproduit donc les mêmes structures discursives des récits de la domination et se transforme en un projet émancipatoire élitiste, qui dialogue plus avec la métropole qu'avec les colonisés. En suggérant cet écart entre le créole et le non-créole, entre cette élite de la côte et les sociétés de l'hinterland, ce récit renvoie à la différence que fait le discours colonial entre le colonisateur et le colonisé.

Les personnages de ce récit anthropomorphisent donc cette différence. La capacité de prendre la parole dans cette relation discursive fermée avec la domination n'est pas une faculté à acquérir, elle est plutôt un présupposé impliqué dans la nature culturelle hybride des populations de la côte. Le rôle joué par le Brésil dans ce récit n'est pas de transmettre une inspiration pour la création des mécanismes autonomes d'émancipation, mais d'apporter une

formule prête, un exemple à copier. En reprenant la terminologie proposée par A. Greimas³²¹ pour la classification des personnages, je dirais que le Brésil joue le rôle de l'adjuvant, ce personnage qui fournit au héros un moyen de désobstruction pour que celui-ci puisse utiliser son pouvoir. Le Brésil n'est pas le « destinataire », celui qui informe, qui inspire, qui éclaire, celui qui entretient une relation communicative au sein du récit³²². Son rôle se retrouve dans l'axe du pouvoir : il rend opérationnel le pouvoir intrinsèque du héros. Le Brésil apporte la potion magique qui permettra au héros colonisé de se transformer en un « je » capable de prendre la parole.

Le troisième pilier de la colonialité, la violence régissant le mode d'agencement des arguments, se traduit justement dans la manière dont ce récit totalise ses concepts et naturalise l'histoire pour poursuivre son raisonnement. Les mythes actionnés se multiplient. D'abord, « l'amalgame des cultures » dans l'île créole acquiert l'aspect d'union transcendante d'esprits, alors qu'elle a été régie par les besoins sociaux de la mise en marche d'une activité économique qu'était la traite des esclaves. En deuxième lieu, Mário António mythifie la géographie de l'île créole, en la recentrant à Luanda, alors que les points de contact se sont diffusés dans le territoire, donnant naissance à des configurations socioculturelles différentes, qui ne coïncident pas avec le schéma culturel totalisant décrit pour Luanda, comme le remarque A. Barbeitos dans son entretien avec M. Laban :

« Le problème du livre de Mário António est qu'il se limite à Luanda et néglige les effets concentriques de la propagation de l'influence européenne par le 'mercantilisme luso-brésilien'. La dynamique historique provoque la reproduction des mécanismes sociaux produits originellement dans le centre du pouvoir vers les autres régions du pays. [...] La synthèse *mbundu* ne se réduit pas à Luanda-Malanje, car elle a influencé l'est, les Lundas »³²³.

En troisième lieu, l'histoire des relations entre le Brésil et l'Angola à l'époque de la traite fait aussi objet d'un regard sentimentaliste, comme, par exemple, dans l'épisode de l'expulsion des Hollandais de l'Angola entrepris par des troupes brésiliennes en 1665, mentionné comme signe de lien, alors que dans la réalité il s'agissait de l'initiative des

³²¹ J'ai montré précédemment que A. Greimas classe les personnages selon trois couples, reliés par des axes conditionnant leurs relations au sein du récit : le sujet et l'objet (reliés par l'axe du désir), le destinataire et le destinataire (l'axe de la communication), l'adjuvant et l'antagoniste (l'axe du pouvoir). A. GREIMAS, *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 159.

³²² Je montrerai dans le chapitre VIII, que le Brésil jouera ce rôle de destinataire dans les récits qui apportent des échos vers le dehors de la colonialité.

³²³ M. LABAN, *op. cit.*, tome 2, p. 539.

marchands des esclaves inquiets de la perte de la source angolaise de main-d'œuvre. On peut aussi citer la mythification autour de l'exil en Angola des condamnés brésiliens lors des révoltes indépendantistes au XVIII^e siècle et les liaisons établies entre des intellectuels angolais et le Brésil au XIX^e siècle : ce sont en réalité des cas très isolés, et qui ne pouvaient influencer qu'une fraction très limitée de l'élite angolaise. Finalement, la totalisation est aussi présente dans tout un lexique d'affectivité par rapport au Brésil, renvoyant à l'image de l'accouchement et de la parenté : « la conscience profonde et mystérieuse de l'affinité », « l'unité vivante de la culture luso-atlantique », « l'adhésion sensorielle »³²⁴ à la culture brésilienne, ou même les références au « sang » commun que nous avons vues chez G. Bessa-Vítor et O. Ribas.

3. LE BRÉSIL AFRICAÏN

Cette interprétation de l'influence littéraire brésilienne et notamment sa connexion avec la doctrine du régime (surtout parce qu'elle était véhiculée par des intellectuels liés à des institutions culturelles portugaises) ont fait scandale auprès d'un autre groupe de nationalistes, séduits eux aussi par les influences brésiliennes, mais qui ne voulaient pas accepter un rôle de médiateur de la culture portugaise dans cette relation. À certaines occasions, on a pu observer un débat direct contre le lusotropicalisme et ses défenseurs. À d'autres moments, on a pu observer l'apparition de visions moins radicales, mais qui insistaient sur la nature africaine du Brésil, réfutant une essence portugaise de celui-ci. Ces autres visions formulent une interprétation de l'influence littéraire brésilienne qui actionne des mythes analogues, issus de cette même figure de l'accouchement. Dans ces récits, le Brésil aura aussi la fonction du personnage adjuvant, qui vient remettre au héros (le nationalisme angolais) quelque chose qu'il a déjà : son africanité. Le Brésil n'apporte pas l'innovation, les moyens d'émancipation. Il apporte la potion magique.

En ce qui concerne ces discours qui mettent l'accent sur l'africanité du Brésil, il n'y a cependant pas un penseur central autour duquel centrer l'analyse, comme je l'ai fait pour comprendre le lusotropicalisme angolais à partir de la pensée de Mário António. Il s'agit plutôt de registres dispersés, qui se manifestent implicitement dans la poésie, dans le discours sur l'histoire ou directement dans les discours sur le Brésil.

³²⁴ M. A. F. OLIVEIRA, *Reler África, op. cit.*, p. 124.

Je retrouve ce refus d'une « portugalité » du Brésil chez les intellectuels du nationalisme créole qui, dans la construction de leur récit identitaire, se trouvaient face à un double défi. Le premier est la poursuite d'une distinction du soi par rapport au Portugal, symbole de répression, d'exploitation, de dictature et d'enfermement. Le deuxième est la nécessité de créer une identification avec les causes populaires pour combattre un déficit de légitimité du nationalisme créole produit par l'origine élitiste de ses énonciateurs luandais. Ainsi, d'un côté, le Brésil est transformé en un symbole de « l'anti-Portugal » : espace de liberté, de fraîcheur, d'innovation, d'africanité. De l'autre côté, il est vu comme un espace où le peuple a pu épanouir son identité et sa façon de parler, où il devient le protagoniste des œuvres littéraires, un espace donc d'émancipation et de négritude. D'un côté et de l'autre, on cherche la place que le Noir a construite dans la société brésilienne, parce que c'est cela qui lie l'Angola au Brésil : l'ancienneté africaine de celui-ci. On construit ainsi en quelque sorte une vision racialisée du Brésil.

La liberté stylistique brésilienne contre la rigidité portugaise

Dans le champ littéraire l'anti-Portugal que le Brésil représente donc se traduit par le renversement d'une métrique rigide, d'un formalisme rocambolésque, d'une thématique pompeuse mais poétiquement vide. « Il est nécessaire de casser la syntaxe lusitanienne et d'écrire le brésilien savoureux du peuple », disait le poème de Maurício Gomes³²⁵. Ainsi, le sentiment du refus de la culture portugaise se répandait, incarné par une adhésion libératrice à la culture brésilienne. Selon les mots de l'écrivain angolais Pepetela :

« Il y avait une ambiance de rejet du Portugal. On ne lisait pas les auteurs contemporains portugais, même ceux qui étaient les plus critiques envers Salazar. On ne les lisait pas parce qu'ils étaient portugais. La réalité sociale du Nordeste brésilien, la situation d'exploitation sociale, était plus proche de nous. Des écrivains portugais de tendance progressiste, comme José Cardoso Pires et Urbano Tavares exprimaient des situations dramatiques, mais ils étaient mis de côté parce qu'ils étaient portugais »³²⁶.

³²⁵ Cité par António Jacinto dans l'entretien à M. LABAN, *op. cit.*, tome 1, p. 147.

³²⁶ Entretien avec Artur Pestana (Pepetela) réalisé à Luanda, en juin 2004.

Ou alors selon le témoignage de A. Barbeitos : « La littérature portugaise ne m'intéressait pas. Cette haine immense contre la culture portugaise, contre le Portugal, contre tout ce qui était portugais était, comme j'ai dit, un phénomène nécessaire de différenciation »³²⁷.

La justification du remplacement du Portugal par le Brésil était centrée, dans plusieurs cas et non seulement pour la littérature, sur l'africanité de celui-ci et donc sur l'ancestralité de la mère Angola: « Nous étions proches de la musique brésilienne parce que nous y retrouvions nos racines, qui y étaient réélaborées. Nous étions en train d'assimiler une musique qui finalement nous appartenait », put dire Mário de Andrade³²⁸. Nous pouvons aussi retrouver cette représentation centrée sur le Brésil africain dans certains articles publiés par les revues culturelles à l'époque. Je veux citer ici deux exemples extraits de la revue *Farolim*. Dans un article de 1945, on y évoquait la capacité du Noir de produire des œuvres d'art, mentionnant un artiste noir brésilien remarqué pour ses peintures³²⁹. Dans un autre article de 1952, on y attirait l'attention sur la nécessité d'une recherche historique au Brésil qui révélat des racines du peuple angolais :

« Il est prouvé que le Brésil est né du sang énergique des esclaves de l'Angola, qui humiliés par l'usage du fouet et des menottes en fer, ont été transformés en marchandises, affaire très lucrative à l'époque. Il n'y a aucun doute que nos mœurs et notre folklore ont été transportés vers les Amériques Latines. [...] Il serait intéressant que ces éléments soient retrouvés »³³⁰.

Il s'agissait d'une représentation nouvelle du Brésil. Certes, on pourra dire que le Brésil africain était déjà présent au XIX^e siècle parmi les Angolais, via l'influence d'un poète comme Castro Alves³³¹, qui avait écrit sur la souffrance des esclaves emmenés au Brésil et qui était lu dans les salons de la bourgeoisie angolaise. Mais il s'agissait d'une bourgeoisie enrichie avec le commerce d'esclaves et « elle se laissait difficilement émouvoir [par ces

³²⁷ Voir l'entretien à M. LABAN, *op.cit.*, tome 2, p. 604.

³²⁸ M. LABAN, *Mário Pinto de Andrade. Uma entrevista dada a Michel Laban*, Lisbonne, Edições João de Sá da Costa, 1997, p. 25.

³²⁹ G. VIANA JR., « O negro pode realizar obra de vulto », *Farolim*, XI (8), le 22 septembre 1945.

³³⁰ R. Z. MENDONÇA, « Angola e Brasil. Um assunto urgente cuja efetivação depende do nosso civismo e apoio oficial », *Farolim*, XIV (29), le 25 janvier 1952.

³³¹ Poète du romantisme brésilien du XIX^e siècle. Son poème le plus célèbre est « Navire Négrier ».

poèmes] au point de libérer ses esclaves »³³². De plus, Castro Alves était lu à côté d'autres poètes romantiques qui avaient aussi utilisé comme thème les indigènes brésiliens, comme Gonçalves Dias. En réalité, cette représentation racialisée du Brésil n'était pas centrale pour cette bourgeoisie du XIX^e siècle et pour ses velléités nativistes. La référence du Brésil pour ceux qui commençaient à souhaiter l'autonomisation de l'Angola à cette époque était surtout l'indépendance réalisée en 1822 et les mouvements indépendantistes élitaires brésiliens qui l'avaient réclamée avant cette date, comme l'*Inconfidência Mineira*³³³.

Le Brésil africain commença à être systématisé comme représentation seulement à partir des années 1940, surtout parce que c'est seulement à cette époque que la littérature brésilienne commença à le prendre comme thème. « C'était la première fois que le Noir était au centre d'une œuvre littéraire », raconta Luandino Vieira³³⁴. Mais elle se systématisa aussi à ce moment parce que le nationalisme qui était en train de se structurer avait un besoin nouveau de s'éloigner du Portugal et de réfuter son propre élitisme.

Le Brésil de la négritude

Cette matrice du Brésil africain, conçu par la mère Angola, se déploiera dans plusieurs images, qui entraîneront avec elles certains mythes, certaines structures totalisantes dans leurs définitions du Brésil et qui auront comme résultat la relation ambiguë que ce nationalisme créole manifestera par rapport au Brésil. La première que je voudrais commenter ici, c'est le Brésil de la négritude. J'ai déjà fait référence dans des chapitres précédents au paradoxe interne de la négritude et à son hésitation entre l'universalisme et la valorisation de la particularité. Je ne nie pas sa valeur émancipatrice et le rôle catalyseur que la négritude a joué

³³² M. A. F. Oliveira, «Reler África... », *op. cit.* Dans cette partie de l'article, Mário António est en train de citer R. SAYERS, *O negro na literatura brasileira*, Rio de Janeiro, 1985.

³³³ Mouvement commencé en 1789, dirigé par une bourgeoisie coloniale, contre les impôts sur l'extraction de l'or dans la région de Minas Gerais.

³³⁴ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004.

dans l'émergence d'un « je » capable de parler contre la domination. Cependant, cela ne m'empêche pas de voir dans les récits de la négritude la mythification de la mère Afrique et une manipulation des éléments susceptibles de nourrir ce mythe.

Or, tel est justement le rôle de l'Amérique et du Brésil, dans la construction du discours de la négritude : ces entités sont isolées de leurs contextes historiques, elles sont dépouillées de leurs historicités et de la complexité de la constitution de leurs sociétés et elles sont mises en équivalence en tant qu'« enfants de l'Afrique ». C'est dans cette perspective que j'ai tendance à interpréter l'utilisation du recours stylistique de l'énumération dans certains poèmes de la négritude quand ils font référence aux éléments de l'Amérique qui nourrissent le mythe de la mère Afrique. Cette dernière n'est pas une spécificité de la poésie de la négritude angolaise, mais elle est visible, par exemple, dans deux poèmes très importants de la littérature de ce pays, rassemblés dans l'anthologie organisée par Mário de Andrade en 1958³³⁵ : *Mamã Negra*, de Viriato da Cruz et *Aspiração*, d'Agostinho Neto.

Dans le premier, les énumérations proposent l'équivalence des éléments géographiques : la Virginie, la Caroline, l'Alabama, Cuba, Brésil, Harlem, le Mississippi, et des personnages historiques, comme Zumbi, le héros du *quilombo dos Palmares* (le village fondé par des esclaves échappés du travail forcé et qui a résisté contre les attaques de l'armée coloniale pendant soixante ans, au XVII^e siècle), et Toussaint Louverture (le héros de la guerre de libération d'Haïti). Dans le second, l'énumération concerne le Congo, la Georgie, l'Amazonas. Regardons des extraits des deux textes :

³³⁵ M. P. ANDRADE, *Antologia da poesia negra de expressão portuguesa (precedida de "Cultura Negro-africana e assimilação")*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1958.

Mamã Negra, de Viriato da Cruz

« *Tua presença, minha Mãe – drama vivo
duma Raça
drama de carne e sangue
que a Vida escreveu com a pena de séculos.
Pela tua Voz
Vozes vindas dos canaviais dos arrozais dos
cafezais
Vozes das plantações da Virgínia
dos campos da Carolina
Alabama
Cuba
Brasil... [...]
Rebrilhantes dorsos (ah, como brilham esses
dorsos)
ressuscitados com Zumbi, em Toussaint
levantado [...]*³³⁶ »

Aspiração, d'Agostinho Neto

« *Ainda meu canto dolente
e a minha tristeza
no Congo
na Geórgia
no Amazonas [...]* »

Mère Noire

« Ta présence, ma Mère – drame vivant
d'une race
drame de chair et de sang
que la vie a écrit avec la plume des siècles
Par ta Voix
Voix venues des champs de canne à sucre, de
riz, de café
Voix des plantations de Virginie
des champs de Caroline
de l'Alabama
de Cuba
du Brésil... [...]
Torses brillants (oh, comment ils brillent, ces
torses)
Ressuscités avec Zumbi, en Toussaint redressé
[...] »

Aspiration

« Toujours mon chant douloureux
et ma tristesse
au Congo
en Georgia
en Amazonas [...] »

³³⁶ *Mamã Negra*, de Viriato da Cruz.

Cette anthologie organisée en 1958 reflète une phase où l'influence de la négritude francophone était très marquée auprès des intellectuels angolais, spécialement Mário de Andrade, organisateur du livre et intellectuel très tôt fixé en France, intégrant l'équipe de *Présence Africaine*. Ainsi, le Brésil qui occupait le centre des intérêts de ce penseur était aussi le Brésil africain, transmis par plusieurs voies. C'est le Brésil de Roger Bastide, qui après des années de recherche au Brésil sur la condition sociale du noir, donnait des cours de sociologie à la Sorbonne suivis par Mário de Andrade. C'est aussi le Brésil des poètes noirs brésiliens, comme Solano Trindade, que Andrade décide d'inclure dans son anthologie de « poésie noire d'expression portugaise » en renforçant l'argument de la transcontinentalité de la négritude. C'est finalement le Brésil idyllique de la poésie de la négritude française.

M. N. Soares Fonseca³³⁷ attire l'attention sur le fait que cet intellectuel aurait été très marqué par une évocation du Brésil lors d'un débat entre René Depestre et Aimé Césaire en 1955. Depestre aurait exprimé, à la suite d'un article de Louis Aragon dans les *Lettres Françaises*, une défense du retour à la métrique traditionnelle comme moyen d'épanouissement esthétique de la poésie. Cette position avait fait scandale auprès de Césaire qui avait publié dans *Présence Africaine* un poème revendiquant une poétique noire comme moyen de résistance à l'assimilation imposée par le colonisateur. Le titre du poème était « Lettre brésilienne », une sorte de provocation en direction de Depestre, qui se trouvait à l'époque exilé au Brésil. Voyons l'extrait texte où se trouve la mention au Brésil:

« Depestre
de La Seine je t'envoie au Brésil mon salut
à toi à Bahia à tous les saints à tous les diables
Cabritos cantagallo Botafogo
bate
batuque
à ceux de favellas
Depestre
bombaïa bombaïa
crois m'en comme jadis bats – nous le bon tam-tam
éclaboussant leur nuit rance
d'un rut sommaire d'astres moudangs.³³⁸ »

³³⁷ M. N. SOARES FONSECA, « Mário Pinto de Andrade e a questão das literaturas nacionais », (p. 71-85), in I. MATA et L. PADILHA (org.), *Mário Pinto de Andrade. Um intelectual na política*, Lisbonne, Ed. Colibri, 2000.

³³⁸ *Ibidem*.

Césaire évoque des images de la culture noire brésilienne, comme les rythmes noirs et les religions d'origine africaine, pour que Depestre s'en inspire et retrouve l'essence d'une poésie noire. Selon Soares Fonseca, ce débat et cette image du Brésil ont inspiré Andrade à concevoir la négritude en tant que moyen d'émancipation et le combat culturel en tant que forme de lutte.

Plus tard, cependant, quand le combat culturel se montra insuffisant et la lutte armée s'imposa, Mário de Andrade s'éloigna de la négritude et de cette représentation idyllique du Brésil. Ainsi, dans la thématique choisie pour sa nouvelle anthologie de poésie africaine des territoires colonisés par le Portugal, à savoir la lutte armée, la langue portugaise ne fut plus privilégiée : des poèmes écrits dans des langues africaines furent inclus et le Brésil fut naturellement exclu³³⁹. En même temps, il est possible que Mário de Andrade eût dès les années 1950 une vision critique du Brésil, éloignée de l'idéalisation des récits de la négritude. Il le montre, par exemple, dans son article sur le lusotropicalisme paru dans *Présence Africaine*, en 1955³⁴⁰. Je vais traiter de cette autre représentation du Brésil dans le chapitre VIII, quand je parlerai de la troisième modalité des images du Brésil que je propose dans cette thèse et qui renvoie à des structures de pensée projetées vers l'extérieur de la colonialité. Cette dualité des représentations qu'Andrade se fait du Brésil montre le fonctionnement du discours social : un même acteur peut transiter entre deux formations discursives, l'acteur alterne peut parfois se prononcer selon les structures du centre, l'acteur du centre peut se faire l'écho alterne. Chez Mário de Andrade, le Brésil africain exprime plutôt une étape dans la trajectoire de construction du « je » nationaliste qu'une croyance en des sentiments de parenté et d'union transcendantale qu'implique la négritude.

4. LE BRÉSIL LIBERTAIRE ANTI-PORTUGAL

Ce Brésil africain, où les rythmes noirs créent une ambiance de fête, où les Noirs peuvent parler leurs argots et peuvent renverser la métrique, où ils sont les protagonistes des romans, s'élargit vers une autre représentation idyllique du Brésil : c'est le pays de la liberté. Or, cette liberté rêvée au Brésil était justement l'antithèse de l'état de dictature que le Portugal connaissait depuis 1930. Selon le témoignage de Mário Alcântara Monteiro :

³³⁹ M. P. ANDRADE, *Antologia temática da poesia africana : Cabo Verde, S. Tomé, Guiné Bissau, Angola e Moçambique*, Lisbonne, Sá da Costa, 1976.

³⁴⁰ M. P. ANDRADE, « Qu'est-ce que le 'luso-tropicalismo' ? » in *Présence Africaine*, Paris, 4, out-nov 1955, p. 24-35.

« Nous avons l'idée que le Brésil était le paradis, surtout en termes de liberté politique. Nous entendions parler des *quilombos*, de la *capoeira*, des Noirs ayant des rôles de protagonistes dans les livres de Jorge Amado. Je me souviens d'avoir connu dans les années 1950 un marin cubain qui faisait des voyages au Brésil et qui nous disait que nous avions des illusions à propos du Brésil, qu'il ne s'agissait pas de la démocratie que nous imaginions »³⁴¹.

Ou alors selon Fernando Mourão :

« Il y avait parmi certains étudiants africains une vision romantique du Brésil - un pays indépendant, qui était champion de football, où il y avait des joueurs noirs, où les écrivains parlaient des Noirs, qui appartenait à une Amérique ouverte, dynamique, à un monde en construction »³⁴².

La construction de Brasília, par exemple, était une image de ce Brésil innovateur et émancipé. On la retrouve dans plusieurs registres, dont je citerai deux, très éloignés l'un de l'autre, pour montrer l'ampleur et la force de cette image. D'un côté, le rêve de Brasília se trouve dans les chroniques d'Ernesto Lara Filho, un journaliste blanc qui écrivait pour la bourgeoisie angolaise, mais qui tentait un rapprochement avec le nationalisme :

« Je voudrais offrir une modeste 'tuile pour Brasília'. À la date de l'inauguration de Brasília. Cette date, pour vous, Brésiliens, pour nous, Portugais, historique. C'est un message d'amour, une lettre du frère plus petit, un regret vague d'un poète. Je regrette seulement parce qu'étant loin, je n'ai pas pu être à Brasília. Spirituellement, on sera toujours avec vous »³⁴³.

De l'autre côté, l'image de Brasília apparaît dans une conversation au sein de la guérilla, entre Costa Andrade et Agostinho Neto : ce dernier, futur président de l'Angola indépendant, disait que l'Angola devait « suivre l'exemple de Brasília et construire sa capitale entre Camacupa et Silva Porto pour développer la région, puisque les villes du littoral n'avaient plus besoin d'appui pour se développer »³⁴⁴.

Il y a une parenté entre ces images de liberté et de développement et les images idylliques du Brésil africain, s'articulant via un effet de boule de neige, entraînant

³⁴¹ Entretien avec Mário Alcântara Monteiro, réalisé à Luanda, en juin 2004. .

³⁴² Entretiens avec Fernando Mourão, réalisés à Lisbonne entre janvier et mars 2004. Fernando Mourão est brésilien et à l'époque avait été accepté à la *Casa dos Estudantes do Império*, association créée dans la période coloniale pour rassembler les étudiants africains établis au Portugal.

³⁴³ E. LARA FILHO, *Crônicas da Roda Gigante*, Porto, Afrontamento, 1990. Voir la section « *Registo* », avec les chroniques publiées dans le journal *Notícia*, entre 1960 et 1962, p. 57-116.

³⁴⁴ F. COSTA ANDRADE, *Adobes de Memória, Tukuyana*, vol. I, Luanda, Edições Chá de Caxinde, 2002, p. 150.

graduellement des visions de plus en plus bienveillantes du Brésil, antagoniques à la vision que ces nationalistes avaient du Portugal et de la dictature qui condamnait la métropole au retard économique et culturel. Cette même logique de boule de neige se reproduit sur des interprétations de l'histoire, s'exprimant par le moyen de la défense d'une imbrication profonde entre les histoires de l'Angola et du Brésil : la première ayant un rôle fondamental dans la création du Brésil (c'est-à-dire, la figure de la mère Angola que j'ai mentionnée pour la poésie se reproduit sur l'histoire) et le deuxième étant un allié solide dans la lutte pour l'indépendance. Ces visions sont présentes certes à l'époque de la structuration du nationalisme mais elles se pérennisent jusqu'à aujourd'hui.

Le Brésil fils de l'Angola dans les interprétations de l'histoire

Le fait que la construction du « je » angolais autonome ait eu comme base la distinction par rapport au Portugal et, par conséquent, une interprétation bienveillante de ce qu'est le Brésil, a instauré une nette mémoire sélective auprès de certains de ses acteurs, permettant une valorisation peu critique des épisodes de liens du passé entre Brésil et Angola. On valorise, par exemple (même dans les récits du Brésil anti-portugais), l'épisode de l'expulsion des Hollandais par des troupes brésiliennes, la déportation en Angola des insurgés de l'*Inconfidência Mineira*, qui auraient apporté avec eux des idées d'émancipation, ou les rébellions indépendantistes qui ont lieu en Angola (notamment à Benguela) à la suite de l'indépendance brésilienne. D'une façon générale, la mémoire efface le caractère élitiste de ces rébellions ou les intérêts économiques qui ont motivé les Brésiliens dans le combat contre les Hollandais.

Cette matrice de pensée donc ouvre les voies pour un enchantement du Brésil, qui arrive même à proposer une vision selon laquelle le Brésil aurait été un collaborateur de l'indépendance. Alors, on surévalue l'importance des représentations du MPLA au Brésil, les aides très précaires que le mouvement nationaliste a reçues des Brésiliens, on se laisse aller à l'enthousiasme quand le Brésil adopte la célèbre PEI (politique étrangère indépendante³⁴⁵), pardonnant en quelque sorte au gouvernement brésilien ses longues années de collaboration

³⁴⁵ En 1961, l'élection du président Jânio Quadros au Brésil inaugure une politique étrangère nouvelle, la PEI, dont le but était de poursuivre une autonomisation extérieure du Brésil par rapport aux États-Unis et d'entreprendre un rapprochement avec le tiers monde. Le Brésil met donc en œuvre une série de liens avec l'Afrique, ouvrant des ambassades, offrant des bourses d'étude à des étudiants africains, nommant des diplomates noirs pour l'Afrique et prenant une position, même si de manière encore très hésitante, favorable à la décolonisation. À propos de cette politique, la remarque sceptique du président du Ghana à l'époque, Kwame Nkrumah, est restée très célèbre (jusqu'à aujourd'hui). Selon lui, le Brésil serait véritablement en train de se rapprocher de l'Afrique le jour où il nommerait des diplomates noirs dans des pays de majorité blanche.

avec le régime salazariste, et, surtout, on se laisse séduire par l'épisode le plus mythique de cette relation : la reconnaissance de l'indépendance angolaise par le Brésil, qui aurait été le premier pays du monde à le faire.

Voyons comment cela se déploie dans certains discours. Commençons par le témoignage de l'historien et nationaliste Raul David :

« Le Brésil a été notre base d'appui, à un tel point qu'il a été le premier à reconnaître notre indépendance. Nous avons des postes dans quelques pays, comme le Brésil, mais aussi la Russie et quelques pays de l'Orient. [...] Si le Brésil s'était dressé contre le Portugal plus tôt, on n'aurait pas eu besoin de faire une lutte de quatorze ans »³⁴⁶.

L'écart entre ce qu'a été le soutien brésilien au MPLA à l'époque de la lutte anticoloniale et ce qu'a été la politique de l'État brésilien sur cette question (et que je compte démontrer au chapitre suivant) est effacé dans son discours : le Brésil y est représenté comme un tout bienveillant et coopérateur. Fernando Costa Andrade, un nationaliste faisant partie de la direction du MPLA et qui a représenté ce mouvement au Brésil dans les années 1960, fait aussi référence à la manière dont l'histoire contribuait à la formation d'un imaginaire favorable à propos du Brésil. « Nous écoutions des histoires sur le martyr de Tiradentes³⁴⁷ et cela aggravait notre vision de la cruauté des Portugais »³⁴⁸. L'assimilation des mythes de l'historiographie brésilienne était au service de la diabolisation du Portugal. Costa Andrade continue son témoignage, en faisant allusion à la PEI :

« Nous ne savions pas qui était Jânio Quadros. On avait seulement comme référence le fait qu'il ait été le premier président brésilien à voter contre le Portugal à l'ONU. Plus tard, il a remis une décoration à un personnage qui habitait l'imaginaire des jeunes Angolais, Che Guevara. Cela nous a marqué »³⁴⁹.

Cet hommage à Guevara a marqué aussi un autre membre de la direction du MPLA, Lopo do Nascimento : « La visite de Guevara créait un imaginaire d'un pays qui s'éloignait du Portugal »³⁵⁰.

³⁴⁶ Entretien avec Raul David réalisé à Benguela, en mai 2004. Raul David est écrivain et il est considéré l'historien le plus important de la région de Benguela. Il a été lié aux mouvements nationalistes dans cette région et au MPLA.

³⁴⁷ *Tiradentes* était un sous-lieutenant qui a été transformé en une sorte de bouc émissaire de l'*Inconfidência Mineira*, cruellement mis à mort par le gouvernement colonial, comme exemple dissuasif des rébellions anticoloniales au Brésil. Dans la mythologie historiographique brésilienne, il est devenu une sorte de héros et sa figure a contribué à effacer le caractère bourgeois de cette rébellion, qui voulait défendre les intérêts d'une classe de commerçants, sans mentionner parmi leurs revendications, par exemple, l'abolition de l'esclavage.

³⁴⁸ Entretien avec Fernando Costa Andrade réalisé à Luanda, en avril 2004.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ Entretien avec Lopo do Nascimento, haut dirigeant du MPLA, réalisé à Luanda, en juin 2004.

L'épisode de la reconnaissance de l'indépendance par le Brésil est décrit en termes d'« acte de solidarité »³⁵¹, de « geste de correction »³⁵², d'« acte de cordialité »³⁵³ et inspire « la gratitude »³⁵⁴ des Angolais par rapport au Brésil. Dans les entretiens que j'ai réalisés auprès des membres du MPLA et même des partis d'opposition, avec des journalistes et intellectuels, il n'était même pas nécessaire de poser la question pour qu'on mentionne le fait que le Brésil ait été le premier pays du monde à reconnaître l'indépendance de l'Angola. Cette image n'est certes pas présente dans l'imaginaire populaire de cette société jeune où la majorité des gens sont nés après l'indépendance et dont l'imaginaire du Brésil (pour ceux qui en ont et qui sont assurément très peu nombreux, situés dans les villes et ayant accès à la télévision) ne dépend nullement des épisodes de la politique extérieure. Mais elle est présente dans les discours de tous les acteurs qui ont jusqu'à aujourd'hui été aux commandes de la production des récits identitaires de la nation. Bref, les interprétations de l'histoire concourent aujourd'hui en faveur de cette image de lien profond entre le Brésil et l'Angola. Selon le témoignage de João Melo:

« L'empathie entre le Brésil et l'Angola n'est pas un phénomène individuel, il est ancestral. C'est dans l'histoire que nous trouvons les origines de cette empathie. Les Angolais qui aujourd'hui ont une vision sceptique par rapport au Brésil ignorent que nous avons apporté une contribution historique à la formation nationale brésilienne. [...] Les Angolais doivent revendiquer leur quota de participation à la construction nationale du Brésil »³⁵⁵.

Toutes ces représentations qui cherchent au Brésil l'antithèse du Portugal, soit par la négritude, soit par l'image de liberté et de modernité que le Brésil inspire, soit par la défense d'une imbrication historique entre le Brésil et l'Angola, reflètent en quelque sorte l'ambiguïté de l'identité nationaliste des créoles angolais, piégée par la difficulté de surmonter l'écart entre son origine élitiste et la nécessité de construire un projet de nation qui renverse la structure de la société colonisée, c'est-à-dire, ce modèle construit pour garantir les privilèges des certains. C'est à cause de cette ambiguïté qu'il est possible de retrouver des ressemblances

³⁵¹ Entretien avec Roderick Nehone, écrivain et député du MPLA, réalisé à Luanda, en avril 2004.

³⁵² Entretien avec João Melo, réalisé à Luanda, avril 2004. João Melo est écrivain et journaliste, membre du MPLA, fils du nationaliste historique Aníbal de Melo, et a représenté l'Angop, l'agence nationale d'information, au Brésil dans les années 1980.

³⁵³ Entretien avec Ismael Mateus, secrétaire du syndicat des journalistes de l'Angola, réalisé à Luanda en avril 2004.

³⁵⁴ Entretien avec Pepetela, réalisé à Luanda en juin 2004..

³⁵⁵ Entretien avec João Melo, réalisé à Luanda, avril 2004.

paradoxaux entre ces discours qui prônent un Brésil anti-portugais et les discours qui défendent justement le contraire – le Brésil comme continuité de la culture métropolitaine. Très souvent les images actionnées sont similaires, les mythes de l'histoire des liaisons entre le Brésil et l'Angola sont les mêmes et la rhétorique sentimentaliste à propos du Brésil est identique d'un côté et de l'autre.

Le Brésil anti-portugais et la colonialité

Cette ressemblance entre les discours du « Brésil portugais » et du « Brésil anti-portugais » s'explique par le fait que ces derniers sont tout autant structurés au sein de la colonialité. Dans sa recherche d'auto-distinction par rapport au Portugal, la référence de la rencontre coloniale est incontournable : prendre position par rapport au Brésil c'est prendre position par rapport au Portugal. Il n'y a pas une approche directe du Brésil, il n'y a pas une représentation du Brésil qui ne passe pas par l'expérience coloniale commune du Brésil et de l'Angola. Les concepts de la différence se traduisent dans cette recherche obsessionnelle de la distinction par rapport au Portugal et du refus de la part de ses intellectuels d'admettre leur formation portugalisée, révélant un réel aveuglement sur leur propre condition.

La conséquence de cet aveuglement sera la construction d'un nationalisme arrogant, qui revendique une légitimité pour parler au nom du peuple et qui lui impose son projet de nation. Admettre l'élitisme du nationalisme serait un premier pas pour faire des concessions dans le but de construire un projet de nation plus inclusif. « Le régime avait fait de nous des Portugais. Mais le plus important ce n'était pas ce que le régime avait fait de nous, c'était ce que nous étions prêts à faire à partir de cela », dit Luandino Vieira³⁵⁶, en montrant que les dirigeants nationalistes étaient porteurs d'une ambivalence difficile à digérer. En réalité, telle est la véritable signification de l'élitisme de la pénétration culturelle du Brésil : le fait que les nationalistes de la branche du MPLA utilisent le Brésil pour se distinguer du Portugal est un signe que leurs discours n'est pas pensé en fonction des masses opprimées, qui n'ont nullement accès aux symboles culturels brésiliens. Avoir le Brésil comme repère d'un discours identitaire montre à l'évidence que la pensée nationaliste s'adresse au Portugal et à une société centrale portugalisée, dont ces intellectuels font partie. Ainsi, le dialogue établi par ce nationalisme est surtout un dialogue avec la domination.

³⁵⁶ Entretien avec Luandino Vieira, réalisé à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira, en février et mars 2004.

Enfin, l'agencement des arguments de ces récits traduit une violence discursive dans la mesure où il totalise aussi ses concepts, enfle des mythes, naturalise l'histoire et se réserve le monopole de la parole légitime, diabolisant tout autre émetteur. Ces mythes créés autour du Brésil ouvrent l'espace à l'émergence d'une relation entre le Brésil et l'Angola marquée par une violence discursive, par la structure de la domination et par l'inégalité. Au niveau du champ culturel, l'influence du Brésil est dans plusieurs cas devenue, non une source d'inspiration, mais un risque de mimétisme. Pepetela, dans un témoignage recueilli dans les années 1980, a ainsi dit qu'il devait se surveiller pour ne pas écrire à la brésilienne : « Il doit même lutter contre elle [la façon brésilienne d'utiliser le portugais], parce qu'elle s'infiltré astucieusement par le moyen du langage et on doit se prévenir pour ne pas l'imiter carrément »³⁵⁷. Ou alors, comme le raconta A. Barbeitos à Michel Laban : « Je me souviens de cet Angolais qui, sur un ton de plaisanterie, a dit : 'Pourquoi doit-on développer une musique angolaise si nous avons la musique brésilienne ?' »³⁵⁸. Ce risque, à côté de la direction unilatérale du flux culturel qui marque la relation entre le nationalisme angolais et le Brésil, occulte une manière de concevoir le Brésil comme une entité supérieure. Ainsi, dans l'illusion de renverser la domination acculturatrice que le Portugal exerçait sur la culture angolaise, ces nationalistes étaient en train de proposer une autre relation de domination, où le Brésil était le maître.

Je ne suis pas en train de suggérer que le nationalisme n'a qu'une vision mythique du Brésil, qu'il n'a nullement développé un regard critique et que les influences culturelles venues du Brésil n'ont pas collaboré à l'émancipation du « je » angolais. Je viens de dire que ce nationalisme a une identité ambiguë : en même temps qu'il avance des structures de rupture avec la domination, il en propose d'autres qui la pérennisent. Les représentations du Brésil que ce nationalisme se fait du Brésil reflètent cette ambiguïté. Dans le chapitre VIII, je compte traiter les représentations du Brésil que je considère les moins associées à la colonialité : la critique sociologique produite par des Angolais sur le lusotropicalisme, les influences littéraires qui dissipent le risque du mimétisme et aboutissent à l'émergence d'un véritable style autonome et les flux culturels qui impliquent l'échange et non ce modèle unilatéral de transmission de contenu que je viens d'exposer. Dans le présent chapitre, en revanche, il s'agit en revanche de mettre en évidence les représentations les plus mythiques et de défendre l'hypothèse que celles-ci sont hégémoniques, déterminant la plupart de représentations du Brésil et ayant un pouvoir plus grand de projection sur les discours actuels.

³⁵⁷ C. MEDINA, *Sonha Mamana África*, São Paulo, Ed. Epopéia/ Secretaria de Estado da Cultura, 1987, p. 335.

³⁵⁸ M. LABAN, *Angola. Encontro...*, op. cit., tome 2, p. 546.

5. LE LUSOTROPICALISME INFILTRÉ DANS LA PENSÉE DU NATIONALISME CRÉOLE

L'ambiguïté du nationalisme a des conséquences sur l'activité de celui-ci. En même temps qu'il cherche à déconstruire la rhétorique de « l'empire portugais », il se livre à des fraternités opportunistes au sein de cet empire. Il en est ainsi quand il évoque la fraternité avec le Brésil parce qu'il s'agit d'obtenir l'appui de ce pays à la cause anticoloniale (ce que je vais montrer dans le chapitre suivant, sur la base des documents du MPLA relatifs à son action en direction du Brésil). Il en va de même lorsqu'une institution comme la *Casa dos Estudantes do Império*, une organisation qui rassemblait des étudiants africains établis en métropole et qui a été un espace d'éveil de la pensée anticoloniale, a pu accepter des étudiants brésiliens dans les années 1950. Il en va enfin ainsi quand, à certains moments, l'image de l'empire a été évoquée au sein des organisations qui faisaient le lien entre les nationalistes des colonies portugaises, à savoir le MAC, le FRAIN et la CONCP.

Un brésilien à la CEI

Je vais faire une parenthèse³⁵⁹ pour expliquer brièvement ces deux derniers cas (parce que le premier sera traité dans le chapitre suivant) et pour éviter que mon affirmation selon laquelle il y aurait un certain lusotropicalisme dans ces organisations ne soit mal interprétée. La CEI a été créée en 1944, à Lisbonne, par le régime salazariste, qui espérait la transformer en une instance d'encadrement des étudiants de ces colonies, venus faire des études en métropole. Si au début, elle présentait une « atmosphère impériale », une recherche de conciliation avec l'héritage culturel portugais, très vite elle se transforma en un espace de valorisation de la culture africaine et de promotion de la littérature des colonies. Quand l'urgence de la lutte pour l'indépendance s'installa dans l'esprit des étudiants africains, la CEI se politisa, les débats en son sein se radicalisèrent, les étudiants qui en faisaient partie se mêlèrent plus profondément aux mouvements clandestins pour l'indépendance et la

³⁵⁹ On me rapprochera, avec raison, de traiter du cas de la CEI ou des organisations du rassemblement du nationalisme des colonies portugaises en une parenthèse. Certes, il s'agit de deux sujets très complexes, qui peuvent donner lieu à des thèses. La CEI d'ailleurs a été objet d'études très riches, notamment : M. R. R. V. MONTEIRO, *C.E.I. celeiro do sonho : geração da "mensagem"*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2001 et l'introduction de P. LARANJEIRA, « Uma casa de mensagens anti-imperiais », in *Mensagem. Casa dos Estudantes...*, *op. cit.*, p. XI-XXXI. Le MAC et les organisations qui lui ont succédé n'ont jamais fait l'objet d'une recherche systématique et cela est un handicap à surmonter d'urgence, ce qui certes peut être fait à partir des archives de la Torre do Tombo, au Portugal, qui possède une vaste documentation à ce propos, rassemblée par la police politique du régime. Ma parenthèse sera certainement superficielle mais elle s'impose dans un sujet qui traite de l'éparpillement de diffusion dans l'imaginaire angolais.

persécution par le régime se renforça, conduisant à sa fermeture en 1961. Cependant, constituée par des étudiants de formation portugaise (sous la férule de l'enfermement culturel salazariste, très peu parmi eux avaient l'opportunité de sortir du Portugal pour partir vers d'autres pays européens), et éloignés de la scène africaine, la CEI a toujours constitué un espace sensible aux relents lusotropicalistes. Dans le journal culturel de l'association, on trouve nombre de références favorables à Gilberto Freyre et, en même temps, les étudiants s'y livraient à des « polémiques lusotropicalistes », selon P. Laranjeira³⁶⁰, qui opposaient Mário António à Alfredo Margarido, déjà dans la phase la plus radicale de la CEI.

Selon les statuts de la CEI, des étudiants non-Africains pouvaient être acceptés comme membres mais ils n'avaient pas le droit de voter – c'était l'espace réservé aux étudiants portugais. Cependant, dans l'histoire de cette association, on relève deux occasions où des non-Africains avec le droit de vote ont été acceptés: il s'agissait de deux Brésiliens, Fernando Mourão et José Maria de Nunes Pereira. Le cas de l'acceptation de Mourão est intéressant pour comprendre les ambiguïtés du rapport qui liait les étudiants africains établis au Portugal. Mourão venait d'arriver à Coimbra, en provenance de Rio de Janeiro, et s'était mis en relation avec les étudiants africains un peu par hasard, dans sa recherche d'un logement, selon son témoignage³⁶¹. Donc, il n'y avait pas de signification politique à ce rapprochement. Il a fini par être accepté par la délégation de Coimbra de la CEI parce qu'« il s'agissait d'un Brésilien et que le Brésil avait été la première colonie portugaise à devenir indépendante », selon lui³⁶². Mourão mentionne qu'il y aurait eu résistance d'une minorité d'étudiants, pour qui la CEI devait être réservée aux Africains.

Je pense que cet épisode traduit l'ambiguïté des valeurs derrière la façon dont ces étudiants comprenaient la lutte contre la répression coloniale et plus spécialement l'ambiguïté de l'universalisme prôné par eux. Je reprends ici la manière dont E. Laclau³⁶³ analyse les paradoxes internes de l'universalisme, pour essayer de comprendre cette ambiguïté. D'une part, leur union au sein de la CEI montre que ces étudiants étaient conscients de « l'équivalence » (pour employer le terme de Laclau) de la demande des étudiants des

³⁶⁰ Voir P. LARANJEIRA, « Uma casa de mensagens anti-imperiais » in *Mensagem. Casa dos Estudantes...*, op. cit., p. xxiv.

³⁶¹ Entretiens avec Fernando Mourão, réalisés à Lisbonne entre janvier et mars 2004

³⁶² Il s'agit ici de la mémoire que F. Mourão a du discours réalisé par l'étudiant capverdien Manuel de Jesus Monteiro Duarte dans la séance de la CEI où son acceptation a été appréciée.

³⁶³ E. LACLAU, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte et Syros, 2000.

diverses colonies portugaises : à l'époque du début de la CEI, ils étaient tous mobilisés contre la répression culturelle et l'acculturation imposées par la métropole. Ils étaient tous mobilisés autour d'un manque commun, contre un oppresseur commun. La « chose identique » qui les rassemblait était d' « ordre négatif », pour utiliser l'expression de Laclau, un manque partagé. De l'autre part, l'idée d'avoir une identité commune déterminée par la colonisation portugaise était aussi implicitement présente parmi eux. Ainsi « la chose identique » devient d'ordre positif : elle était une identité établie *a priori*. Or, cette identité commune est justement le postulat du lusotropicalisme. Accepter le Brésil dans la CEI peut être interprété comme une acceptation de cette identité commune, puisque le Brésil n'était pas partie de cette revendication négative partagée parmi les Africains, qui était la répression salazariste. Il est vrai que le discours d'acceptation de Mourão (dont je ne dispose pas sous forme de documents écrits) fait référence au fait que le Brésil s'est libéré du Portugal, donc il considérerait le Brésil aussi comme une entité soumise auparavant à la même oppression. Cependant, étant donné la force de l'idée de l'identité commune qui était diffuse parmi ces étudiants et étant donnée « l'ambiance impériale » de la CEI les premiers temps, je ne peux m'empêcher de voir dans cet épisode de l'acceptation d'un Brésilien (et, de plus, de lui accorder le droit de vote) une ambivalence et une acceptation intrinsèque de ce lien identitaire qui unissait tous les territoires colonisés par le Portugal.

Cela n'a pas empêché Mourão d'avoir une activité militante au sein de la CEI, qu'il ait coordonné des activités de valorisation de la culture africaine (spécialement parce qu'il est devenu responsable de la bibliothèque de la délégation de Coimbra), qu'il ait établi des contacts avec la France, qu'il se soit engagé plus tard dans l'action pour l'indépendance, et qu'il ait aidé avec ténacité à la concrétisation de la représentation du MPLA au Brésil. Je suis juste en train de suggérer que l'élitisme de ces étudiants et la nécessité de se distinguer par rapport au Portugal a ouvert la porte à des ambiguïtés et, dans les occasions où une fraternité avec le Brésil apparaissait utile, le principe lusotropicaliste d'une identité commune parmi les territoires colonisés par le Portugal a pu être activé, alors qu'il faisait scandale quand il intégrait la doctrine du régime.

Le lusotropicalisme dans les associations de rassemblement des nationalismes créoles

En ce qui concerne le MAC, le FRAIN et la CONCP, je dispose de moins d'éléments encore, mais je pense qu'il est possible que la rhétorique d'union parmi les nationalistes des

territoires colonisés par le Portugal ait évoqué ce principe d'identité commune, surtout en ce qui concerne le MAC. Celui-ci a été la première organisation créée encore dès la fin des années 1950, avec pour but de coordonner l'action nationaliste des colonies portugaises. Son siège était à Paris, où se trouvaient des nationalistes qui avaient fui la persécution du régime soit en Afrique soit au Portugal. C'était donc un mouvement d'exilés, spécialement d'Angolais, formé par des personnes éloignées de la situation sociale critique des colonies, et encore très marqué par les idées du combat culturel, qui a caractérisé la première phase de la structuration du nationalisme.

On retrouve une référence importante à l'existence d'un certain lusotropicalisme au sein du MAC dans un débat épistolaire entretenu en 1959 parmi trois nationalistes importants, qui auront un rôle fondamental dans l'histoire du MPLA, Mário de Andrade, Lúcio Lara et Viriato da Cruz³⁶⁴. Mário de Andrade, qui était engagé directement dans la direction du MAC, écrit à Lara en août de cette année à propos de son inquiétude sur l'absence d'un mouvement angolais concret et sur les limites d'une action dans le cadre d'une union des nationalismes de toutes les colonies portugaises :

« Moi, je suis convaincu que cette illusion de 'section de Paris' ne vaut pas la peine. Un point que je dois éclaircir : est-il urgent ou pas d'avoir une liaison organique avec un des mouvements angolais ? En d'autres mots, ce qui m'intéresse est de donner ma contribution, sur le plan international, et à partir de mes aptitudes, à la lutte qui se développe aujourd'hui pour l'indépendance. Il est clair que je ne veux pas abandonner les liaisons d'ordre interafricain pour les territoires de domination coloniale portugaise, mais arrêtons avec des bêtises du genre 'lusitanien' ou 'luso-tropical' »³⁶⁵.

Une lettre de Viriato à Lara, en octobre de cette année, mentionne la pénétration d'une mentalité lusotropicaliste dans le nationalisme angolais, commentant des cas de découragement de certains adhérents du mouvement :

« Cas de Noêmia³⁶⁶ : embêtant. Mais logique. Voilà un exemple clair de ce que Mário appelle révolutionnarisme lusotropical. Je suis d'accord avec Mário qu'il existe effectivement ce phénomène parmi nous. Il s'agit d'un révolutionnarisme d'attitudes, verbal, sentimental. Un révolutionnarisme qui change au gré des sentiments. Aujourd'hui il s'agit de l'éducation du neveu (éducation dans quelle ambiance ? sous quelles

³⁶⁴ L. LARA, *Documentos e comentários para a história do MPLA (até fevereiro de 1961)*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 2000.

³⁶⁵ *Ibid*, p. 130.

³⁶⁶ Viriato est en train de commenter le cas de Noêmia de Souza, qui apparemment était moins motivée pour la lutte et était plus inquiète à propos des questions personnelles.

conditions ?). Demain, c'est le mariage, le problème des dents du gamin, c'est l'emploi, c'est la grand-mère qui a eu un arrêt cardiaque. Bref, des histoires banales. Tout cela est largement imprégné de petitesse dans la manière de penser, de vouloir et d'agir du Portugais. C'est du lusitanisme sous les tropiques»³⁶⁷.

Plus tard, cette ambiance lusotropicaliste commença graduellement à se dissiper, les mouvements s'engageant plus directement dans l'action anticoloniale. Ainsi, le FRAIN, autre mouvement formé dans le but d'unir les luttes nationalistes des colonies portugaises, mais déjà établi en Afrique, essaya une action concrète pour l'union des mouvements nationalistes angolais, dans le but d'intégrer le MPLA et le FNLA et en essayant de surmonter les rivalités entre les deux groupes (qui pourtant n'ont pas été surmontées). Puis, la CONCP devient un espace de coordination idéologique autour d'un nationalisme radical modernisateur (ce nouveau répertoire symbolique va graduellement occuper l'espace du répertoire lié à l'identité impériale). Les préoccupations lusotropicalistes devinrent moins visibles, mais il est possible qu'elles aient toujours été présentes implicitement dans les esprits de certains. Ce qui paraît incontestable est que, à chaque fois qu'il s'agit de rassembler les mouvements nationalistes des colonies, le fantôme du lusotropicalisme se manifeste d'une manière ou d'une autre.

6. LE BRÉSIL COMME MODÈLE DE NATION

Il faut maintenant déplacer l'axe de l'analyse de cette nébuleuse culturelle qui marque ces images du Brésil vers une perspective plus directement politique. Comment ces images d'un Brésil portugalisé et d'un Brésil anti-Portugal se déploient-elles sur les projets de nation des groupes qui envisagent des formes d'indépendance ? Comment le Brésil figure-t-il dans ces projets : est-il modèle ou anti-modèle ? Que révèle la manière dont le Brésil est conçu au sein de ces projets, à propos des intérêts des énonciateurs qui le prononcent et des limites que ces intérêts impliquent à l'ambition d'émancipation ? Je pense que le Brésil portugalisé et le Brésil anti-portugais se déploient de deux manières dans des projets de la nation angolaise. La première envisage le Brésil comme modèle. La seconde est plus complexe et ambiguë. Elle fragmente le Brésil en deux et articule à la fois enchantement et critique : le Brésil est à la fois modèle et anti-modèle. Je vais essayer de montrer que le point de division entre ces deux paradigmes est la notion de « race ». En d'autres termes, parler du Brésil en tant que modèle politique signifie parler de « race ». Et parler de « race » en Angola signifier parler des

³⁶⁷ L. LARA, *op. cit.*, p. 170.

Portugais qui y habitent et de leurs descendants, les métis, et donc du Portugal, ce qui renvoie toujours à la rencontre coloniale comme référence et aux structures de la colonialité comme facteurs conditionnant le discours.

L'emplacement institutionnel d'Ernesto Lara Filho

Le Brésil est un modèle dans la voix des acteurs qui valorisent l'héritage colonial, que ce soit au niveau culturel ou au niveau économique, et qui veulent garder une place pour celle-ci dans un Angola indépendant. Qui sont ces acteurs ? Le recoupement ne se fait pas en termes de « race » : dans ce groupe on trouve des intellectuels métis engagés dans leurs théorisations sur l'identité angolaise (comme nous avons vu, par exemple, avec Mário António), des nationalistes blancs plus progressistes soucieux de l'articulation de leurs identités à la fois portugaise et angolaise (tout en sachant que tous les nationalistes blancs n'étaient pas de ce côté) et, finalement, des membres de la bourgeoisie coloniale (pour leur plupart Blancs, mais comprenant aussi des métis, voire des Noirs) inquiets de perdre leurs privilèges en cas d'indépendance et qui parfois se sont organisés sous forme de séparatisme blanc.

Comme exemple paradigmatique de ces projets de nation qui envisageaient le Brésil comme modèle je voudrais analyser le discours d'Ernesto Lara Filho, personnage très intéressant pour saisir les dilemmes que la perspective d'une indépendance éveillait dans cette société marquée par une forte présence portugaise. Comme je l'ai mentionné plus haut, Ernesto était un journaliste, blanc, qui s'autodéfinissait à la fois comme Portugais et Angolais et qui est devenu très célèbre en Angola à la fin des années 1950 et au début des années 1960 par ses chroniques, publiées dans des journaux lus par la bourgeoisie coloniale. Il venait d'une famille proche du nationalisme : sa sœur, Alda Lara, était poétesse et avait eu des poèmes publiés dans les publications culturelles nationalistes des années 1950 ; son cousin, Lúcio Lara, était à la tête des mouvements qui allaient donner naissance au MPLA. Quant à lui, il avait aussi une sensibilité nationaliste et un désir de prendre part à la lutte anticoloniale.

Certes, Ernesto Lara Filho était un Portugais et son discours traduit la vision d'une bourgeoisie éloignée d'une identité angolaise. Cependant, les ambiguïtés des créoles angolais permettent très souvent de retrouver des retentissements de cette vision portugalisée sur le nationalisme pratiqué par ceux-ci. C'est donc un cas spécialement éloquent pour analyser une notion de nationalisme qui ambitionne de réserver une place à l'identité portugaise. Mais ce

qui rend son cas encore plus intéressant pour mon propos est le fait que son projet de nation envisageant le Brésil comme modèle a été explicitement formulé dans des lettres échangées avec son cousin, Lúcio Lara³⁶⁸. Le dialogue que les deux entretiennent met en jeu de manière frontale deux projets différents de nation et, par conséquent, deux manières divergentes de concevoir le Brésil.

En 1959, Ernesto était déjà un journaliste célèbre en Angola et s'établit à Lisbonne pour faire des études, sans arrêter pourtant sa collaboration à la presse bourgeoise de la colonie. C'était un intellectuel enchanté par le Brésil sous tous les aspects : par la presse brésilienne, par la littérature, par la musique, par l'ambiance de liberté et de modernité que le Brésil inspirait, ce qui se voit dans ses chroniques et dans les lettres à son cousin. Lúcio Lara lui, était déjà un nationaliste engagé dans l'organisation d'instances de lutte et se trouvait initialement exilé en Allemagne, d'où il entretenait des contacts et cherchait des canaux d'aide pour concrétiser l'action anticoloniale. Ernesto, sensibilisé à la cause nationaliste, collaborait, par le moyen de cette correspondance, avec son cousin sur un plan formel : il lui envoyait du matériel pour la propagande du mouvement (comme des photos d'Angola), il lui envoyait des articles de presse, il lui fournissait toute information sur l'agitation et les persécutions en Angola qui par hasard pourraient parvenir plus vite à Lisbonne qu'en Allemagne.

Dans cette correspondance, ils commentaient aussi tous les deux les chroniques écrites par Ernesto et publiées dans la presse angolaise – et ici se trouve le premier point de friction entre les projets nationalistes de chacun des deux. Lúcio Lara accusait Ernesto, dans ce journalisme adressé à la bourgeoisie, de parler le langage du colon, de ne se préoccuper que des causes de cette bourgeoisie et de reproduire la doctrine du régime d'infériorisation du Noir. Ils discutaient aussi du désir d'Ernesto de s'engager dans la lutte nationaliste, ce que Lúcio considèrait impossible étant données les positions colonialistes prises antérieurement par Ernesto dans ses articles et dans ses lettres.

³⁶⁸ Ces lettres, datés de 1959 et 1960, sont inédites et ont été gentiment mises à ma disposition par Wanda Lara, fille de Lúcio Lara et par l'historienne M. Conceição Neto, qui collabore à l'organisation des archives de Lúcio Lara. Il s'agit d'un ensemble de 27 lettres (dont 19 ont été écrites par Ernesto et 8 par Lúcio Lara), qui auraient dû être incluses dans le livre *Documentos e comentários para a história do MPLA, op. cit.*, qui rassemble des lettres et de la documentation existante dans cet archive pour la période du nationalisme jusqu'à 1960. Toutes les lettres ont été écrites en portugais. J'en ai traduit des extraits pour les citer ici.

Le projet de nation d'Ernesto Lara Filho : copier le Brésil

Quel était le projet de nation qui était dans la tête d'Ernesto et que Lúcio Lara identifie comme le projet de la bourgeoisie coloniale ? C'est avant tout le projet d'un Angola indépendant qui garantisse une place aux Blancs :

« Dans la préface de ce livre (*Pan Africanism or Communism ?* – de Georges Padmore), il circonscrit le mouvement panafricain comme visant 'à réaliser le gouvernement des Africains par des Africains, en respectant les minorités raciales et religieuses qui désirent vivre en Afrique avec la majorité noire'. Cela est à peu près ce que tu m'as dit : que dans l'Angola du futur [...], j'aurais ma place, d'ailleurs comme nous tous, les Blancs qui voudront rester »³⁶⁹.

Le Brésil serait donc le modèle de cette indépendance, parce qu'il représenterait une société profondément mélangée :

« J'ai toujours cru que le mouvement pour l'émancipation du Portugal par rapport à la dictature salazariste devait commencer par l'Angola, si les Portugais voulaient transformer celui-ci en un nouveau Brésil. Je pense et j'écris sous une forte influence des Brésiliens, Lúcio. Et pourquoi ? Parce que [c'est] une communauté de races, de cultures, on pourrait atteindre un nouveau Brésil en Angola. Pourquoi cette autodétermination africaine ? Pourquoi le retour aux cultures noires africaines ? Ne seraient-elles pas tombées en désuétude ? Réponds moi à cela. [...]. Je voudrais un jour connaître l'Amérique du Sud. C'est ce qui me manque pour choisir un chemin. Je crois que mon chemin convergera avec la même solution que tu défends – l'indépendance de l'Angola. Mais je préférerais une indépendance, une nation à la brésilienne. Une copie du Brésil. Et toi, tu préfères une Afrique aux Africains »³⁷⁰.

Le Brésil était le modèle, parce qu'il représentait une nation avec de la place pour les Blancs.

La manière dont Ernesto Lara Filho s'exprime aide à comprendre les calculs, les peurs et les ambitions de la bourgeoisie coloniale. Il exprime son désaccord avec le projet d'une Afrique aux Africains par la formule de « la peur de la haine raciale ». Cette formule, très au goût d'une rhétorique colonialiste, présuppose deux idées. D'un côté, il y a la reconnaissance que la minorité blanche est porteuse de privilèges, qui peuvent être source de révolte dans une Angola indépendante. Cette minorité certes n'est pas prête à renoncer à ces privilèges et réserver la place des Blancs dans un Angola indépendant signifie maintenir cette condition.

³⁶⁹ Lettre d'Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, écrite à Paris, le 17 mars 1960.

³⁷⁰ *Ibid.*

De l'autre, il y a l'idée d'un colonisé inférieur, barbare, non éduqué, qui peut se livrer à une violence sauvage contre les Blancs, lorsqu'on établit un gouvernement noir. Voyons ce qu'il dit d'abord en réfutant l'idée d'une indépendance immédiate :

« Dans l'état presque barbare dans lequel se trouve le Noir, il ne peut pas cohabiter pacifiquement avec le Blanc, si on lui donne l'indépendance. D'abord, éducation, culture, enseignement, nourriture. Après, oui. Indépendance politique »³⁷¹.

Plus tard, persuadé par Lúcio, il accepte le principe de l'indépendance immédiate, mais il exprime toujours la peur de la haine raciale :

« Je dois reconnaître, contre ma volonté, qu'il est effectivement nécessaire d'avancer immédiatement vers l'indépendance politique, comme seul moyen d'obtenir plus vite l'indépendance économique. Effectivement, le Blanc – au moins le Portugais – ne donnera jamais l'éducation au Noir. La théorie de l'État Nouveau est celle-là : tout Noir est un nationaliste en puissance. Et cela en réalité doit être combattu d'une seule manière. L'autodétermination immédiate des peuples africains. Mais, les *leaders*, Lúcio ? Les *leaders* ? N'y aura-t-il pas des gens qui quand l'heure sera venue se livreront au chaos ? Je crois en toi. À Viriato aussi. De même pour Mário. Mais le reste ? Y aura-t-il des gens ? Voilà mon doute. Parce qu'il s'agit de quatre millions de Noirs en état barbare, pleins de haine contre le Blanc. En Angola. C'est une haine justifiée – que ceci soit clair. Mais c'est de la haine. Et la haine est une mauvaise conseillère »³⁷².

Ces positions d'Ernesto révélèrent l'écart insurmontable entre un projet de nation à la brésilienne et le projet d'une nation noire.

Même adhérent à un humanisme envers le Noir (« je défends le Noir »), même en affirmant l'universalisme de sa conviction (« un Angola avec de la place pour tous »), même en acceptant le principe « extrême » de l'autodétermination immédiate, son discours présuppose une condition de supériorité du Blanc et de la culture européenne, à laquelle il ne veut pas renoncer. Il est vrai que chez Ernesto, on trouve une sincérité et une ouverture inouïes aux arguments émancipalistes de son cousin, et on peut affirmer que dans ce cas, sa croyance en la supériorité du Blanc est peut-être, avant tout, une position culturelle. Cependant, projetant cette façon de penser sur la bourgeoisie coloniale, l'argument de la supériorité du Blanc traduit d'abord une position matérielle de la part de celle-ci : il y a des intérêts matériels, des privilèges assurés par le système colonial, que cette bourgeoisie tient à

³⁷¹ Lettre d'Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, écrite à Paris, le 23 mars 1960.

³⁷² Lettre d'Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, écrite à Paris, le 29 mars 1960.

préserver. La notion de « race », distinctive de la condition d'un groupe, est la formule discursive de la colonialité activée en fonction des intérêts matériels.

La détermination idéologique de l'identité

Ces lettres permettent de voir aussi que les arguments de cette bourgeoisie coloniale sont formatés par une certaine forme de pensée prédéterminée, conditionnée en grande partie par la doctrine du régime mais aussi par les enjeux des intérêts matériels de ce segment. Cela est visible dans la discussion sur le désir d'adhésion d'Ernesto à la lutte anticoloniale. Lúcio Lara dit à Ernesto qu'il ne réunit pas les « conditions élémentaires » à cette adhésion :

« Quelque chose de plus est exigé de celui qui veut lutter à nos côtés pour la libération de l'Angola : sa position d'ANGOLAIS doit être indiscutable [...], c'est-à-dire, il ne doit y avoir aucune identification avec le peuple portugais. [...] Tu ne t'es pas identifié au peuple angolais, celui qui souffre du travail forcé, qui est victime de la discrimination [...]. Tu t'es identifié à un certain groupe de natifs d'Angola, les fils des colons qui veulent continuer à être les maîtres de l'Angola. [...] J'ai l'impression que tu ne sais pas exactement à qui tu dois écrire : au colon ? à l'Africain ? Naturellement, c'est le colon qui lit ce que tu écris, puisque la plupart des Africains n'achètent pas les journaux, puisque tu écris, même involontairement, à l'intention des colons»³⁷³.

Cette condition de Blanc, de fils de colon et d'appartenance à une bourgeoisie porteuse de privilèges formate donc une manière d'exprimer et de créer des représentations sur ce qu'il y a autour sous un processus idéologique. Ernesto a conscience de cela.

« Mais, dis-moi, un type comme moi qui a passé toute une vie sans information, sans savoir ce qui se passe dans le reste du monde [...], que peut-il être ou ressentir [...] ? Que pourrais-je ressentir si mes parents, mes oncles, ma famille, mes amis m'obligent à penser selon un modèle ? Si le gouvernement m'a taillé selon ses mesures ? Rappelle-toi que je suis né au sein du régime de la dictature et que je n'ai connu d'autre pays que le Portugal [...] Je suis blanc. Mon père est blanc. [...] Comment pourrais-je fuir à cette pression ? »³⁷⁴.

Il continue dans la même lettre à montrer que cette pensée « formatée » est aussi conséquence de la violence du régime. Sa position intellectuelle en tant que « Portugais » est « forcée par les circonstances », parce que s'il n'écrit pas selon le langage du colon et selon cette forme de penser, ses chroniques ne seraient pas publiées et il serait persécuté par le régime.

³⁷³ Lettre de Lúcio Lara à Ernesto Lara Filho, écrite probablement à Casablanca, au 15 mars 1960.

³⁷⁴ Lettre d'Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, Paris, 17 mars 1960.

Or cette notion de l'emprise d'une forme de pensée « formatée » est justement le principe de la colonialité : une formation épistémique qui structure les discours dans un champ social donné. En d'autres termes, les images du Brésil qui ressortent de ces discours sont plus conditionnées par cette forme de pensée que par l'exactitude de ce que le Brésil véritablement représente. On pourrait se demander à propos de la correction des visions qu'Ernesto a du Brésil : le Brésil est-il une véritable société multiraciale ? Sert-il véritablement de modèle pour le projet que cette bourgeoisie a pour une Angola indépendante ? En réalité, cette question est moins importante pour mon propos que de se demander quelles formes de pensée mènent cette bourgeoisie à voir dans le Brésil une société multiraciale et donc un modèle pour ce qu'elle souhaite d'un Angola indépendant.

Un processus de conditionnement idéologique qui peut être surmonté

En même temps, ces lettres révèlent un autre aspect important de la colonialité : le fait que cette structure de pensée pré-conditionnée est surmontable. Que ce soit dans la voix de Lúcio Lara ou dans celle d'Ernesto, cette « condition de fils du colon » est un état intellectuel qui peut être transformé :

« J'admets qu'un jour tu pourras t'engager sans hésitation de notre côté. Cela exige que tu évolues politiquement et que dans cette évolution tu deviennes plus proche de nous », disait Lúcio Lara, en encourageant Ernesto à travailler pour acquérir une formation africaine³⁷⁵. Ernesto, de son côté, se trouve sincèrement engagé dans cette voie de la recherche de l'éclaircissement et du renversement de l'obscurantisme auquel il a été soumis par sa formation portugaise. Il part en mars 1960 à Paris (d'où il écrit la plupart des lettres analysées ici), à la recherche d'un élargissement intellectuel. Sans les moyens d'y rester, il n'y passe qu'un mois et cette période semble être transformatrice pour lui : « J'ai appris pendant cette semaine à Paris beaucoup plus que ce que j'ai appris pendant toute ma vie »³⁷⁶. Et il nous montre la profondeur de l'obscurantisme portugais : à Paris, il découvre une Afrique qu'il ne connaissait simplement pas, en lisant *Le Monde* ou les livres sur l'Afrique de la collection *Que sais-je ?*

Quant au Brésil, le texte suivant de Lúcio Lara à propos des différences du processus de métissage au Brésil et en Angola persuade le cousin qui rêvait d'un Angola brésilien :

³⁷⁵ Lettre du 13 mars 1960.

³⁷⁶ Lettre d'Ernesto, du 17 mars 1960.

« L'Angola ne sera jamais un deuxième Brésil, au moins du point de vue sociologique. Cela est un fantasme de Gilberto Freyre qui s'est convaincu (est-il véritablement convaincu ?) qu'il a découvert le lusotropicalisme. Le Brésil s'est construit au siècle passé. Le métissage s'y est fait par nécessité. Les femmes blanches étaient rares et n'acceptaient pas d'aventures. Alors pourquoi ne pas coucher avec une Noire ou une indigène ? Bien sûr, les enfants métis se sont multipliés, surtout parce que les colons ne couchaient pas avec les femmes une seule fois. Ce qui s'est passé ensuite est ce que nous savons. Il y avait beaucoup de mulâtres et de petites mulâtresses. Et le peuple a continué à se mélanger et, puisqu'il y avait beaucoup de monde, une grande majorité du peuple brésilien était des métis. Aujourd'hui les choses ne sont plus comme cela. Surtout parce qu'en général, le peuple noir au Brésil est le plus pauvre. Mais laissons le Brésil de côté [...]. Voyons le cas de l'Angola, ça ne vaut même pas le coup de parler du Mozambique... [...]. Il y a eu effectivement un métissage accentué au début du siècle. Cela était dû à l'absence de femmes européennes. Aujourd'hui la population métisse est en déclin et très rarement un Blanc s'unit avec une métisse ou une Noire, puisqu'il y a plus de femmes blanches. On commence donc à défaire la fausse vision qui affirmait qu'il y avait un croisement facile des races. [...] Apparemment, mais j'ai ne pas des données là-dessus entre les mains, il y a d'autres pays africains (probablement les Rhodésies) où il y a un pourcentage de métis plus grand que dans n'importe quelle colonie portugaise. Tout cela pour te dire que je ne crois pas que l'Angola sera un nouveau Brésil, en ce qui concerne l'aspect sociologique »³⁷⁷.

En vue de cette argumentation et des transformations idéologiques qui étaient en cours dans sa conscience, Ernesto admet alors: « Je te donne raison à propos du problème du Brésil. [...] En effet, l'Angola ne pourra jamais évoluer comme le Brésil. C'était une des idées de base de mes rêves ridicules... qui s'est effondrée à Paris »³⁷⁸. La colonialité présuppose cette notion de transformation parce qu'il s'agit d'une structure émergée de l'effervescence du social et fondée sur la prémisses de la non-souveraineté de l'acteur social. C'est une structure perméable à la mouvance et aux possibilités de réinterprétation des symboles sociaux. Elle relie les formes discursives employées au sein d'un groupe mais elle s'ouvre aussi à la captation des trajectoires des individus et des segments qui puissent représenter une transformation de la structure imposante.

Le rêve du Brésil qui était dans la tête d'Ernesto Lara Filho ressemble donc beaucoup à l'image que cette bourgeoisie blanche luso-coloniale s'en faisait et c'est pour cela que j'ai

³⁷⁷ Lettre de Lúcio Lara à Ernesto, du 28 mars 1960.

³⁷⁸ Lettre d'Ernesto du 29 mars 1960.

choisi son cas comme emblématique. La manière dont Ernesto intègre le Brésil dans son récit sur l'Angola indépendant correspond à celles actionnées par cette bourgeoisie. L'enchantement par le modèle du Brésil figure donc dans le projet de tous les acteurs qui se définissent comme Portugais ou alors de ceux dont l'identité angolaise ne se distingue pas indiscutablement de l'identité portugaise au sein de l'Angola. Cela fut par exemple le cas des mouvements indépendantistes constitués par des Blancs, qu'ils soient les plus progressistes ou les plus réactionnaires.

Les nationalismes blancs

Parmi les mouvements blancs les plus progressistes, on retrouvera le Brésil multiracial comme modèle, tel qu'il a été représenté par Ernesto Lara Filho. Un exemple est le MDA, qui a eu plusieurs groupes dans les villes les plus importantes de l'Angola et a rassemblé des courants progressistes de cette bourgeoisie blanche en un type de militantisme qui combinait un désir « angolais » d'indépendance et un désir « portugais » de lutte contre le salazarisme. Le MDA, par exemple, s'est engagé dans la campagne électorale en Angola en faveur de Norton de Matos, candidat d'opposition à la présidence de la république portugaise, en 1949, mais qui finit par être battu du fait des manœuvres politiques entreprises par le régime. Américo de Carvalho a fourni un témoignage de l'action du MDA à Huambo qui montre à quel point une indépendance à la brésilienne était alors dans les esprits de la bourgeoisie de la région, comme modèle d'une société qui préservait la place pour les Blancs et qui aussi représentait un esprit d'innovation et de modernité. « Ce n'était pas un secret que, au long des années, un espoir avait été semé dans les esprits de beaucoup, voire des plus âgés, et que l'on n'osait pas formuler. Transformer l'Angola en un nouveau Brésil »³⁷⁹. Cet espoir traduisait le souci du statu quo d'une bourgeoisie qui « s'embrouillait dans ses limitations, sans se rendre compte que le futur dépendait aussi du peuple ». La préoccupation relative au travail forcé et aux conditions de vie des Africains n'était dans les esprits que d'une minorité, surtout des plus jeunes et des plus proches des idées progressistes qui se répandaient.

Le MDA reflétait cette ambiguïté, marqué par cet esprit bourgeois, avec pourtant en son sein quelques membres soucieux d'un projet de nation pour tous. En tout cas, le rêve du

³⁷⁹ A. CARVALHO, *Angola, anos de esperança*, Coimbra, Minerva Coimbra, 2001, p. 29.

Brésil était présent, comme on peut le constater dans un tract du MDA de Lobito : « Aidez à construire le Brésil du XX^e siècle »³⁸⁰, y proclamait-on.

Le FUA

Un autre mouvement, plus tardif, constitué par des Blancs et qui exprimait ce conflit entre identité angolaise et identité portugaise (et l'utilisation politique de ce conflit) était le FUA. Ce mouvement avait été créé à Benguela, en 1961, par des Blancs de tendance progressiste qui avaient collaboré à la campagne de H. Delgado pour l'élection présidentielle portugaise de 1958. Dans ce mouvement, le dilemme de la participation des Blancs à la lutte anticolonialiste était plus profond, parce que parmi les personnes qui l'avaient formé, certaines étaient de conviction marxiste, avec une identification plus profonde avec un nationalisme essentiellement « angolais »³⁸¹.

Mais, en réalité, elles ne trouvaient pas de place pour militer au sein des autres mouvements à cause de leur condition de Blanc, c'est-à-dire, parce qu'elles ne remplissaient pas la condition élémentaire pour intégrer la lutte nationaliste, telle qu'elle avait été décrite par Lúcio Lara, dans cette lettre destinée à son cousin et mentionnée plus haut : « sa position d'ANGOLAIS doit être indiscutable [...], c'est-à-dire qu'il ne doit y avoir aucune identification avec le peuple portugais ». En effet, dans tous les mouvements nationalistes antérieurs au MPLA, comme le PLUAA, le MINA, le MIA, il n'y avait pas eu de participation de Blancs, comme le remarque E. Rocha³⁸².

Le FUA n'était pourtant pas organisée en fonction du but de représenter les Blancs, selon Sócrates Dáskalos, qui participa à sa fondation. L'autodésignation du mouvement en tant que « front » (« *frente* ») exprimait justement le désir de s'intégrer aux autres mouvements. Selon ses mots : « Le FUA a été créé par des progressistes de Benguela, qui

³⁸⁰ Ce tract se trouve dans les annexes du livre de Américo de Carvalho, *Ibid.* Il s'agissait de la convocation à une réunion publique du MDA de Lobito : « *Ajude a construir o Brasil do século XX. Reunião pública do Movimento Democrático de Angola. Casa das Beiras do Lobito. Sexta-feira, 31, às 21 horas. Não falte!* ». Même si ce n'est pas clair si ce tract a été élaboré par le MDA des années 1950 ou par une réédition postérieure du mouvement, l'image du Brésil qui y est présente est très éloquente. Voir les Annexes.

³⁸¹ Cela qui ne veut pas dire, bien entendu, un nationalisme construit avec la participation des Africains. Le projet nationaliste angolais formulé par les élites créoles, avec des rares exceptions, reste un « nationisme » qui impose une nation à des masses qui ne participent pas à l'élaboration de la proposition politique.

³⁸² E. ROCHA, *Angola. Contribuição ao estudo do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964). Testemunho e estudo documental*, vol. 1 et 2, Luanda, Kilombelombe, 2002. La seule exception parmi ces mouvements était le PCA, Partido Comunista Angolano, créé en 1955, et qui eut une courte vie. Ce parti exceptionnellement intégrait un blanc, António Jacinto, qui plus tard aura une participation centrale au sein du MPLA.

avaient soutenu Humberto Delgado. [...] Il se désignait ‘front’ parce qu’il voulait s’unir à d’autres mouvements »³⁸³. « C’était des Blancs qui ne pouvaient pas être dans le MPLA », affirma Pepetela³⁸⁴, qui en fit partie. Le problème est que cette identification avec le nationalisme n’était pas complète et consensuelle parmi ses membres, dont certains étaient très marqués par l’identité portugaise. Le mouvement fut toujours confronté à des débats déchirants sur son identité blanche, opposant ceux qui désiraient le transformer en une entité de représentation des nationalistes blancs et ceux qui souhaitaient une insertion dans les autres mouvements, ce qui affaiblit beaucoup le FUA et provoqua une résistance contre ses membres au sein du MPLA.

Avec le départ de ses membres au Portugal, le FUA poursuivit ses activités à Lisbonne, où Ernesto Lara Filho l’intégra. Ensuite, la répression conduisit ses membres à Paris et à Alger, où il finit par se désintégrer au milieu de conflits internes qui empêchèrent son absorption par le MPLA. Certains de ces membres y furent finalement acceptés par celui-ci, comme S. Dáskalos, mais les autres ne renoncèrent jamais aux prérogatives distinctives de leur identité blanche. Cette identité ambiguë du mouvement finit par provoquer sa réémergence, avec d’autres membres en 1974, pendant le processus de décolonisation, mais cette fois-ci apparemment sans dilemme : le FUA de 1974 était un mouvement de Blancs, dans le but explicite de défendre les intérêts de cette bourgeoisie dans le contexte de l’indépendance.

Comment le Brésil est-il présent dans les récits ambigus du FUA ? Tout d’abord, il ne serait pas erroné de dire que l’imaginaire de ces Blancs était touché par l’engouement que le Brésil inspirait dans la littérature et par l’ambiance de liberté, comme en témoigne Ernesto Lara Filho. « Dans le FUA, constituée par des Blancs du littoral de l’Angola, la liaison avec le Brésil était naturelle », dit Pepetela³⁸⁵. S. Dáskalos atteste aussi l’importance que les repères culturels brésiliens, spécialement l’œuvre de Jorge Amado, avaient pour certains des membres du mouvement. Dans son témoignage à propos du FUA, il mentionne l’admiration des intégrants du mouvement vis-à-vis des personnages de Jorge Amado : « Maria do Céu Carmo Reis, était une admiratrice de Jorge Amado à un tel point, qu’elle préférait qu’on l’appelât

³⁸³ S. DÁSKALOS, *Um testemunho para a história de Angola. Do Huambo ao Huambo*, Lisbonne, Vega, 2000, p. 24.

³⁸⁴ Entretien avec Pepetela, réalisé à Luanda en juin 2004.

³⁸⁵ *Ibidem*.

Quitéria. João Mário, [était] aussi connu comme Berro d'Água, parce qu'il faisait la cour à Quitéria... »³⁸⁶.

Mais le Brésil avait aussi une signification politique. Il faut noter que le FUA avait été créée en 1961, l'année où le Brésil lançait la PEI et une politique de rapprochement avec l'Afrique, impliquant l'appui à la décolonisation. C'est une année donc où le Brésil acquérait une signification politique de supplémentaire, la connotation avec l'appui à la cause angolaise. C'est cette nouvelle signification qui est montrée dans la rédaction d'un premier manifeste du mouvement, qui, pourtant, n'a pas été approuvé. Mais selon le témoignage de Dáskalos, le Brésil était à la fois connoté avec l'appui à l'indépendance et représentait un symbole culturel sympathique qui pourrait attirer des adhérents :

« Puisque [...] le président du Brésil, Jânio Quadros, avait exprimé ouvertement sa position favorable à l'émancipation angolaise, puisque les affinités historiques entre l'Angola et le Brésil étaient largement connues et puisque les liens sentimentaux entre les peuples de ces deux pays avaient été toujours très forts, nous, Farinha et moi, avons décidé d'écrire le manifeste sur la base de ces relations et de ces affinités, dans le but de mobiliser des adhérents pour le projet d'autonomie »³⁸⁷.

Ce Brésil collaborateur et allié était aussi dans la tête des dirigeants du FUA qui contactèrent Negrão de Lima, ambassadeur du Brésil à Lisbonne, qui entreprit un voyage en Angola en 1961. Le voyage de Negrão de Lima en Angola est un épisode qui a marqué la mémoire de la plupart des nationalistes interviewés dans cette thèse, comme Pepetela, Luandino Vieira, Mário Alcântara Monteiro, Fernando Costa Andrade. Negrão de Lima venait de remplacer Álvaro Lins à l'ambassade du Brésil à Lisbonne, lequel avait été évincé suite à un épisode diplomatique délicat entre le Brésil et le Portugal. Lins avait concédé l'asile à l'ambassade du Brésil à Humberto Delgado, le candidat battu aux élections de 1958 et qui se considérait persécuté par le régime. Grâce à cette aide, Delgado avait pu s'exiler au Brésil mais cela avait provoqué une forte tension avec le gouvernement portugais. Pour ne pas entrer en conflit direct avec le Lisbonne, le Brésil avait rappelé Lins, le remplaçant par Negrão et organisa le voyage de celui-ci en Angola dans le but de créer une entente. Dans ses discours officiels, Negrão félicite l'administration portugaise dans les colonies, mais il y a des indices

³⁸⁶ S. DÁSKALOS, *op. cit.*, p. 104. Quitéria et Berro d'Água sont des noms des personnages de Jorge Amado.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 84.

selon lesquels ses rapports secrets étaient favorables à la décolonisation, comme le révèle F. S. Saraiva³⁸⁸.

Les membres du FUA furent reçus par un secrétaire de Negrão, qui, selon le témoignage de S. Dáskalos,

« Nous a dit que c'était urgent d'agir conjointement avec le MPLA et que je devais essayer de fuir immédiatement pour Brazzaville. Il a révélé qu'Adriano Moreira avait une aspiration secrète de devenir le D. Pedro I³⁸⁹ de l'Angola, c'est-à-dire, de devenir le héros de l'indépendance de l'Angola. Les dirigeants du FUA jusqu'alors n'étaient pas d'accord avec mon départ, mais ils furent persuadés de la nécessité de cette fuite après la conversation avec le secrétaire de l'ambassadeur brésilien »³⁹⁰.

Le Brésil était non seulement dans les imaginaires, mais il était aussi un symbole politique pour les personnes qui avaient constitué le FUA.

Le Brésil des organisations réactionnaires

À côté de ces mouvements blancs de tendance progressiste, les milieux de la petite-bourgeoisie luso-coloniale secrétèrent aussi des organisations réactionnaires, animées par des colons qui voyaient dans l'autonomie de la colonie une manière d'assurer avec plus d'efficacité leurs intérêts, constituant une espèce de séparatisme blanc. Selon R. Pélissier³⁹¹, ces mouvements n'ont jamais acquis d'ampleur importante en Angola (la plupart des colons s'identifiant directement au maintien du joug portugais), mais ils ont toujours été présents depuis le XVIII^e siècle. Dans l'histoire de ce séparatisme blanc, la révolte la plus célèbre à laquelle il a donné naissance utilisait justement le Brésil comme symbole. Il s'agit de la *Confederação Brasileira*, mouvement ayant eu lieu entre 1822 et 1823 à Benguela, suite à l'indépendance du Brésil, qui revendiquait l'annexion de Benguela à cette ex-colonie qui venait de se libérer du Portugal. Dans ce cas spécifique, il s'agissait d'une manœuvre pour préserver des intérêts d'un segment enrichi dans les liens directs avec les commerçants brésiliens esclavagistes. D'une manière générale, les colons qui se lancèrent dans des

³⁸⁸ F. S. SARAIVA, *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*, Brasília, Universidade de Brasília, 1996.

³⁸⁹ Référence au fils du roi du Portugal qui a déclaré l'indépendance du Brésil. Adriano Moreira était alors ministre de l'Outre-mer et poursuivait une politique d'intégration (concedant par exemple l'extension de l'accès à la nationalité portugaise) dans le but de transformer les colonies en une partie indissociable du Portugal. Politiquement intégrationniste (et donc pas du tout comparable à D. Pedro I), il appliquait cependant sur le plan social les mesures les plus progressistes possibles dans le cadre du salazarisme.

³⁹⁰ S. DÁSKALOS, *op. cit.*, p. 88.

³⁹¹ R. PÉLISSIER, *Le naufrage des caravelles*, Montamets, Orgeval, Editions Pélissier, 1979.

revendications séparatistes au long de l'histoire de l'Angola souhaitaient une indépendance proche du modèle brésilien, parce qu'il représentait un processus d'autonomisation dirigé par une bourgeoisie économique pénalisée par les impôts et par les restrictions commerciales imposées par le régime colonial.

À l'époque qui nous concerne, celle du nationalisme moderne, le modèle était le même, à la différence près que, dans leur répertoire symbolique, aux côtés du modèle du Brésil, il y avait de nouvelles références coloniales africaines : les cas de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie. Ce séparatisme ne fut pas très influent en Angola à l'époque qui nous concerne – les personnes qui le soutenaient étaient plutôt éparpillées, se manifestant par la presse, ou étaient infiltrées dans les organisations qui d'une manière générale rassemblaient les Portugais, y compris les plus progressistes que j'ai mentionnés plus haut. Au moment où la Révolution des Œillets éclata et avec elle le processus de décolonisation³⁹², apparurent plusieurs micro-organisations de caractère réactionnaire, soucieuses de préserver les privilèges des Blancs après l'indépendance. Le FUA, en sa réédition de 1974, en fit partie. On trouve aussi toute une série de groupuscules, ESINA, FRA, PCDA, EMOPUA, qui désignaient des formes d'un bien tardif séparatisme blanc – c'est-à-dire, le séparatisme d'avec un Portugal maintenant révolutionnaire et d'avec le MPLA – et difficile à étudier (ne serait-ce que pour trouver les significations des sigles qui composent leurs noms en raison de leur trajectoire météorique).

Cependant, il est intéressant de mentionner que ces mouvements furent accusés d'être des milices sponsorisées par des membres de la bourgeoisie blanche sous l'argument de la peur raciale. De plus, ils furent accusés de copier un autre exemple brésilien : les *esquadrões da morte*, milices de l'époque de la dictature militaire au Brésil (et qui ont existé aussi dans

³⁹² Un exemple mozambicain peut être intéressant pour comprendre l'histoire des ces mouvements séparatistes blancs inspirés du Brésil. Quand l'accord de l'indépendance a été signé entre le gouvernement portugais et le Frelimo, en 1974, une émeute de pieds-noirs blancs, mais aussi de métis et Noirs attachés au Portugal s'est produit. Ce mouvement se dénommait *Frente Integracionista da Civilização Ocidental*, sous la sigle FICO. Or, « FICO » est un terme doté de sens pour l'histoire du Brésil. « Fico », qui veut dire aussi « je reste » en portugais, est devenu une devise indépendantiste au Brésil. Après que le roi du Portugal D. João VI, installé au Brésil suite aux menaces napoléoniennes, est reparti en métropole européenne, son fils décida de rester au Brésil, en disant le phrase mythique du 9 janvier 1822: « si c'est pour le bien de tous et le bonheur de la nation, je suis prêt, dites au peuple que je reste ». Le 9 janvier est devenu le jour du « Fico ». Cette décision fut un premier pas pour que le fils du roi du Portugal proclame l'indépendance le 7 septembre 1822 et devienne l'Empereur du Brésil, D. Pedro I. Le FICO mozambicain, plus pied-noir que fasciste, a exprimé le désespoir d'une petite bourgeoisie luso-coloniale, surtout – mais pas seulement – blanche, face à la négation de sa participation au processus de transmission de pouvoir au Frelimo. Sans que ces émeutiers aient clairement en tête le « modèle brésilien », le simple fait d'avoir appris à l'école l'histoire du Brésil, leur fournissait l'épisode du « Fico » comme symbole politique.

d'autres pays latino-américains), créées informellement par des policiers, et qui agissaient en collaboration avec l'appareil répressif de l'État, dans la chasse à la criminalité et au « communisme » :

« Les réactionnaires blancs idéalisent une indépendance unilatérale, du type rhodésien, avec des limitations typiquement ségrégatives. Pour cela, ils préparent une armée secrète, désignée, dans une copie brésilienne d'*esquadrões da morte* [...]. Ils signent avec les sigles ESINA et FRA »,

commenta Óscar Ribas³⁹³. Il y a aussi un article du journal du MPLA, *Vitória Certa*, qui mentionne l'exemple brésilien suivi par ces groupes : « Des professionnels brésiliens seraient en train d'aider des forces pro-impérialistes à construire des *esquadrões da morte*, similaires à celles existantes au Brésil »³⁹⁴.

Il est certes impératif d'aborder de façon critique ces deux sources. Il est vrai que l'article du MPLA exprime une rhétorique de recherche de l'autolégitimation par la dénonciation de la violence des poursuites anticomunistes. Ainsi, l'imitation de ces organisations aux *esquadrões da morte* a sûrement un but politique. Mais le fait que cette association soit mentionnée aussi par O. Ribas, acteur très éloigné des mouvements de tendance marxiste et proche du régime portugais, montre que, si l'on peut douter d'un lien direct entre ces mouvements et le Brésil, la figure brésilienne des *esquadrões da morte*, faisant partie d'un répertoire discursif brésilien connoté avec ce qu'il y a de plus réactionnaire en politique, était présente. Si cela ne nous permet pas de dire que le Brésil était explicitement formulé dans les récits de ces groupes sur la nation, il est au moins un signe d'une cohérence qui nous permet de les rattacher à la tradition historique des groupes réactionnaires blancs qui voulaient une indépendance à la brésilienne, ou, plus tard, à la rhodésienne. Un pamphlet signé par le FRA, ESINA, FUA, PCDA et EMOPUA l'atteste, qui préconisait de « défendre l'Angola contre les Noirs, contre les communistes blancs et contre les terroristes »³⁹⁵.

Ces interprétations du Brésil en tant que modèle politique de société multiraciale ou d'indépendance blanche, actionnent fortement la notion de race. Telle est la voie par laquelle la colonialité exprime la différence : elle différencie le soi de l'autre et justifie les prérogatives que l'énonciateur revendique et veut préserver. Les énonciateurs de ces discours sont

³⁹³ O. RIBAS, *op. cit.*, p. 212.

³⁹⁴ « Vigilância camaradas ! O Brasil está a encabeçar a ofensiva imperialista em Angola », *Vitória Certa. Órgão do Movimento Popular de Libertação de Angola*, n° 14, 19 juillet 1975.

³⁹⁵ Archive du Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra, « Espólio António Belo », « inventário A25A ».

soucieux de préserver leur place dans le contexte de l'Angola indépendant, soit aux côtés de l'autre (la masse colonisée), soit en le dominant. Donc, ils formulent un récit identitaire qui articule leurs propres intérêts aux conditions d'un changement qui commence à être perçu comme incontournable. L'insertion du Brésil dans ces récits collabore à cette articulation. Parfois, elle met de l'huile dans les rouages : ce changement qui s'annonce brusque peut devenir moins brusque si l'on adopte une transition à la brésilienne, où les Blancs cohabitent harmonieusement avec les Noirs. Parfois, elle met de l'encre dans les couleurs opaques d'une identité hésitante : si, au Brésil, la bourgeoisie a pu prendre la tête du processus, il peut en aller de même en Angola. Le Brésil est un personnage qui « anthropomorphise » le concept de race et celui-ci, comme je l'ai déjà montré, se lie directement à l'un des piliers centraux de la colonialité : la différence.

7. LE BRÉSIL, MODÈLE ET ANTI-MODÈLE D'INDÉPENDANCE

Curieusement, cette notion de race sera aussi présente dans le projet de nation des acteurs qui considèrent le Brésil comme une entité anti-portugaise, puisque, on l'a vu *supra*, ils inséreront le Brésil dans leurs projets de nation de manière ambiguë. Pour eux, le Brésil est à la fois modèle et anti-modèle. En effet, dans leurs représentations du Brésil, on trouvera un discours sentimentaliste et de parenté en même temps : la condamnation de la ségrégation raciale qui y a cours. La notion de race sera donc toujours présente, même selon une structure toute autre.

Le Brésil était un modèle parce qu'il était une ancienne colonie portugaise qui était devenue indépendante. « Indépendance » était le symbole politique sous-entendu et à un moment où toutes les revendications - contre l'injustice de l'exploitation de la masse noire, contre la répression culturelle à laquelle les intellectuels étaient soumis, contre un régime de dépendance qui empêchait l'épanouissement économique et social de l'Angola et contre le fascisme étouffant du salazarisme - tendaient à faire de l'indépendance la seule solution possible, le Brésil était pris comme un modèle, quelle que fût la formule d'indépendance qu'il avait mis en œuvre. Cependant, en même temps, il était un anti-modèle parce qu'il représentait une société où les Blancs avaient pris le pouvoir et où les Noirs faisaient l'objet d'une ségrégation violente. Les discours à propos de l'insertion du Brésil dans les projets politiques nationalistes essayaient donc d'articuler ces deux pôles, comme j'ai pu le constater dans certains entretiens. Voyons comment chacun gère cette double relation avec le Brésil. Commençons par ce que dit Luandino Vieira :

« Le Brésil était le modèle pour les nationalistes, mais à la condition qu'il n'y ait pas [dans l'Angola indépendant] les contradictions sociales [du Brésil]. L'Union Soviétique, par exemple, n'a jamais été un modèle. Les nationalistes pensaient à un modèle central et non fédéral comme l'Union Soviétique. L'identité politique unifiée du Brésil était un modèle [...]. L'inégalité au Brésil était moins importante – pour nous, le plus important c'était l'indépendance »³⁹⁶.

Lopo do Nascimento va dans le même sens : « Le Brésil n'était pas un modèle de société, mais il était un modèle en termes de rejet du colonialisme »³⁹⁷. Selon le témoignage de Raul David, « le Brésil était certainement un modèle. Mais nous avons de l'amertume à propos de la situation du Noir au Brésil »³⁹⁸. Fernando Costa Campos, un Angolais qui a fait partie de la CEI, parle de ce double Brésil répandu parmi les étudiants africains établis à Lisbonne³⁹⁹ : « Le Brésil avait une structure économique dominée par les Blancs. C'était un modèle qui ne nous intéressait pas, mais il nous servait de référence ». Fernando Mourão, qui était « le Brésilien » parmi ces étudiants (c'est ainsi qu'il était connu, selon son témoignage), raconte aussi un peu de la dualité de leur sensibilité à propos du Brésil :

« Il y avait une image merveilleuse du Brésil parmi ces étudiants qui vivaient dans un monde fermé. Mais quelques-uns commençaient déjà à avoir une position critique à propos de la situation des Noirs au Brésil. [...] Certaines personnes comme Mário [de Andrade] et [Agostinho] Neto disaient déjà : 'Nous ne voulons pas une indépendance comme celle du Brésil, parce que là-bas les Blancs sont les maîtres' »⁴⁰⁰.

Cette critique naissante⁴⁰¹, mélangée à l'enchantement, était le produit de l'identité ambiguë du nationalisme. Ce dernier ne renonça jamais au symbole « Brésil » bien qu'il fût connoté à la ségrégation raciale, à un pouvoir monopolisé par les Blancs, à l'alliance avec le salazarisme, à la dictature et à l'élitisme d'un héritage culturel portugais. Ce nationalisme s'est toujours cherché des moyens de fragmenter le symbole Brésil pour pouvoir en utiliser les morceaux qui convenaient le plus à la concaténation des arguments de son récit identitaire. On a vu que, en ce qui concerne l'identité culturelle, le Brésil africain était la perspective la plus attirante. Mais, en ce qui concerne le projet de nation, c'est le Brésil indépendant qui était le

³⁹⁶ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004.

³⁹⁷ Entretien avec Lopo do Nascimento, réalisé à Luanda, en juin 2004.

³⁹⁸ Entretien avec Raul David réalisé à Benguela, en mai 2004.

³⁹⁹ Entretien avec Fernando Costa Campos réalisé à Lisbonne, en janvier 2004.

⁴⁰⁰ Entretiens avec Fernando Mourão, réalisés à Lisbonne entre janvier et mars 2004.

⁴⁰¹ Je montrerai dans le chapitre VIII que chez Mário de Andrade, cette critique semble aller plus loin, parce qu'il me semble avoir très tôt une réflexion mûre à propos du Brésil.

plus intéressant. En effet, c'est l'élément « indépendance » qui mettait en marche la différenciation que ce récit cherchait par rapport au Portugal, c'est par le mot « indépendance » que ce nationalisme, faisant référence au Brésil, faisait référence en réalité au Portugal.

En ce qui concerne la critique de la ségrégation raciale au Brésil, deux aspects exposent les contradictions identitaires du nationalisme. Le premier est que cette critique révélait que dans le projet de nation formulé par ces acteurs, il y avait effectivement un désir clair d'inclusion des masses et d'inversion des privilèges, ce qui le distinguait d'un projet purement bourgeois de nation. Réfuter un modèle où les Noirs sont exploités impliquait une disposition à renverser la domination. Critiquer le Brésil et, surtout, développer une capacité de le faire dans cette atmosphère hégémonique d'engouement pour le Brésil impliquait une compétence à développer une formule propre d'indépendance, à développer une autonomie et à se passer de tout mimétisme. Il y avait donc dans le nationalisme des éléments irréfutables d'émancipation.

Le deuxième aspect cependant révèle que ce désir d'inclusion exprimé par la critique à la ségrégation raciale au Brésil était en même temps une figure rhétorique employée par un énonciateur qui voulait réfuter son propre élitisme et sa propre formation portugalisée. Le récit identitaire du nationalisme cherchait sa légitimité en employant cette rhétorique de proximité avec le peuple, pour pouvoir disposer des prérogatives de sa position d'« avant-garde éclairée », auxquelles il n'avait jamais voulu renoncer. La ségrégation raciale au Brésil causait « amertume », perplexité, embarras parce que la fiction de l'harmonie raciale que l'on avait créé pour décrire le paradis brésilien constituait en effet le rêve de ce groupe : une nation où il y avait de la place pour tous, l'élite portugalisée comme la masse africaine. La distinction entre ces deux groupes n'était pas véritablement surmontée dans ce projet « inclusif » de nation. C'était dommage que le Brésil ne fût pas le pays de l'harmonie raciale. Cela devient clair quand on voit, en analysant le parcours de cette avant-garde, qu'elle agit de manière déterminée pour conserver ses prérogatives et pour imposer son projet de nation. Les déchirures internes du nationalisme et l'impossibilité de la fusion avec les autres courants nationalistes (dont je vais analyser certains aspects dans le chapitre suivant, quand je me concentrerai précisément sur le discours véhiculé par le MPLA) sont l'évidence la plus nette d'une élite qui veut imposer son projet et qui veut s'imposer en tant qu'avant-garde.

L'ambiguïté de ce récit identitaire se trouve dans ce double jeu : en même temps qu'il y a une pulsion de combat à la domination, les structures de son discours restent immergées dans la colonialité. C'est un récit qui ne réussit pas à quitter la référence de la rencontre coloniale, parce qu'il cherche tout le temps sa distinction par rapport au Portugal. C'est un récit qui actionne plusieurs concepts pour exprimer la différence : soit par rapport au Portugal, soit par rapport à une masse qui n'a pas les lumières de l'avant-garde. Finalement, c'est un récit dont les arguments sont agencés avec violence : on mythifie son propre élitisme, on naturalise l'histoire et on impose son récit, marginalisant les autres interprétations concurrentes du lien social.

Le Brésil du racisme

En ce qui concerne les images du Brésil, cette association entre la critique à la ségrégation raciale et le désir d'autolégitimation d'une élite devient plus explicite dans le contexte de la post-indépendance, quand finalement le projet de « nation inclusive » est théoriquement mis en œuvre. Dans ce contexte, la critique de la situation raciale au Brésil acquiert une nouvelle formulation : on l'utilise pour affirmer qu'en Angola il n'y a pas de ségrégation raciale, défendant ainsi l'œuvre de l'indépendance. Ou, alors, parmi les plus désenchantés de la « révolution noire » qu'aurait été l'indépendance de l'Angola, on retrouve une nuance de cette formule : le problème racial au Brésil est bien pire que celui de l'Angola. L'amertume, l'embarras et la perplexité servent à montrer que le « fils Brésil » n'a pas réussi à faire ce que la « mère Angola » a pu faire : un régime où les Noirs sont au pouvoir. La même figure de la mère Angola, avec son antériorité et sa supériorité, est actionnée pour un nouveau besoin d'autolégitimation : le refus du constat que la domination s'est prolongée après l'indépendance.

Ce discours est diffus dans les conversations quotidiennes, dans des articles de la presse, dans la voix des personnes qui connaissent le Brésil et de celles qui n'y sont jamais allées mais ressentent le racisme brésilien par l'intermédiaire de la télévision, dans la voix des personnes liées à l'université, au journalisme, à la fonction publique. Je voudrais citer ici quelques exemples recueillis dans les entretiens que j'ai menés. Il ne s'agit nullement de mettre en cause la justesse de l'appréciation que ces acteurs font du Brésil, mais la manière dont ils projettent cette appréciation sur leur interprétation de l'Angola. « L'exclusion sociale au Brésil est plus grave qu'en Angola. Nous ne devons pas appliquer ici un modèle social qui

mène à telles conséquences », dit Lopo do Nascimento⁴⁰². Selon le témoignage du journaliste Graça Campos :

« La situation du Noir au Brésil constitue un scandale, le Noir brésilien est écrasé de toutes les manières possibles. Le Brésil a fait très peu pour réduire la discrimination. Dans les feuillets, les Noirs ont toujours un rôle secondaire. Maintenant, on voit à la télé angolaise ce feuilleton '*La couleur du péché*' où le rôle principal est joué par une actrice métisse. On n'a jamais vu une personne de notre couleur dans un rôle principal. C'est aussi un scandale que le Brésil soit obligé d'adopter des quotas pour faire entrer des Noirs à l'université. Les personnes qui ont accès à l'information en Angola et même la masse qui ne voit que les feuillets ont conscience de cette situation. [...] Jusqu'à il y a peu, l'Angola avait une situation comparable, les métis avaient le pouvoir économique. Maintenant, ce n'est plus comme cela, les Noirs commencent à avoir aussi accès à la richesse »⁴⁰³.

Dans ces énoncés, les structures de jugement et de comparaison sont déjà explicites, par le mot « scandale » ou par l'expression « plus grave que ». Il y a pourtant aussi une conscience incontournable que l'exclusion brésilienne ressemble en quelque sorte à l'exclusion angolaise, mais celle-là est jugée toujours comme plus profonde que celle-ci.

Voyons ce que dit Filomeno Vieira Lopes, dirigeant du parti d'opposition FPD :

« Le Brésil est un pays raciste, la classe dominante là-bas est raciste. [...] En réalité, c'est un problème de classes. Il y a un aspect comparable à l'Angola : il y a une classe dominante qui méprise le peuple. Mais le problème racial au Brésil est sans aucun doute plus grave qu'ici. Les causes sont différentes. Ici nous avons eu un dominateur étranger et le Portugais a dû négocier avec les personnes qui étaient ici. Au Brésil, les Africains sont arrivés dès le début dans la position de dominés. Le Brésil a connu une grande opportunité de résoudre ce problème à l'indépendance, parce que le processus d'indépendance a bénéficié de la participation de Noirs et des mouvements de masse. Mais l'idéologie de la classe dominante a fini par s'imposer »⁴⁰⁴.

⁴⁰² Entretien avec Lopo do Nascimento, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁴⁰³ Entretien avec Graça Campos réalisé à Luanda, en avril 2004. Graça Campos est le directeur du journal indépendant *Semanário Angolense* qui est un hebdomadaire adressé à un segment plus cultivé au sein de la classe moyenne, selon la définition du journaliste lui-même.

⁴⁰⁴ Entretiens avec Filomeno Vieira Lopes réalisés à Luanda en avril et mars 2004. Filomeno Vieira Lopes est membre de la direction du parti d'opposition FPD, mais a fait partie du MPLA, jouant un rôle important dans les structures d'organisation populaire créées par le parti dans le lendemain de l'indépendance. Il a rompu avec le parti en 1975, passant par une longue période de clandestinité et d'exil au Portugal. Dans les années 1990, dans le contexte de l'ouverture au multipartisme, il participe à la fondation du FPD, un parti, selon ses propres dirigeants, de tendance de gauche et formé par des intellectuels, qui rencontre des difficultés de pénétration parmi les milieux populaires et en province.

La conscience d'une analogie avec la situation d'exclusion de l'Angola est plus forte chez cet acteur de l'opposition mais, pour lui, la situation du Brésil continue à être « plus grave que » celle de l'Angola. Rui Mingas, le célèbre musicien angolais, qui a déjà été ambassadeur de son pays à Lisbonne et qui aujourd'hui est propriétaire d'une université privée, utilise aussi une comparaison avec l'Angola :

« J'ai eu une forte désillusion avec le niveau culturel du Noir brésilien. Le niveau est très bas. Ici nous n'avons pas ce problème. Au Brésil, il y a un déséquilibre très grand. Là-bas, il n'y a pas de Noirs qui aient la même condition sociale que moi. Les intellectuels sont blancs et la *samba* c'est pour les Noirs. Telle est l'image que nous avons du Brésil »⁴⁰⁵.

Mais le plus intéressant dans ce discours et qui met en évidence le paradoxe de cette perception que la situation de l'Angola est meilleure que celle du Brésil se trouve dans une phrase prononcée par lui avec embarras : « Une chose curieuse pour moi, c'était de trouver des Blancs dans les favelas au Brésil ». Voilà certes quelque chose que l'on ne peut pas trouver en Angola : un Blanc qui soit pauvre et sans logement digne. Alors, sur quels critères un acteur peut-il véritablement comparer la situation du Brésil avec la situation de l'Angola ? Les seuls critères qui finissent par guider cette interprétation sont ceux de la position sociale de cet acteur lui-même, de ses propres intérêts dans la scène politique angolaise, et de l'interprétation qu'il veut répandre à propos de la situation dans l'Angola indépendant. En d'autres termes, les critères de cette comparaison sont issus de son propre récit identitaire.

C'est ici que cette discussion rejoint plus directement le niveau politique. Quand ils font cette comparaison, ces acteurs sont en train de prendre position dans l'arène politique intérieure. Parfois ils propagent une vision bienveillante d'un régime qui reste inchangé depuis la date de l'indépendance. Parfois ils créent un discours d'autolégitimation d'une bourgeoisie métisse, qui cherche à refuser l'association entre sa position sociale favorisée et la conservation institutionnalisée de certains privilèges. Parfois ils légitiment la position d'une élite intellectuelle concentrée sur le littoral. Parfois ils actionnent tout simplement la vieille fierté africaine, de revitaliser le mythe de la mère Afrique, de chercher des moyens d'auto-affirmation. La notion de « race » devient un mécanisme par lequel le récit simplifie le réel. Dans le cas du Brésil, on découpe la société brésilienne tout simplement entre Blancs et Noirs pour affirmer que là-bas il y a de la ségrégation. Ainsi, on oublie que l'actrice brésilienne qui

⁴⁰⁵ Entretien avec Rui Mingas réalisé à Luanda, en juin 2004.

est considérée « métisse » en Angola, selon les mots de Graça Campos, est vue comme « noire » au Brésil, où la distinction entre le métis et le Noir (voire le Blanc) dans la plupart des cas n'est pas opérationnelle. De même, le Blanc qui habite une favela cause la surprise parce que ce constat entre en contradiction avec la vision simplifiée du Brésil. Dans le cas de l'Angola, on simplifie aussi les structures de cette société, en proposant que le seul fait qu'il y ait des Noirs dans le gouvernement soit un signe qu'il n'y a pas de racisme ou d'exclusion. On cache ainsi les énormes conflits créés entre les métis et les Noirs, et les retentissements sociaux d'une situation raciale tendue, comme lors de l'adoption d'une loi qui oblige que la race de chaque individu soit mentionnée sur les cartes d'identités, l'Angola constituant un des seuls pays du monde à le faire aujourd'hui.

D'une manière générale, ce que ces discours cachent est que la vision racialisée de la structure sociale en Angola (et au Brésil aussi) est complètement inefficace pour décrire cette société. Les Noirs qui sont au pouvoir font partie d'une élite, parfois directement, familialement ou au moins culturellement, héritière de l'élite portugalisée du temps colonial et bien placée pour devenir bénéficiaire des privilèges créés par la nomenklatura du parti unique. Le concept de « race » est un héritage du temps colonial, actionné ici pour soutenir une vision idyllique sur cette « révolution noire » qui finalement n'a pas réussi à être le projet inclusif de nation que l'on avait promis. La révolution noire s'est transformée en une révolution bourgeoise, finalement très proche du modèle brésilien. Les segments nationalistes ont finalement adopté un discours proche de celui du colonisateur et leurs revendications ont fini par ne pas être révolutionnaires mais purement « réformistes » au sens défini par F. Engels et K. Marx⁴⁰⁶. La notion de race est mythifiante et sert à assurer dans le champ discursif les prérogatives de cette bourgeoisie. C'est pour cela que l'Angolais est perplexe devant le fait qu'il y ait des Blancs dans les favelas brésiliennes. Il ne peut pas le comprendre dans son interprétation racialisée du lien social.

Les implications des images du Brésil sur les projets de nation en Angola deviennent plus visibles quand on se concentre sur celui des projets de nation qui a finalement été mis en œuvre et qui a absorbé la plupart des visions du Brésil que j'ai mentionnées plus haut: le projet du MPLA. Alors, à partir de la matrice que le MPLA a créée pour l'insertion du Brésil dans son propre récit, son opposition a secrété une matrice contraire, en un besoin de

⁴⁰⁶ K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 87.

différenciation par rapport au MPLA. Les manières dont un champ et l'autre envisagent le Brésil illustrent la lutte politique dans laquelle ils se sont engagés après l'indépendance et les manœuvres rhétoriques qu'ils ont mis en marche dans ce conflit. Au chapitre suivant, je me concentrerai sur l'insertion du Brésil dans le récit du MPLA pour ensuite, au chapitre VII, voir comment un anti-Brazil se déploie dans la matrice contraire, c'est-à-dire, les discours anti-MPLA.

VI

La phagocytose du Brésil

Au cours de ses cinquante ans, le Mouvement Populaire de Libération d'Angola a gardé son nom et son sigle – MPLA - malgré les transformations identitaires des segments qui l'utilisaient (et l'utilisent encore) pour marquer leur place dans l'arène politique angolaise. D'abord, il n'était qu'un morceau de phrase écrit dans le manifeste de l'une des micro-organisations nationalistes créées dans les années 1950 par des intellectuels des milieux urbains du littoral⁴⁰⁷. Ensuite, ce morceau de phrase est devenu le nom du mouvement qui a graduellement englobé la plupart des micro-organisations existantes dans ce milieu, dans un environnement où la résistance portugaise à la décolonisation imposait au nationalisme angolais la nécessité du rassemblement. Plus tard, quand la voie de la lutte armée devint incontournable (soit en raison de la répression portugaise soit en raison de l'action armée déjà commencée par des groupes nationalistes concurrents), ce mouvement s'est doté d'une structure militaire, avec l'aide de groupes nationalistes africains et aussi des pays socialistes, et ce sigle désigna alors une guérilla. Enfin, en 1975, lors du processus de décolonisation, le groupe a réussi à prendre le pouvoir et le MPLA est devenu État, s'instituant en tant que parti unique.

Mais la trajectoire de ses transformations identitaires n'est pas encore terminée, parce que ce parti a eu du mal à gérer les conflits internes qui menaçaient de le diviser et parce qu'il n'est pas parvenu à supprimer la concurrence des autres mouvements nationalistes, ce qui a transformé la lutte fratricide d'avant l'indépendance en une guerre civile ouverte. Cette guerre a imposé de nouveaux besoins identitaires au MPLA. Déchiré par des conflits internes et prisonnier de la logique de guerre qui détruisait le pays, il s'est mis à gérer ses ressources politiques avec une grande dose d'autoritarisme : il a sauté du nationalisme au « marxisme-léninisme » (en 1977) et du « marxisme-léninisme » au libéralisme (en 1990) ; il a fait des alliances avec le monde socialiste, alors qu'il demeurait sans états d'âme dépendant des entreprises capitalistes pour l'exploitation du pétrole ; il a installé un système répressif interne pour éviter la contestation et pour assurer les prérogatives de sa nomenklatura ; il a créé des

⁴⁰⁷ Il s'agit du manifeste du parti PLUAA, écrit par Viriato da Cruz, dans l'intention de créer un texte moins marxiste que le manifeste de PCA, l'organisation qui a précédé le PLUAA. Le marxisme du PCA était vu comme un élément qui à la fois bloquait des adhésions plus amples et attirait les foudres de la répression. Voir L. LARA, *Documentos e comentários para a história do MPLA (até fevereiro de 1961)*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 2000, livre dans lequel on trouve la transcription du manifeste du PLUAA.

mécanismes de financement de la guerre qui ont ouvert l'espace à un réseau de grande corruption qui a enrichi les élites et aggravé le chaos social. Les années 1990 marquent de nouvelles transformations : le pluripartisme, les élections de 1992, la reprise de la guerre, la pacification après la mort de Jonas Savimbi (le leader de la guérilla d'opposition, l'Unita) en 2002, la préparation des élections législatives promises pour 2006 et des élections présidentielles, dont on ne sait toujours pas quand elles auront lieu.

Or, le nom et le sigle MPLA sont restés, malgré toutes ces transformations. La signification de MPLA d'aujourd'hui est toujours liée à ce que voulait dire le sigle aux débuts de la lutte anticoloniale. L'explication que le parti donne pour ce phénomène est la suivante : le MPLA est un monde. Ce sigle exprime une culture, un épistème, une superstructure, une manière de penser la politique, une manière de concevoir le monde et de concevoir l'identité angolaise. Son univers sémantique a un enracinement extrêmement profond dans l'histoire angolaise et dans l'histoire de la pensée politique mondiale. Il est donc au-dessus du parti, au-dessus des autres partis et au-dessus des autres mouvements. Le MPLA est l'Angola.

La « parenté naturelle » entre le Brésil et le MPLA

Le Brésil fait partie de ce monde. Il est source d'identification, un allié loyal et ancien, un partenaire solidaire. Il n'est certes pas le socle de ce monde, mais une entité qui lui donne de la cohérence, qui le renforce, qui aide à le propager, qui rend plus denses les arguments concernant la solidité de ce monde. Dans les discours des membres du parti, ces idées du « monde MPLA » et de l'appartenance du Brésil à ce monde sont très visibles. Écoutons ce que dit à ce propos le député João Melo :

« Le MPLA n'est pas un parti. C'est une culture. Il y a des raisons stratégiques et politiques qui l'associent au Brésil, mais il y a aussi des raisons culturelles. Il y a des affinités entre les élites réunies autour du MPLA et un pays comme le Brésil. La base principale d'appui du MPLA est formée par les groupes sociaux les plus urbanisés, qui ont un contact plus ancien avec la culture européenne, qui sont les groupes les plus modernes. Le MPLA est donc plus proche d'un pays qui est aussi un résultat de ces contacts, le contact entre la culture européenne et la culture africaine. Les deux matrices culturelles du Brésil (l'Europe et l'Afrique) sont aussi les mêmes que celles des élites du MPLA. Cela peut expliquer en grande partie la tendance de proximité entre le Brésil et le MPLA »⁴⁰⁸.

Maintenant voyons ce que dit un autre député, Roderick Nehone :

⁴⁰⁸ Entretien avec João Melo, réalisé à Luanda, avril 2004.

« Pour comprendre l'association qu'il y a entre le Brésil et le MPLA, il est nécessaire de faire attention à l'origine sociologique de celui-ci. [...] Le MPLA est un parti implanté dans tout le pays, avec comme axe principal les grandes villes de Luanda et Benguela, où l'intellectualité angolaise s'est affirmée, où la pensée nationaliste s'est produite. Il y a des nationalistes de toutes les couleurs au sein du MPLA, ce n'est pas un parti qui s'identifie à la négritude. Cette hétérogénéité raciale conduit à un éclectisme en termes idéologiques. Le parti s'ouvre plus aux influences du reste du monde. [...] La liaison avec le Brésil a un fondement culturel. Le Brésil est un pays métis, multi-ethnique et qui a la même langue que nous. Tout cela pour dire qu'il y a des affinités et des liens culturels qui rendent le Brésil proche du MPLA »⁴⁰⁹.

Enfin, selon Mário Alcântara Monteiro, député et dirigeant historique : « Le MPLA a des relations avec le Brésil parce que c'est un parti multiracial, acceptant même des étrangers dans la lutte pour l'indépendance »⁴¹⁰.

La proximité entre le Brésil et le MPLA est décrite comme naturelle, conséquence de la constitution identitaire du parti. De plus, l'évocation de cette idée de parenté avec le Brésil, exprimée par des expressions comme « fondements culturels », « matrice culturelle » ou « affinité », montre que l'on est toujours dans le registre du mythe de l'accouchement que j'ai analysé dans le chapitre précédent. En effet, l'idée d'un « monde MPLA » qui se confond avec « l'Angola » se déploie sur cette même structure qui veut englober le Brésil comme partie constitutive de son identité. Cette idée est engendrée dans les récits des nationalistes urbains analysés au chapitre précédent et se prolonge jusqu'à aujourd'hui, malgré toutes les nouvelles dynamiques politiques qui se sont développées après l'indépendance, avec la guerre civile, avec la formation de la nomenklatura, avec les enjeux de l'exploitation du pétrole et avec les tournants politiques qui mènent le pays au libéralisme et au pluripartisme. Je vais analyser dans ce chapitre les insertions plus directes des images du Brésil dans les récits du MPLA, tout en m'appuyant sur le mythe de l'accouchement développé au chapitre précédent.

Le but ici est de déconstruire l'idée du « monde MPLA », en utilisant pour cela les images du Brésil présentes dans ce récit. C'est un moyen parmi d'autres de le faire et d'autres auteurs très importants l'ont fait d'autres manières, notamment C. Messiant, dans son analyse

⁴⁰⁹ Entretien avec Roderick Nehone, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁴¹⁰ Entretien avec Mário Alcântara Monteiro, réalisé à Luanda, en juin 2004.

des origines sociologiques du nationalisme angolais⁴¹¹ et dans son accompagnement des processus de négociations des trois accords de paix établis en 1992, 1994 et 2002⁴¹². Tout en utilisant les apports de ce travail, je vais poursuivre un but plus restrictif : je me concentrerai sur la sphère du discours et sur une composante de cette sphère : les discours du MPLA qui parlent du Brésil.

1. L'INSERTION OPPORTUNISTE DES IMAGES DU BRÉSIL AUX DISCOURS DU MPLA

Je vais chercher à démontrer ici que le « monde MPLA » est un récit issu de la colonialité. Qu'il actionne la référence de la rencontre coloniale pour construire son identité. Qu'il se fonde sur des concepts de la différence, nourrissant les écarts entre l'élite qui le constitue et le « reste » : soit la masse populaire, soit les autres mouvements armés qui étaient en concurrence avec lui pour la prise du pouvoir pendant le processus de décolonisation, soit la guérilla qu'il doit combattre pendant la guerre civile, soit les autres partis qui se forment avec le pluripartisme. Et, finalement, qu'il s'agit d'un récit agencé avec violence, dans sa recherche de délégitimation de l'autre, dans le refus de son propre élitisme et dans la fétichisation de la langue légitime⁴¹³ que le parti poursuit à partir du moment où il se transforme en État.

Quels sont les éléments qui composent le « monde MPLA » ? Quels sont les éléments qui construisent l'unité de ce récit et qui lui donnent la cohérence nécessaire pour qu'il soit efficace sur le plan social ? Le monde MPLA est construit sur trois piliers interdépendants, qui se déploient dans plusieurs concepts, dans plusieurs figures de styles, dans plusieurs personnages, actionnés selon les circonstances ou selon l'emplacement de l'acteur spécifique qui se prononce à propos de l'identité du parti ; à savoir : le nationalisme, le « capital de gauche » et l'internationalisme.

Le nationalisme

Dans le récit du MPLA, le nationalisme n'est pas un phénomène restreint à une étape de l'histoire de l'Angola mais c'est un élément constitutif de son identité jusqu'à aujourd'hui.

⁴¹¹ C. MESSIANT, 1961, *L'Angola colonial. Histoire et société. Les prémises du mouvement nationaliste*, thèse de doctorat, dirigée par Georges Balandier, École de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, décembre 1983 [à paraître, Bâle, P. Schlettwein, 2006].

⁴¹² C. MESSIANT, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, 86, juin 2002, p. 183-195.

⁴¹³ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 77.

D'un côté, ce pilier du discours du MPLA se déploie dans la valorisation de l'épopée de la lutte anticoloniale et l'identification du MPLA comme héros principal, au-dessus des autres mouvements nationalistes qui ne seraient que des marionnettes au service des forces étrangères, voire du Portugal. L'action du MPLA en tant qu'État est donc présentée comme une continuation de la lutte nationaliste, contre la domination et pour l'autonomie et l'épanouissement de la nation angolaise. De l'autre, ce pilier se déploie dans la défense de la supériorité du projet de nation du MPLA. Ce projet serait le seul capable d'exprimer la nation, parce qu'il serait le seul véritablement inclusif de tous les segments sociaux. Les concepts qui articulent donc ce projet de nation sont la « non-racialité », exprimant l'absence de distinctions entre Noirs, métis et Blancs (et l'on vante le fait que le parti soit composé de personnes de toutes les couleurs), et la « modernité », exprimant la capacité de faire la synthèse entre l'Africain et l'Occidental, et entre le traditionnel et la modernisation.

Ce mythe du porte-parole unique d'une nation inclusive a servi à délégitimer non seulement les opposants, classés comme tribalistes, mais aussi les révoltes internes éclatées au sein du MPLA contre l'autoritarisme de sa classe dirigeante. Il en a été ainsi, par exemple, avec les mouvements de scission d'avant l'indépendance⁴¹⁴ et avec la tentative de coup d'État dirigée par Nito Alves en 1977⁴¹⁵. Il en est ainsi aujourd'hui avec la rhétorique du parti qui cherche à ignorer la tension contre la situation sociale favorisée de l'élite qui le compose – une tension qui gagne des contours raciaux, car les métis sont la cible de l'insatisfaction d'une masse noire exploitée.

Capital de gauche

Le deuxième pilier est la revendication d'un certain capital de gauche comme constitutif de l'identité du parti. Ce capital de gauche serait un triple héritage : d'abord, le parti a eu ses origines parmi des nationalistes qui avaient des convictions marxistes ; ensuite,

⁴¹⁴ Avant l'indépendance, le mouvement a toujours réagi avec violence aux dissidences en son sein. Cela a été le cas en 1962, lors des événements violents qui ont suivi à la demande d'un segment du parti, dirigé par Viriato da Cruz, pour que les métis s'auto-excluent de la direction du mouvement. Ensuite, entre 1973 et 1974, le mouvement a affronté la *Revolta do Leste*, soulèvement mené par un groupe de la guérilla insatisfait de l'autoritarisme de la direction et à la *Revolta Activa*, une révolte des intellectuels contre l'absence de démocratie dans les processus de prise de décision.

⁴¹⁵ Nito Alves était un haut dirigeant du MPLA qui avait acquis une forte popularité et une forte influence au sein du parti. En 1977, il dirigea un soulèvement utilisant une rhétorique populiste et prosoviétique, contre l'autoritarisme, contre les privilèges des classes dirigeantes, et contre la perversion de la révolution au profit d'une faction qui était en tête du MPLA. Sa révolte fut violemment écrasée et le régime approfondit sa tendance autoritaire. Voir J.-M. MABEKO TALI, *Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Ensaio de história política (2º vol, 1974-1977)*, Luanda, Editora Nzila, 2001, p. 178.

l'indépendance a eu lieu dans un environnement révolutionnaire socialiste (avec l'application des mesures d'inspiration socialiste) et, enfin, le pays est passé dans l'orbite socialiste (avec l'adoption du marxisme-léninisme et les alliances avec Cuba, l'URSS et les pays de l'Est). L'appui que son opposition a reçu de l'Afrique du Sud et des États-Unis a rendu cette auto-dénomination de force politique de gauche encore plus opérationnelle, parce que le MPLA pouvait apparaître comme l'antithèse de la réaction et de l'impérialisme que ces deux pays représentaient.

Mais ce « capital de gauche » se veut plus ample qu'un simple positionnement idéologique. Il sert aussi à imprimer à l'action du MPLA l'image légitimante de progressisme, d'humanisme, de préoccupation du social, parce que son projet de nation implique une nation de tous. Le MPLA se veut donc le protecteur des masses exploitées et parfois on trouve même un africanisme (voire un ethnicisme) dans la rhétorique de ces acteurs et dans certaines circonstances, en particulier quand le parti cherche la mobilisation de la population *mbundu*, l'ethnie prépondérante dans les régions du littoral d'où l'élite du MPLA est issue⁴¹⁶.

Internationalisme

Le troisième pilier, qui recoupe les deux antérieurs, est l'internationalisme. Le MPLA se définit comme porteur d'une capacité d'ouverture au monde, dont aucun autre acteur en Angola ne disposerait. Cette capacité est une faculté de son avant-garde éclairée, d'une formation intellectuelle et d'un passé de militantisme pour l'indépendance sur l'arène internationale tels qu'ils ont permis de « moderniser » la cause angolaise et de la projeter dans le monde.

Ainsi, le parti se serait doté d'une légitimité internationale, à laquelle il a toujours eu recours pour les enjeux internes du pays. C'est le cas par exemple de la reconnaissance internationale de la légitimité des élections de 1992. La dénonciation par l'opposition qu'il y aurait eu une manipulation massive des résultats électoraux a été brusquement repoussée et l'insatisfaction n'a pas trouvé d'autre moyen de s'exprimer que la reprise de la guerre. C'est aussi le cas de l'appui que le MPLA a toujours eu de la part des Nations Unies, qui a imposé des sanctions contre l'Unita aux moments où celle-ci a violé les accords de paix de 1994. Cela

⁴¹⁶ Un des mythes africanistes les plus connus entretenus par le MPLA est l'association de son identité *mbundu* avec la figure de la *Rainha Jinga*, reine d'un royaume *mbundu* qui aurait mené une résistance audacieuse contre l'invasion du colonisateur et contre la traite servile aux dépens des habitants de son royaume.

est aussi présent dans la relation entre le MPLA et certaines ONG des pays nordiques, pour lesquelles le « capital de gauche » et la légitimité internationale du MPLA ont toujours pesé dans la définition des initiatives d'aide humanitaire issues des pays scandinaves socio-démocrates. La légitimité internationale du MPLA a très souvent servi à effacer les manœuvres arbitraires de celui-ci et à marginaliser dans le champ interne ses opposants, qui représenteraient des forces rétrogrades, tribalistes, fermées à la modernité et à l'ouverture vers l'extérieur.

La gestion des images contradictoires du Brésil

Plusieurs images du Brésil composent le répertoire symbolique de cet épistème. Le MPLA se réclame d'une identification pleine avec le Brésil et la renie au gré de la cohérence de son récit identitaire. Il évoque la figure de la mère Afrique pour s'affirmer dans sa relation avec le Brésil, mais il se livre à des partenariats du genre « colonial », où le Brésil joue le rôle de métropole. Il s'accroche à l'idée de modernité du Brésil pour mettre en évidence sa propre modernité, mais il recule devant les dérèglements sociaux brésiliens pour éviter que ceux-là exposent les dérèglements angolais. La contradiction entre certaines de ces images, la mythification de quelques autres, et la totalisation de presque toutes serviront à montrer les contradictions, les mythes et les totalisations de cet épistème lui-même.

Le MPLA s'exprime à propos du Brésil selon les structures du mythe de l'accouchement, puisque telle est la matrice préparée par l'intellectualité qui a donné origine au mouvement. Mais il politise sa manière de parler du Brésil, établissant des modalités générales qui régissent l'insertion du Brésil dans son discours. D'un côté il prône une identification politique entre le MPLA et le Brésil, de l'autre, il veut montrer que le Brésil est une entité qui, en Angola, appartient exclusivement au MPLA, soit au niveau culturel, soit au niveau politique, soit au niveau des relations économiques. Pour soutenir ces deux modalités générales, le MPLA devra gérer une série d'éléments qui se contredisent : le fait que les relations politiques entre le Brésil et le MPLA ont toujours été très faibles, le fait que le Brésil a toujours été un allié du salazarisme, le fait que le Brésil retombe en 1964 dans une dictature inféodée à l'impérialisme américain et qui dure jusqu'à 1985, le fait que le Brésil a aussi eu des relations avec les mouvements nationalistes concurrents du MPLA, et, en fin, le fait que le Brésil devient un partenaire économique agressif où la rhétorique de la solidarité avec l'Angola se révèle complètement vide.

Je voudrais donc à partir de maintenant analyser l'histoire de cette « gestion », en m'appuyant sur trois séries d'événements historiques dans lesquels le Brésil a acquis une connotation politique pour le MPLA. Il s'agit premièrement de l'histoire de la représentation du MPLA au Brésil avant l'indépendance, pour comprendre les mythes d'un Brésil allié du MPLA. Il s'agit en deuxième lieu d'éclairer l'épisode énigmatique de la reconnaissance de l'indépendance de l'Angola « marxiste » par le Brésil des militaires. Enfin, il s'agira de comprendre quel genre de partenaire le Brésil est devenu après l'indépendance et en quel genre de symbole politique il se transforme dans les discours des élites au pouvoir aujourd'hui.

2. LE MPLA AU BRÉSIL : SOLIDARITÉ AU COMPTE-GOUTTES

Les récits sur l'action du MPLA au Brésil pendant la lutte pour l'indépendance ont toujours cherché à lui donner une importance, une dimension et une profondeur qu'elle n'a jamais eue. Parfois, on a essayé de lui donner une ampleur historique démesurée, en faisant des associations qui remontent à une histoire trop lointaine. L'influence des idées séparatistes sur le nativisme angolais du XIX^e siècle et le transfert en Angola de certains dirigeants des révoltes indépendantistes brésiliennes auraient semé un lien qui rendait inévitable le fait que le Brésil prenne finalement part au mouvement anti-colonial. Parfois, on a essayé d'associer cette action institutionnelle aux liens sporadiques que certains intellectuels angolais avaient avec des représentants de la gauche brésilienne, comme si le fait d'agir au Brésil revenait à prolonger un réseau solide préalablement établi. Parfois, on a exagéré la dimension des mouvements réalisés au Brésil et on a suggéré qu'ils auraient eu des conséquences sur la décision de l'État brésilien de reconnaître le pouvoir du MPLA lors de l'indépendance de l'Angola.

Comment ces perceptions se déploient-elles dans les discours de l'époque ? Un livret édité en français par le MPLA en 1961 décrit de la manière suivante les mouvements qui étaient en train d'avoir lieu au Brésil :

« Au Brésil, des universitaires de São Paulo créent le Mouvement Afro-Brésilien pour la libération de l'Angola (MABLA) qui a pour objectif d'obtenir l'appui du gouvernement brésilien sur le plan international à la lutte du peuple angolais pour son indépendance. Le MABLA a déjà organisé des manifestations de masses. Un grand mouvement en faveur de la libération de l'Angola se développe au Brésil. Des dirigeants syndicaux,

estudiantins, députés et des intellectuels brésiliens ne mesurent pas leurs efforts pour exprimer leur solidarité active avec la lutte du peuple angolais »⁴¹⁷.

Dans un message adressé au MABLA, Mário de Andrade, qui était alors président du MPLA, place ce mouvement créé au Brésil « parmi les forces qui sont en train d'aider de manière décisive le mouvement d'émancipation nationale du peuple angolais »⁴¹⁸. Il est vrai qu'il s'agissait de la propagande du mouvement, écrite dans le feu de l'action. Mais jusqu'à aujourd'hui, les perceptions des agitations qui ont eu lieu au Brésil semblent mythifier son effectivité : « Le Brésil a accordé de l'abri à des militants politiques du MPLA qui ont lutté à l'extérieur pour l'indépendance, des gens qui ont fui l'Angola pour le Brésil et qui n'ont pas été objet d'hostilité comme Deolinda Rodrigues », selon Alberto Van-Dúnem⁴¹⁹. « Beaucoup d'intellectuels angolais se sont exilés au Brésil et cela a créé un réseau de liaisons avec le MPLA », affirme Bito Pacheco⁴²⁰. Ou alors, selon les mots de Raul David, dans cette affirmation très suggestive que j'ai déjà citée dans le chapitre précédent : « Le Brésil a été notre base d'appui, à tel point qu'il a été le premier à reconnaître notre indépendance. Nous avons des délégations dans quelques pays, comme le Brésil, mais aussi la Russie et quelques pays d'Orient »⁴²¹.

La représentation du MPLA au Brésil était-elle si importante ? Était-elle une organisation solide ? A-t-elle formé un « réseau de liens » ? A-t-elle influencé en quoi que ce soit la politique extérieure du Brésil ? A-t-elle « aidé de manière décisive » le mouvement anti-colonialiste angolais ? A-t-elle véritablement existé en tant que mouvement organisé et en syntonie avec la direction du MPLA ? Combien de temps a-t-elle duré ? Les Angolais qui se sont exilés au Brésil n'ont-ils pas été objet d'hostilité ?

⁴¹⁷ Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, AN/TT, PIDE/ DGS, « *Panfletos MPLA* », n° 15.39 A/1. Livret « Angola. Exploitation esclavagiste. Résistance nationale », Département de culture et propagande du MPLA, 23-30 juin 1961.

⁴¹⁸ AN/TT, PIDE/ DGS, « Movimento Afro-Brasileiro de Libertação de Angola », n° 435-SR/61. Article « Angola agradece o Brasil », *Portugal Democrático*, 52, sept. 1961.

⁴¹⁹ Entretien réalisé à Luanda, en mai 2004. Alberto Van-Dúnem est député du MPLA et a été ministre du Commerce après l'indépendance, quand l'Angola a lancé une opération d'importation de produits alimentaires du Brésil pour remplacer l'absence des produits portugais juste après la décolonisation.

⁴²⁰ Entretien réalisé à Luanda, en avril 2004. Bito Pacheco est secrétaire général du ministère de la Culture. Il a été le fondateur de la Maison de l'Angola à Salvador, Brésil, dans les années 1990, censée être un centre culturel de divulgation de la culture angolaise au Brésil.

⁴²¹ Entretien avec Raul David réalisé à Benguela, en mai 2004.

Le travail solitaire de Deolinda Rodrigues

L'arrivée au Brésil des premiers Angolais liés à la cause nationaliste date de la fin des années 1950. Leur exil au Brésil semble avoir été motivé par des décisions personnelles plus que par le but de militer au Brésil ou d'obtenir l'appui du Brésil à la lutte anti-coloniale angolaise. Une des premières fut Deolinda Rodrigues, qui dès le milieu des années 1950 était liée à des activités nationalistes, soit en Angola soit lors de son passage par le Portugal, et qui commença en 1958 à être la cible de poursuites de la part de la police politique du régime. Deolinda Rodrigues, originaire de la région des alentours de Luanda, a été éduquée dans une mission protestante, où elle aurait appris l'anglais. Elle était accusée par la PIDE d'être liée à des organisations nationalistes et aussi de servir de traductrice pour des marins étrangers qui apportaient des documents politiques et des revues marxistes à Luanda ⁴²². En mars 1959, pour éviter l'arrestation, elle partit au Brésil, avec une bourse de l'Église méthodiste, pour faire des études à l'Institut méthodiste de São Paulo, ville dans laquelle elle rencontra quelques rares autres Angolais qui étaient venus peu avant.

Au Brésil, elle trouva une atmosphère difficile pour les activités militantes en faveur de la cause angolaise. En premier lieu, elle dut essuyer les reproches de l'Institut méthodiste, qui s'opposait à l'engagement de ses étudiants dans des causes politiques. Selon son propre témoignage, consigné dans son journal écrit à l'époque :

« Madame Dina m'a dit de ne pas me mêler de politique (je ne sais pas comment elle a soupçonné ou comment elle a découvert les réunions qui ont eu lieu) pour ne pas créer de problèmes avec les missionnaires, avec l'Église, avec l'Institut. Je ne lui ai même pas répondu. Peu importe où je vais, je parlerai toujours des conditions du pays. Je me fiche des Missions et de tout le reste. Ma famille, mon peuple vaut plus que tout le reste » ⁴²³.

Son frère, Roberto Almeida, témoignage de cette action solitaire : « Elle était obligée d'agir par ses propres moyens et à ses risques et périls » ⁴²⁴.

De plus, elle se retrouva dans un pays allié du salazarisme, sensible aux pressions des autorités portugaises pour la poursuite des nationalistes angolais. Aussi la menace constante d'un accord d'extradition signé entre le Brésil et le Portugal finit-elle par persuader Deolinda de quitter le Brésil pour les États-Unis en 1960. Finalement, le potentiel de sensibilisation de

⁴²² Voir L. LARA, *Documentos e comentários para a história do MPLA (até fevereiro de 1961)*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 271.

⁴²³ Extrait du 28 mai 1960 de son journal : D. RODRIGUES, *Diário de um exílio sem regresso*, Luanda, Editorial Nzila, 2003.

⁴²⁴ Entretien avec Roberto de Almeida, réalisé à Luanda, en juin 2004.

la société brésilienne envers la cause angolaise lui semblait trop limité, réduit « à quelques Noirs qui se plaignent de ne pas savoir ce qui se passe en Angola, à quelques filles qui veulent ‘retourner à la terre d’où elles sont venues’ »⁴²⁵, et à quelques contacts avec des mouvements noirs.

Son travail solitaire au Brésil consista donc à organiser des réunions en cachette et à chercher des contacts, établis avec difficulté. C’est seulement en novembre 1959 qu’elle prit contact plus directement avec le nationalisme angolais qui était en train de s’organiser en Europe (précisément par le l’intermédiaire de Lúcio Lara, établi alors en Allemagne) et se mit à collaborer, de manière moins solitaire, par l’envoi de documents, d’articles, de photographies, voire d’argent, ainsi que de nouvelles sur ce qui se passait en Angola. Lúcio Lara l’invita finalement à être la représentante du MAC au Brésil, ce qui ne changea pas beaucoup la nature des activités de cette femme, souffrant au Brésil des dilemmes de l’exil, de l’éloignement de sa famille, de l’Angola et de la lutte pour l’indépendance, et qui ne jouissait pas du tout de l’atmosphère de liberté que le Brésil inspirait aux plus romantiques.

L. Lara l’incita à colporter la cause angolaise, à faire publier dans la presse brésilienne des articles écrits par les intellectuels angolais, à chercher des contacts. Mais les difficultés rencontrées par Deolinda, désormais connue comme « la Brésilienne » dans les lettres échangés par les dirigeants du MAC⁴²⁶, restaient très grandes. Lara lui donne, par exemple, l’adresse de Geraldo Campos Oliveira, brésilien, président de l’Association Culturelle du Noir de São Paulo, qu’il a rencontré, avec Mário de Andrade et Viriato da Cruz lors de la deuxième Conférence des écrivains et des artistes noirs à Rome en 1959 et qui pourrait être une base d’appui pour la militance angolaise au Brésil. Cependant celui-ci n’a jamais répondu aux lettres de Lara et n’a pas été très réceptif aux tentatives de prise de contact de Deolinda. Elle finit par quitter le Brésil, soucieuse de ne pas être coincée entre la police brésilienne et la police politique portugaise, alors active au Brésil⁴²⁷, avec la promesse de continuer à militer aux États-Unis et de confier à une personne digne de confiance, « *um elemento nosso* »⁴²⁸, le

⁴²⁵ Lettre de Deolinda Rodrigues à Lúcio Lara, écrite à São Paulo, le 13 décembre 1959 in L. LARA, *op. cit.* p. 295.

⁴²⁶ « (...) Enviaste o tal artigo à brasileira ? », mentionne Lúcio Lara, dans une lettre à Mário de Andrade, écrite à Tunes, le 21 janvier 1960, in L. LARA, *op. cit.*, p. 327.

⁴²⁷ « *Os brasileiros vão assinar um acordo de extradição com os lusitos. Tenho de cavar daqui antes disso* », extrait du 2 août 1960 de son journal, in D. RODRIGUES, *op. cit.*

⁴²⁸ Lettre de Deolinda à Lúcio Lara, écrite au 18 juin 1960 in L. LARA, *op. cit.*, p. 485. Il n’y a pas de preuve précise de l’identité de cette personne. Il s’agit probablement de Jacinto Fortunato, qui était à São Paulo à la même époque que Deolinda.

soin de poursuivre le travail au Brésil. En bref, le travail de Deolinda au Brésil a été solitaire, sans appui institutionnel et ne comptait pas sur l'existence d'un réseau et des liens pré-établis qui auraient pu l'aider à enraciner le militantisme pour l'indépendance angolaise au Brésil.

L'origine du MABLA

En 1961, le MABLA, ce mouvement encensé dans les tracts du MPLA cités plus haut, vit le jour au Brésil. L'origine de ce mouvement montre qu'il était plus lié à une atmosphère de renforcement du militantisme anti-salazariste au Brésil et aux principes politiques personnels de certains acteurs, qu'à une incitative structurée du MPLA de créer une représentation au Brésil. C'est seulement plus tard que le MABLA commença à servir de structure d'aide aux Angolais nationalistes exilés au Brésil.

Au tout début, le MABLA fut le produit du rapprochement entre des étudiants de São Paulo et des intellectuels portugais exilés au Brésil. Miguel Urbano Tavares, écrivain et journaliste portugais, lié au Parti communiste portugais et aux mouvements anti-salazaristes de la communauté portugaise établie au Brésil, frère de l'écrivain Urbano Tavares, incarcéré dans les prisons du régime salazariste, avait été invité en 1960 à faire une conférence sur l'autoritarisme portugais à l'École Polytechnique de l'Université de São Paulo. À partir de cette initiative, le mouvement anti-salazariste se mit en relation avec l'association d'étudiants de cette école, notamment par l'intermédiaire de son président, Sylvio Band, qui était lié aussi à l'UNE, l'union nationale des étudiants brésiliens. À partir des années 1960, cette organisation, qui avait des liens avec le Parti communiste brésilien, développa un militantisme de gauche très actif, jouant un rôle politique très important surtout lors de l'établissement de la dictature militaire au Brésil. L'UNE servit aussi de base d'appui aux étudiants angolais établis au Brésil, surtout à partir de 1962.

Sylvio Band n'avait personnellement aucun lien particulier avec la cause anti-salazariste ou avec la cause anticoloniale ou avec l'Angola, ayant juste une sensibilité de gauche et un passé de militantisme progressiste au sein de la communauté juive de São Paulo (à laquelle il appartenait). Il avait créé un comité d'action antiraciste et contre l'anti-sémitisme qui avait fini par avoir des contacts avec des mouvements noirs. La cause angolaise tomba ainsi un peu par hasard entre ses mains. Selon son témoignage :

« On avait décidé de créer le MABLA dans une atmosphère de propagation du sentiment anticolonialiste et aussi après l'éclosion des révoltes armées en Angola en 1961. L'idée était de

créer un mouvement d'étudiants brésiliens, profitant de la présence au Brésil de quelques exilés angolais »⁴²⁹.

Les activités du MABLA concernaient donc la réalisation de conférences dans les associations d'étudiants, la divulgation de la cause de l'indépendance de l'Angola dans les journaux et la réalisation d'actes publics. On peut citer comme exemple le célèbre épisode de la manifestation réalisée en novembre 1961 lors d'un match de l'équipe angolaise de hockey, invitée à jouer à São Paulo. Pendant ce match, raconta un journal de l'époque, les militants du MABLA auraient causé « une grande confusion », entrant en conflit avec des défenseurs du régime salazariste, ce qui aurait causé l'intervention de la police brésilienne⁴³⁰.

Cette mobilisation était très proche des mouvements anti-salazaristes au Brésil, notamment autour du journal *Portugal Democrático*, organe d'opposition à la dictature portugaise édité au Brésil. Ce journal accordait beaucoup d'espace aux actions du MABLA et du *Centro Republicano Português* - association culturelle existante au Brésil depuis 1908, mais qui dans les années 1960 avait acquis une tendance anti-salazariste explicite, réalisant des actes contre la dictature portugaise appuyés par des intellectuels brésiliens, comme Florestan Fernandes, Lygia Fagundes Telles, Otavio Ianni et Sérgio Buarque de Holanda.

Or, on connaît très bien l'aversion du MPLA à l'éventualité de confondre la cause pour l'indépendance de l'Angola avec les revendications des Portugais anti-salazaristes. Le MPLA avait toujours senti dans l'opposition portugaise une conviction coloniale, qui tendait à subordonner les indépendances à la chute du régime portugais. Cela est explicite dans toute la trajectoire du MPLA et par sa détermination à construire son autonomie, particulièrement à l'égard du PCP, qui appuya les mouvements pour l'indépendance très tardivement. En ce qui concerne le cas du Brésil et les liens avec les Portugais anti-salazaristes établis là-bas, la méfiance des nationalistes angolais s'exprime dans une lettre de Lúcio Lara à Hugo de Menezes, qui, établi à Londres, était entré en contact, au moyen de l'ambassade brésilienne, avec l'opposition portugaise installée au Brésil :

« La dite 'opposition portugaise' est comme tu le sais aussi colonialiste que Salazar, le fasciste. [...] n'ayons pas d'illusions ; au contraire, nous avons besoin d'être attentifs. S'ils collaborent aujourd'hui avec nous c'est seulement dans le but de faire chuter

⁴²⁹ Entretien avec Sylvio Band, réalisé à São Paulo, en juillet 2003.

⁴³⁰ AN/ TT, « Movimento Afro-Brasileiro de Libertação de Angola », n° 435-SR/61, article « Zaragata em São Paulo », *A Voz*, le 3 nov. 1961.

Salazar. Quand cela se produira, ils vont nous mettre de côté. [...] C'est évident que nous devons nous servir de leur aide sans nous engager et sans engager nos mouvements. Quant à moi, j'ai des contacts avec des membres de l'opposition portugaise, des jeunes, qui sont en train de nous fournir une grande aide. Cependant, je ne leur ai rien révélé à propos de nos mouvements [...]. Avec les Brésiliens, pourvu qu'ils soient anticolonialistes, nous avons tout intérêt à une collaboration étroite et à une diffusion de nos problèmes dans leur presse. Si tu es en condition de le faire, n'hésite pas. Seulement, il faut que tu sois vigilant »⁴³¹.

L'imbrication entre le MABLA et le *Centro Democrático Português* et avec le journal *Portugal Democrático* montre que cette nécessité de vigilance n'était pas un souci pour les membres de ce mouvement, ce qui renforce l'hypothèse que son lien avec le MPLA, au moins au début des activités du MABLA, était très faible.

Le renforcement de l'action au Brésil pour l'indépendance de l'Angola

Ce lien pourtant se renforça au fur et à mesure que plus d'Angolais arrivaient au Brésil et commençaient à adhérer au MABLA, finissant par l'utiliser comme une structure d'appui plus direct au MPLA. Depuis le début, il y a avait certains Angolais dans le MABLA. Un exemple en fut Paulo Matoso, arrivé au Brésil en 1961, comme boursier de l'Église méthodiste⁴³², mais qui commença vite à militer pour l'indépendance angolaise spécialement auprès des milieux anti-salazaristes au Brésil, comme le MABLA et même le DRIL, qui n'était pas vu avec bienveillance par les nationalistes angolais. Le DRIL était le mouvement organisé au Brésil par le capitaine portugais Henrique Galvão, à l'époque exilé là-bas. En 1961, il avait monté une tentative de coup d'État contre Salazar, avec des membres de l'opposition espagnole à Franco. Il avait capturé un navire de la marine portugaise, le *Santa Maria*, et son but était de le conduire à Luanda pour organiser la débâcle de Salazar à partir de là-bas. Mais face à la persécution, il s'est finalement arrêté au Brésil, qui donna l'asile aux membres de la conspiration. Ainsi, ce groupe forma le DRIL au Brésil. Toutefois, les nationalistes angolais avaient toujours dénoncé les positions explicitement colonialistes de ce capitaine, qui critiquait le saalazarisme précisément parce qu'il était incapable de développer un colonialisme moderne.

⁴³¹ Lettre de Lúcio Lara à Hugo de Menezes, écrite à Frankfort, le 3 juin 1959, in L. LARA, *op. cit.*, p. 99

⁴³² AN/ TT, « Movimento Afro-Brasileiro de Libertação de Angola », n° 435-SR/61, Courier de la PIDE au Ministère de l'Outre-mer, datée du 13 avril 1962.

Sans disposer d'aucun véritable réseau de gauche pour les soutenir, les Angolais qui arrivaient au Brésil n'avaient à leur disposition que les contacts avec l'opposition anti-salazariste établie là-bas. Ils devaient se servir de ce qui existait déjà : le MABLA, l'appui de l'UNE, les contacts avec les organisations portugaises et le contact avec les deux anciens étudiants brésiliens qui avait été membres de la CEI, Fernando Mourão, à São Paulo et José Maria Nunes Ferreira, à Rio de Janeiro.

À part Paulo Matoso et Jacinto Fortunato (qui était à São Paulo dès l'époque de Deolinda), il y eut d'autres Angolais qui s'établirent à cette période au Brésil et qui commencèrent à travailler pour la cause angolaise, comme Raimundo de Souza Santos, José Manuel Gonçalves, ainsi que des ressortissants d'autres colonies portugaises, comme Fidelis Cabral, du Cap-Vert. Ces Africains agissaient pour rendre plus étroite la relation entre l'activité militante pour l'indépendance de l'Angola au Brésil et le MPLA, ils amplifiaient en quelque sorte l'action du MABLA, qui perdit son caractère de mouvement d'étudiants de São Paulo, et créèrent d'autres instances d'action. Un exemple était la *Frente Unida dos Africanos Livres de Expressão Portuguesa*, mouvement censé rassembler tous les africains provenant des colonies portugaises établis au Brésil⁴³³.

C'était un moment où l'appui à la cause nationaliste s'élargit. Des Brésiliens et des Portugais passèrent à chercher à collaborer plus directement à la cause angolaise. C'était ainsi que le CBARA fut créé par des militants anti-salazaristes dans le but de récolter des dons pour la lutte angolaise dans la guérilla (et qui agissait en syntonie avec le CVAAR, comité d'aide aux réfugiés angolais à Léopoldville). C'était également que la cellule Ben-Bella ainsi vit le jour, une instance d'appui aux Angolais établis à São Paulo, à laquelle auraient participé Fernando Mourão et un ancien révolutionnaire algérien établi au Brésil, Mohamed Kelili, selon le témoignage de Mourão⁴³⁴.

Une représentation du MPLA au Brésil

Les Angolais exilés au Brésil prirent aussi parfois l'option de tout simplement agir directement sous le nom du MPLA. C'est seulement à ce moment-là que l'on peut commencer à parler d'une représentation du MPLA au Brésil. L'arrivée au pouvoir au Brésil de Jânio

⁴³³ AN/ TT, « Frente Unida dos Africanos Livres de Expressão Portuguesa », n° 4366-SR/61, rapport de la PIDE daté du 12 au 18 mai 1961.

⁴³⁴ Entretiens avec Fernando Mourão réalisés à Lisbonne entre janvier et mars 2004.

Quadros et sa politique de rapprochement avec l’Afrique et de soutien aux indépendances ouvrirent plus d’espace pour l’activité militante au Brésil. Ainsi, les nouveaux Angolais qui arrivèrent à São Paulo apportèrent des instructions plus directes du parti pour amplifier l’action. Ce fut le cas de Fernando Costa Andrade, exilé à l’époque en Italie et qui reçut la « décision formelle » d’Agostinho Neto en 1961 de fonder la représentation du MPLA au Brésil⁴³⁵. Ce fut aussi le cas de José Lima de Azevedo, arrivé à Rio de Janeiro en mars 1962, avec la mission de créer une délégation du MABLA dans cette ville et de préparer une visite du président du MPLA, Mário de Andrade, au Brésil⁴³⁶. Lima de Azevedo établit des contacts amples au Brésil, notamment avec Jorge et James Amado, liés au PCB, avec Álvaro Lins, l’ancien ambassadeur du Brésil à Lisbonne évincé en raison de ses positions hostiles à Salazar, avec Eduardo Portela, directeur de l’Institut brésilien d’études afro-asiatiques (créé dans le cadre du rapprochement avec l’Afrique prôné par Jânio Quadros), avec le prêtre Alípio de Freitas, lié à l’organisation *Ligas Camponesas*, mouvement des paysans brésiliens.

Quant à Costa Andrade, il établit avec l’aide de Fernando Mourão des contacts avec des acteurs de gauche de São Paulo, comme Vítor da Cunha Rego (directeur de la maison d’édition Feldmann-Rego, liée au parti communiste), Ênio da Silveira (de la maison d’édition *Civilização Brasileira*, qui proposa d’inviter Mário de Andrade au Brésil), D. Paulo Evaristo Arns (archevêque de São Paulo connu pour ses positions de gauche) et aussi avec le recteur de l’Université de Brasília, l’anthropologue Darcy Ribeiro, qui le mit en contact avec la Première Dame du Brésil à qui il demanda des dons destinés aux enfants angolais. La Première Dame était présidente d’une association d’assistance aux enfants et elle finit par accorder une réponse positive à la demande de Costa Andrade. Cependant, l’envoi des dons en Angola fut interrompu par le coup d’État d’avril 1964 au Brésil. Le chargement, composé de médicaments, de vêtements, de nourriture et de quatre jeeps, fut retenu alors qu’il était déjà dans le port de Santos, selon F. Costa Andrade⁴³⁷.

Mais, d’une manière générale, la communication avec le MPLA devint plus fréquente et directe à cette époque, comme l’attestent des documents de la police politique portugaise. « Toutes les semaines, il y a de la correspondance entre Léopoldville et le Brésil », dit un

⁴³⁵ F. COSTA ANDRADE, *Adobes de memória. Chegadas*, vol II, Luanda, Edições Chá de Caxinde, 2002.

⁴³⁶ AN/ TT, « Movimento Afro-Brasileiro de Libertação de Angola », n° 435-SR/61, Courier du Ministère des Affaires Etrangères à la PIDE, datée du 12 juin 1962.

⁴³⁷ Entretien avec Fernando Costa Andrade, réalisé à Luanda, en avril 2004.

rapport de l'ambassade du Portugal à Rio, du 10 avril 1962, remis par le ministère des affaires étrangères à la PIDE⁴³⁸. Toujours selon F. Costa Andrade :

« Nous profitons de l'ouverture que la politique favorable à la décolonisation de Jânio avait créée. Au contraire de ce qui se passait en Italie, au Brésil, j'avais plus de liberté, je pouvais contacter des institutions, j'avais même une carte de visite avec le nom MABLA »⁴³⁹.

Ce fut aussi à cette époque que les autorités brésiliennes donnèrent quelques signes d'appui aux nationalistes angolais, contribuant ainsi à nourrir le rêve d'un Brésil allié et solidaire. Tel fut le cas d'une rencontre entre Mário de Andrade et une délégation de diplomates brésiliens, partis en Afrique pour les commémorations de l'indépendance du Sierra Leone et qui en auraient profité pour voyager dans d'autres pays afin d'établir des contacts avec des dirigeants des mouvements nationalistes africains. À cette occasion, Mário de Andrade aurait incité le Brésil à jouer un rôle majeur dans les discussions aux Nations Unies sur la décolonisation en Angola⁴⁴⁰. La rencontre aurait été un signe du rapprochement entre le Brésil et le nationalisme. À cette même époque, le Brésil aurait émis la possibilité d'offrir l'asile politique à António Jacinto et à Luandino Vieira, qui finirent par ne pas considérer sérieusement la possibilité de partir au Brésil. Jacinto ne voulait pas partir si loin et quitter sa famille⁴⁴¹. Luandino n'aurait pas imaginé que son arrestation se prolongerait quatorze ans⁴⁴². L'idée d'une ouverture à la cause nationaliste se renforçait avec ces signes sporadiques.

La désarticulation de la représentation du MPLA au Brésil

Cependant, l'action du MPLA au Brésil, même désormais plus structurée, continuait à connaître des difficultés, causées par les résistances du Brésil à appuyer la cause angolaise, par des conflits entre ses membres, par l'absence de moyens matériels et finalement par le coup d'État de 1964, qui instaura la dictature au Brésil et qui provoqua l'emprisonnement des

⁴³⁸ AN/TT, « MABLA », n° 11.24 R/23, rapport de l'ambassade du Portugal à Rio, du 10 avril 1962, remis par le Ministère des affaires étrangères à la PIDE. Un autre rapport de la même nature du 23 août 1963 atteste aussi l'intensification de cette correspondance : « Selon la correspondance arrivée pour Lima de Azevedo et pour José Manuel Gonçalves de Léopoldville et Rabat, il y a aujourd'hui des divergences très graves au sein du MPLA, parce que la plupart des militants n'arrivent pas à dire qui a la raison - Agostinho Neto, Mário de Andrade, Viriato da Cruz ou Matias Miguéis ».

⁴³⁹ Entretien avec Fernando Costa Andrade, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁴⁴⁰ F. S. SARAIVA, *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*, Brasília, UnB, 1996.

⁴⁴¹ Selon le témoignage de sa belle-sœur, Manuela Martins, recueilli à Luanda, en juin 2004.

⁴⁴² C. EVERDOS, « Cartas do Tarrafal » in *Luandino. José Luandino Vieira e a sua obra (estudos, testemunhos, entrevistas)*, Lisbonne, Edições 70, 1980.

nationalistes angolais. Dès avant ce coup d'État, le tournant antérieur qui avait mené à la démission le président Jânio Quadros et les difficultés que son successeur, João Goulart, éprouva avaient refermé certaines portes à l'action des Angolais au Brésil⁴⁴³. Ainsi, Lima de Azevedo «avait plusieurs fois exprimé sa déception à cause des difficultés imposées par l'Itamaraty [le ministère des affaires étrangères brésilien]»⁴⁴⁴. Quant aux difficultés internes, les accusations contre Paulo Matoso, qui aurait utilisé l'argent du mouvement à des fins personnelles, avaient créé des conflits qui affectaient la crédibilité de la représentation du MPLA au Brésil. En même temps, le manque d'argent rendait difficile l'articulation entre le groupe de São Paulo et le groupe de Rio⁴⁴⁵.

Enfin, ce furent les arrestations opérées par la dictature militaire brésilienne qui désarticulèrent ce qui commençait à être organisé par la représentation du MPLA au Brésil, conduisant ses membres à quitter le pays pour ne pas être livrés aux autorités portugaises. Costa Andrade fut arrêté dès le lendemain du coup d'État au Brésil, accusé de communisme sur une dénonciation du consulat portugais de São Paulo. Il fut vite libéré mais finit par être arrêté à nouveau deux jours après, restant un mois et demi en prison. Le MPLA lança une campagne pour sa libération et pour qu'il ait des garanties de sécurité pour sortir du Brésil et se rendre dans «un pays africain ami»⁴⁴⁶, échappant ainsi aux prisons portugaises. Cette campagne fut constituée de communiqués de presse, de télégrammes envoyés au gouvernement brésilien, de la divulgation de l'arrestation dans la presse européenne (précisément dans *Le Monde*) et même d'un télégramme envoyé par Holden Roberto⁴⁴⁷, le leader du mouvement nationaliste opposant au MPLA. Sa libération fut pourtant le produit de

⁴⁴³ João Goulart était le vice-président de Jânio Quadros. Dirigeant politique de gauche, il était censé prolonger la politique d'appui à la décolonisation africaine. Cependant, les forces conservatrices avaient créé une sorte de camisole de force contre le nouveau président, établissant soudainement le régime parlementaire dans le pays, pour limiter les prérogatives du pouvoir exécutif. L'instabilité du nouveau gouvernement avait fini par permettre le rassemblement de forces de droite, ce qui mena au coup militaire de 1964.

⁴⁴⁴ Rapport de l'ambassade portugaise à Rio, envoyé par le ministère des Affaires Étrangères du Portugal à la PIDE, au 19 juillet 1962, AN/TT, «MABLA», n° 11.24 R/23.

⁴⁴⁵ Costa Andrade fait référence aux «grandes bagarres [«*makas*»] de la représentation sémi-clandestine du MPLA à São Paulo, blessée par Paulo Matoso» et aux «liaisons difficiles, à cause de l'absence d'argent, avec Lima, Zé Gonçalves et Zé Maria à Rio», F. COSTA ANDRADE, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴⁶ Communiqué de presse du MPLA, du 30 avril 1964, écrit à Brazzaville. Document des archives personnelles de Lúcio Lara.

⁴⁴⁷ Ce détail est important parce qu'il est un élément de plus qui composera le cadre (que j'exposerai ensuite) des liaisons entre le Brésil et le FNLA, un des mouvements nationalistes concurrents du MPLA. Je vais essayer de montrer que le Brésil n'est pas un signe exclusif du répertoire politique du MPLA, mais qu'il est présent soit dans l'imaginaire du FNLA soit dans des liaisons concrètes établies entre ce mouvement et le Brésil.

l'intervention de Júlio de Mesquita, directeur du journal *O Estado de S. Paulo*⁴⁴⁸, convaincu par Fernando Mourão et Noêmio Weninger, qui travaillaient pour ce journal. La peur d'une extradition au Portugal l'amena à quitter le Brésil pour la Yougoslavie, pour ensuite revenir en Afrique et entrer dans la guérilla.

À Rio, les arrestations affectèrent aussi le noyau de la représentation du MPLA juste après le coup d'État. Lima de Azevedo passa 46 jours en prison et finit par être libéré faute de preuves⁴⁴⁹. Malgré les conseils de quitter le pays, il tint à rester et s'exposa ainsi à de nouveaux risques de persécution. Plus tard, une opération de la police politique brésilienne menée dans la maison de José Maria Nunes Ferreira, dénoncée comme point de rencontre des agitateurs anti-salazaristes, conduisit celui-ci en prison, ainsi que José Manuel Gonçalves, Fidelis Cabral et António Louro (un Portugais lié au parti communiste). Lima de Azevedo fut arrêté dans la maison du prêtre Alípio de Freitas et finit par être pratiquement expulsé du Brésil, ce qui annihila définitivement la représentation du MPLA au Brésil. L'espoir d'obtenir l'appui du gouvernement brésilien au nationalisme angolais ou de l'aide matérielle pour la lutte contre les troupes portugaises s'était effondré.

La représentation du MPLA au Brésil fut donc un phénomène éphémère, rattaché au militantisme anti-salazariste établi dans ce pays. Son apport à la lutte du MPLA fut très incertaine et son influence sur la politique de l'État brésilien par rapport à l'indépendance angolaise fut nulle. Entre le départ de ces nationalistes angolais en 1964 et la reconnaissance de l'indépendance angolaise par l'État brésilien, il y eut un vide de plus de dix ans, rempli par des faits qui contredisent le mythe de la solidarité naturelle entre le Brésil et la cause angolaise, comme je vais le montrer ensuite.

3. LE BRÉSIL : FILS ADORÉ ET ENNEMI DIABOLIQUE

Les arrestations des nationalistes angolais au Brésil, l'établissement d'une dictature alliée de l'impérialisme américain, la collaboration de cette dictature avec le régime salazariste font apparaître alors dans les discours du MPLA à cette époque une image d'un Brésil un ennemi diabolique. Pourtant, la matrice d'une perception bienveillante du Brésil,

⁴⁴⁸ *O Estado de S. Paulo* était (et il l'est jusqu'à aujourd'hui) un des journaux le plus influents du Brésil. À l'époque, il appuyait le régime militaire, mais ses directeurs furent en position d'opposition au salazarisme, ce qui persuada Júlio de Mesquita d'intervenir pour la libération de Costa Andrade.

⁴⁴⁹ Communiqué de presse du MPLA, du 28 août 1964, écrit à Brazzaville. Document des archives personnelles de Lúcio Lara.

forgée à partir de l'identification culturelle entre l'élite historique du MPLA et la culture brésilienne, ne se déconstruit pas. Le MPLA ne renonça jamais à traiter le Brésil comme un fils adoré de l'Angola, solidaire et allié naturel. Ce fut une période où ces deux visions se côtoyaient, où le Brésil était fragmenté en deux, au gré des besoins du récit identitaire de ce mouvement qui, avec le début de la lutte armée, se mettait à chercher à la fois la distinction par rapport au Portugal et la distinction par rapport aux autres mouvements, censés être au service des forces étrangères et de l'impérialisme. Comment cette dualité se révèle-t-elle dans certains documents du mouvement ?

« Le Brésil est notre frère. Nous exigeons la collaboration des Brésiliens à la lutte pour la libération nationale de l'Angola et cette dernière est une exigence justifiée par un passé commun ou, au moins similaire, à cause de l'esclavage et de la domination coloniale », dit Costa Andrade dans un discours prononcé lors d'une cérémonie réalisée au Brésil pour célébrer l'anniversaire du début de la lutte armée en Angola⁴⁵⁰. Dans un journal de la CONCP de 1962, les nationalistes africains désignent le tournant de la politique étrangère du Brésil et ses nouvelles positions favorables à la décolonisation comme une mesure naturelle, comme l'attitude d'un pays qui « paraissait avoir oublié son passé esclavagiste, ses liens organiques avec l'Afrique »⁴⁵¹. Même dans les communiqués de presse, cités *supra*, dans lesquels le MPLA exige la libération des nationalistes arrêtés au Brésil, on évoque « les sentiments de fraternité profonde qui lient le peuple brésilien et le peuple angolais »⁴⁵². Finalement, dans un article écrit spécialement par Jorge Amado pour le journal du MPLA, la référence à une solidarité naturelle du Brésil, en raison de sa condition de parenté avec l'Angola, est très explicite :

« Nous sommes aux côtés du peuple angolais dans sa lutte, nous sommes solidaires avec lui, non seulement pour la justice de sa cause, de sa bataille pour le droit de choisir l'avenir de sa terre, mais aussi parce que cette lutte est une lutte de nos frères, de gens qui ont le même sang que nous, de gens qui ont construit notre patrie, qui nous ont donné les biens de la danse et du chant et la capacité de résister à la misère [...]. Notre nombril, je l'ai déjà dit une fois, est en Afrique. Là-bas, nous trouvons nos racines les plus

⁴⁵⁰ « O 4 de fevereiro no Brasil », *Vitória ou morte, Boletim informativo do MPLA*, 18, 27 avril 1963, AN/ TT, « Panfletos do MPLA », n° 15.39 A/1.

⁴⁵¹ *Bulletin d'Informations du secrétariat permanent de la Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises*, n° 2/3, du 10 mai 1962. Document des archives personnelles de Lúcio Lara.

⁴⁵² Communiqué de presse du MPLA, du 30 avril 1964, écrit à Brazzaville. Document des archives personnelles de Lúcio Lara.

authentiques, celles qui ont pénétré le plus profondément dans la terre brésilienne [...] »⁴⁵³.

La vieille figure de la mère Angola et d'une identité commune avec le Brésil demeure présente. Même si cet article a été écrit par un Brésilien, le fait qu'il ait été publié dans le journal du MPLA et que celui-ci ait recherché un tel témoignage permet classer ce texte comme discours du MPLA.

Cependant, quand le Brésil commença à arrêter les nationalistes angolais ou quand le Portugal essaya de le séduire en lui offrant des privilèges dans ses colonies en échange d'un appui dans les forums internationaux au maintien de celles-ci, le discours du MPLA mit de côté sa rhétorique d'engouement à l'égard du Brésil et se mit à le désigner comme dictature impérialiste, fasciste, soumise aux intérêts américains et, aussi, comme pays, non de la multiracialité, mais du pouvoir blanc et de l'exploitation des Noirs. Cette nouvelle rhétorique n'était pas seulement relative à positionnement envers le Brésil, mais, en particulier à partir des années 1970, à son positionnement interne : le mouvement voulait se montrer comme une force progressiste, humaniste, libre et de gauche, tandis que ses adversaires (le FNLA et l'Unita) n'étaient vus que comme impérialistes et fascistes, quelque fussent leurs bases sociales noires. L'image que le MPLA se fait du Brésil reflète alors l'image que le MPLA se fait de ses adversaires sur le plan interne. L'anti-Brazil dans le discours du MPLA n'est pas tant le produit d'une critique au Brésil qu'un élément appartenant au répertoire symbolique d'un acteur politique affrontant des adversaires intérieurs agressifs, une métropole déterminée à maintenir le joug colonial par tous les moyens, et des puissances externes (notamment l'Afrique du Sud) menaçant d'intervenir dans la question angolaise pour assurer leurs intérêts. L'anti-Brazil est évoqué selon le jeu des intérêts internes du MPLA.

Le Brésil réactionnaire, fasciste, impérialiste

Cela se voit d'abord dans le discours du MPLA sur divers projets d'un maintien du colonialisme portugais, assimilant le Brésil au régime d'exploitation des colonies. Ces idées se répandaient avec l'affaiblissement de la position colonialiste du Portugal, d'un côté, dans l'arène internationale, et de l'autre, au plan interne à cause de la lutte armée. En même temps, avec l'implantation de la dictature militaire en 1964 au Brésil, ces idées trouvaient bon accueil auprès des secteurs conservateurs brésiliens alors revenus au pouvoir. D'abord on songe à la

⁴⁵³ J. AMADO, «Comício de Jorge Amado », *Vitória ou Morte*, 12 mars 1963, AN/TT, PIDE/DGS, 15.39 A, NT – 2101.

concession au Brésil du droit à la libre utilisation des ports situés dans les colonies portugaises, en échange de l'appui du Brésil au Portugal. Ensuite, une formule politique fut proposée : une communauté luso-afro-brésilienne se mettrait à gérer les colonies. Finalement, dès les années 1970, on avança l'idée du pacte de l'Atlantique Sud, qui consisterait en un accord de coopération militaire et diplomatique entre des nations comme le Brésil, l'Argentine, l'Afrique du Sud et le Portugal, qui maintiendrait sa présence dans l'Atlantique Sud avec ses colonies. Ces idées ne se matérialisèrent jamais, soit parce que le Portugal ne s'engagea pas véritablement dans une solution qui impliquerait le partage de son pouvoir aux colonies, soit parce que les secteurs des forces conservatrices brésiliennes, favorables au soutien au colonialisme, étaient minoritaires et isolés.

Pour le MPLA, ces solutions représentaient l'opposé de sa revendication la plus essentielle : l'indépendance immédiate. Cette solution était donc indiscutablement réfutable, considérée comme équivalente à une indépendance à la rhodésienne. Selon Agostinho Neto :

« Quelques-uns proposent aujourd'hui une autonomie dans le cadre d'une communauté luso-afro-brésilienne, qui inclurait les colonies portugaises, le Brésil et le Portugal, ou simplement une communauté portugaise. D'autres encore désirent la séparation de la métropole pour créer un État du type rhodésien [...]. Les solutions de ce type pourront être proposées pour empêcher l'indépendance complète de notre peuple. Quelle que ce soit la tactique de l'ennemi, notre peuple n'acceptera aucune solution qui ne soit l'indépendance complète »⁴⁵⁴.

Ainsi, le projet de cette communauté fut désigné par le MPLA comme « pacte entre fascistes ». Le Brésil, qui dans d'autres discours apparaissait comme une entité complètement identifiée avec l'Angola, passa à être mis en équivalence avec l'Afrique du Sud et avec le Portugal, avec lesquels le MPLA cherchait une distinction radicale : « Les relations entre le Portugal fasciste et le Brésil des gorilles se développent en même temps que les relations entre le Brésil réactionnaire et l'Afrique du Sud raciste »⁴⁵⁵. Dans un article de 1972, le MPLA accusait ces intentions d'être néocolonialistes, avec pour but d'attirer en Afrique « des États réactionnaires qui y joueraient le même rôle de police au service de l'impérialisme, comme

⁴⁵⁴ Entretien à la revue *Africasie*, n° 9, fev./mar. 1970, in *MPLA. Angola. Documentos do MPLA*, vol I, Lisbonne, Ulmeiro, 1977.

⁴⁵⁵ « Portugal, África do Sul e Brasil preparam o pacto sul-Atlântico », *Vitória ou Morte*, out/nov 1969, document de l'archive du Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra, « espólio Holland Committee on Southern Africa », « inventário n° 138 ».

c'est le cas du Brésil en Amérique Latine, de la Turquie, d'Israël et des États arabes réactionnaires »⁴⁵⁶.

L'image du Brésil réactionnaire fut encore une fois évoquée au moment où le FNLA embaucha une équipe de publicitaires Brésiliens pour faire la propagande de leur mouvement en 1975⁴⁵⁷. Un article du journal du MPLA évoque ainsi ce lien :

« Le Brésil, dont le gouvernement a toujours été d'accord avec la politique coloniale fasciste de Salazar et Caetano, devient de plus en plus une espèce de nouvelle et grande base d'appui au FNLA. Cela ne nous étonne pas, parce que ceux qui se ressemblent sont toujours prêts à s'entraider »⁴⁵⁸.

Maintenant donc le Brésil était une entité semblable au FNLA. L'article continuait en décrivant les interventions du gouvernement brésilien dans d'autres pays de l'Amérique Latine, collaborant à l'installation de régimes autoritaires et à la répression de forces populaires, par la vente d'armes, par la transmission de techniques de torture et par l'envoi de spécialistes de la propagande politique. « Après cette activité intense dans les pays voisins de l'Amérique Latine, le régime brésilien commence à avancer vers l'Afrique ».

Le Brésil impérialiste est aussi évoqué quand il s'agit de se prononcer sur le phénomène de l'évasion des Portugais pendant le processus de décolonisation en 1975. Dans un discours d'Agostinho Neto, l'équivalence entre le Brésil, le Portugal et l'Afrique du Sud est encore une fois actionnée :

« Il y a ceux qui veulent partir de l'Angola. Nous n'avons pas autorité pour dire 'ne partez pas'. Nous n'avons pas autorité pour dire 'restez'. Parce qu'en effet il y a toujours une situation qui peut obliger des hommes et des femmes à quitter l'Angola. Il y a une situation... Mais cela dépend où ils partent. Partent-ils au Portugal ? Je ne sais pas si les choses au Portugal seront meilleures dans deux ou trois mois. Partent-ils au Brésil ? Dans ce cas, ils seront sous la dictature, sous l'impérialisme américain. Les Américains ont là-bas la maîtrise de ce peuple, qui ne s'est pas encore libéré. Partent-ils en Afrique du Sud ? Oui, monsieur, là-bas il y a une minorité raciste qui maintient le peuple de l'Afrique du Sud sous la domination. Oui, vous pouvez y aller »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ « Editorial », *A Vitória é certa !*, MPLA, 3, 1972, document de l'archive du Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra, « espólio Holland Committee on Southern Africa », « inventário n° 138 ».

⁴⁵⁷ Je vais analyser plus tard ce lien entre le Brésil et le FNLA, mais celui-ci est un signe supplémentaire que le Brésil n'est pas un symbole politique exclusif de l'imaginaire du MPLA.

⁴⁵⁸ « Vigilância camaradas ! O Brasil está a encabeçar a ofensiva imperialista em Angola », *Vitória Certa. Órgão do Movimento Popular de Libertação de Angola*, 14, 19 juillet 1975.

⁴⁵⁹ *Jornal de Angola*, 31 juillet 1975.

La fragmentation du Brésil en deux

Comment les discours sur l'histoire du MPLA gèrent-ils aujourd'hui cette manière duale de concevoir le Brésil ? Cela est important pour mon propos parce que le MPLA aura, à la suite de ces événements, une autre grosse contradiction à gérer : cette dictature fasciste et impérialiste sera le premier État à reconnaître l'indépendance de l'Angola et le pouvoir pris par la force par le MPLA en 1975. Il est donc intéressant de voir comment certains dirigeants actuels fragmentent le Brésil en deux pour gérer la critique de la dictature militaire et l'idée du Brésil comme allié naturel. « Au niveau du peuple, les Brésiliens ont toujours été aux côtés de l'Angola, pour des raisons sociologiques », selon le témoignage de F. Costa Andrade⁴⁶⁰. Selon Fragata de Moraes, dirigeant du MPLA, écrivain et diplomate chargé des relations avec l'Amérique Latine après l'indépendance :

« Il y a toujours eu une distinction entre les régimes et les peuples. Agostinho Neto a défini cette distinction dans un discours en 1973 à Dar-Es Salaam, en faisant la distinction entre le peuple portugais et le régime portugais. Nous n'étions pas en train de lutter contre le peuple portugais. Il en allait de même pour le Brésil »⁴⁶¹.

Il y a deux aspects révélateurs dans ces affirmations. D'un côté, elles montrent que le MPLA n'est jamais prêt à renoncer à la matrice d'une vision bienveillante du Brésil, évoquant l'identification culturelle et sociologique. De l'autre, elles montrent que la vision que le MPLA se fait du Brésil a toujours comme intermédiaire la vision qu'il se fait du Portugal et se positionner par rapport au Brésil est en réalité une manière de se positionner par rapport au Portugal. La référence à la rencontre coloniale est toujours présente. Je ne suis pas en train de juger la critique que le MPLA fait du Brésil. Au contraire, je pense que la fragmentation de l'image du Brésil démontre une capacité de comprendre les contradictions de ces pays. Je suis en train de suggérer pourtant que cette fragmentation n'est possible que parce qu'elle convient aux besoins identitaires du MPLA, soit pour se distinguer du Portugal, soit pour affirmer son orientation de gauche.

4. LA RECONNAISSANCE PAR LE BRÉSIL DU POUVOIR PRIS PAR LE MPLA

Il y a donc un gouffre entre le Brésil du MPLA des années 1950 et 1960 et le Brésil qui reconnaît ce mouvement lors de la déclaration de l'indépendance en 1975. Le Brésil

⁴⁶⁰ Entretien avec Fernando Costa Andrade, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁴⁶¹ Entretien avec Fragata de Moraes, réalisé à Luanda, en avril 2004.

émancipateur que la littérature des années 1950 a fait connaître et le Brésil solidaire évoqué dans les espoirs de la représentation du MPLA au Brésil au début des années 1960 sont très éloignés de ce Brésil de 1975, alors plongé dans la nouvelle phase de la dictature (1964-1985), marquée par la répression des mouvements internes d'opposition alors plus structurés (notamment la guérilla urbaine) et aussi par un projet de développement qui veut renforcer l'industrialisation et la capacité d'exportation des produits manufacturés (spécialement par l'établissement d'accords avec des marchés du tiers-monde susceptibles d'absorber la production brésilienne). Le MPLA voudra pourtant cacher ce gouffre et répandre l'idée que la reconnaissance de l'indépendance angolaise par le Brésil se nourrit des liens historiques de parenté et de solidarité.

À partir de cette reconnaissance, la critique du Brésil s'effacera des discours du MPLA, qui devient plus totalisant dans le cadre d'une rhétorique relevant maintenant de la politique étrangère, puisque le MPLA est désormais un État. La reconnaissance accordée par le Brésil devient un atout du discours du MPLA pour renforcer l'argument de sa légitimité internationale. De même, elle est utilisée pour justifier une série d'accords commerciaux qui s'établissent entre le Brésil et l'Angola à la suite de l'indépendance. Finalement, elle est présente jusqu'à aujourd'hui dans les discours des dirigeants angolais (comme je l'ai démontré dans le chapitre précédent) pour défendre l'idée du « monde MPLA », connoté avec la modernité, avec l'ouverture, avec l'innovation et avec la multiracialité.

Y a-t-il un relent de gauche de la part du Brésil dans cette reconnaissance du pouvoir du MPLA ? Y a-t-il des éléments d'une solidarité et d'une identification historiques vis-à-vis du MPLA ? Restent-ils des traces du réseau établi par la représentation du MPLA au Brésil ? Le choix d'appuyer le MPLA était-il naturel ? Les autres mouvements appartenaient-ils à un monde inconnu du Brésil et donc peu favorable aux intérêts de ce pays ? Y a-t-il un héritage de cet appui que le peuple brésilien aurait toujours exprimé par rapport à l'indépendance angolaise, selon les discours du MPLA ? Le Brésil a-t-il véritablement été le premier pays à reconnaître l'indépendance de l'Angola ?

Le contexte des rivalités au moment de l'indépendance

Pour comprendre les enjeux de cette reconnaissance, il est nécessaire de revenir à l'histoire du processus de décolonisation qui prit place après la chute de la dictature portugaise en avril 1974, dans un contexte interne tendu : les forces anticoloniales étaient

incarnées par trois guérillas (le MPLA, le FNLA et l'Unita) mobilisées non seulement contre le Portugal mais aussi dans une lutte directe les unes contre les autres. Ainsi, décoloniser l'Angola n'exigeait pas seulement un accord avec le Portugal (dont les résistances initiales à l'indépendance de l'Angola, spécialement de la part des secteurs conservateurs présents au sommet de la Révolution des Œillets, ont beaucoup retardé le processus), mais exigeait aussi une entente entre ces trois mouvements, ainsi qu'une articulation avec les demandes des groupes minoritaires qui avaient proliféré à la veille de la décolonisation et avec le FLEC, la guérilla qui défendait l'indépendance de l'enclave de Cabinda (située au Nord, entre les territoires des deux Congos). Les rivalités entre les élites des trois mouvements et leurs potentiels militaires (nourris de l'aide financière internationale, distribuée aux trois mouvements selon les intérêts des puissances internationales dans le cadre de la guerre froide, de la géopolitique de l'Afrique australe et de la politique du continent africain, en général) avaient transformé le conflit interne en Angola en une situation extrêmement tendue et violente.

Avec la médiation hésitante du Portugal (lui-même prisonnier de conflits entre les divers projets de sa propre démocratisation), les mouvements angolais signèrent les accords d'Alvor, en janvier 1975. Ces accords établissaient le cessez-le-feu, créaient un gouvernement de transition avec la participation du MPLA, du FNLA, de l'Unita et du Portugal et prévoyaient des élections pour un gouvernement qui prendrait le pouvoir à l'indépendance définitive prévue pour novembre. Cependant, ces accords, ne reconnaissant que les trois mouvements armés, mettaient de côté la société civile dans les discussions autour du processus de décolonisation et finirent par ouvrir les portes à de nouvelles tensions. Les mouvements se lancèrent dans des campagnes politiques, mais puisque la logique de force n'a pas été supprimée, les affrontements militaires continuèrent et se renforcèrent au fur et à mesure que les mouvements doutaient de leurs possibilités de remporter les élections.

La guerre reprend, les accords d'Alvor étaient invalidés, les conditions de réalisation des élections détruites. La prise du pouvoir devient une question de force et, avec la prévision de l'indépendance pour novembre, le MPLA et le FNLA se lancèrent dans une course militaire pour conquérir le pays et, spécialement la capitale, avant cette date. Des renforts internationaux sont appelés au secours des guérillas : les troupes cubaines arrivèrent en Angola en soutien du MPLA, pour repousser les troupes sud-africaines déjà largement engagés dans le sud pour aider l'Unita. La puissance cubaine produisit des victoires militaires

décisives pour le MPLA, qui en novembre tient Luanda sous son contrôle et prit donc le pouvoir à la date officiellement prévue pour l'indépendance.

C'est ce gouvernement établi par la force, appuyé par des troupes cubaines, allié du monde socialiste et qui commence à exposer ses prétentions socialisantes que le Brésil de la dictature conservatrice alignée sur les États-Unis, reconnaît immédiatement. Pour quelques-uns, cette reconnaissance fut le résultat d'une identification historique entre le Brésil et le MPLA. Pour d'autres, le Brésil aurait opté pour le MPLA parce qu'il s'agissait du seul mouvement qui garantissait, par la nature de ses élites, la permanence de l'Angola dans l'orbite lusophone et qui garantissait que le portugais serait la langue officielle du pays face à un FNLA proche de l'orbite francophone et à une Unita qui, de par ses alliances avec l'Afrique du Sud, pousserait l'Angola vers l'orbite anglophone de l'Afrique Australe. Pour d'autres encore, cette décision brésilienne aurait été une initiative individuelle de diplomates de gauche (précisément Ovídio de Mello et Ítalo Zappa) qui étaient en contact direct avec les mouvements nationalistes pour établir la politique brésilienne par rapport à l'Angola après l'indépendance. Voyons comment ces interprétations s'avèrent fragiles et comment les raisons qui ont mené le Brésil à cette reconnaissance ont été déconnectées de l'idée de proximité entre le Brésil et le « monde MPLA ».

Le Brésil dans le « monde FNLA »

Pour commencer à déconstruire ces discours, je voudrais signaler tout d'abord que les autres mouvements angolais n'étaient pas si inconnus du Brésil et ne méconnaissaient pas si profondément celui-ci. Le cas le plus évident est celui du FNLA. Il y a des signes des contacts entre la diplomatie brésilienne et les dirigeants de ce groupe au moins depuis 1961. Un document du ministère des Affaires étrangères portugais, qui surveillait attentivement la visite entreprise par l'ambassadeur du Brésil à Lisbonne⁴⁶² dans les colonies portugaises, atteste qu'un des secrétaires de celui-ci, Alberto Costa e Silva, connu pour ses positions favorables à la décolonisation et par les contacts qu'il aurait établis avec les mouvements nationalistes lors de cette visite, avait en tête une visite de Holden Roberto au Brésil « dans deux ou trois mois »⁴⁶³.

⁴⁶² Il s'agit de la visite de l'ambassadeur Negrão de Lima à Angola, en 1961, mentionnée dans le chapitre précédent.

⁴⁶³ AN/ TT, AOS/CO/PC – 81, Information envoyé au ministère des affaires étrangères, le 21 juin 1961.

Ensuite, pendant le processus de décolonisation, les diplomates brésiliens chargés du cas de l'Angola se mirent en contact avec les trois mouvements. Lors d'un voyage en Afrique fin 1974, Ítalo Zappa, chef du département d'Afrique au ministère des Affaires étrangères du Brésil, aurait rencontré Agostinho Neto (et aussi Samora Machel, chef du mouvement nationaliste mozambicain) à Dar-Es-Salaam, Holden Roberto à Kinshasa, et Jonas Savimbi au consulat brésilien à Luanda⁴⁶⁴.

Après les accords d'Alvor, le Brésil établit une représentation spéciale en Angola, sous la direction d'Ovídio Mello, pour entreprendre les contacts nécessaires aux relations entre le Brésil et l'Angola après l'indépendance. Ces contacts furent loin de se limiter à l'orbite du MPLA - ils concernaient les trois mouvements qui participaient au gouvernement de transition, comme le montre l'invitation faite au ministre de la Santé de l'époque, Samuel Abrigada, membre du FNLA, à visiter le Brésil. Cette visite, qui eut lieu en juin 1975, avait pour but d'établir des contacts en vue d'une coopération entre le Brésil et l'Angola, ainsi que de mettre le ministre en contact avec les solutions des politiques publiques de santé du Brésil pour l'aider à organiser ce secteur dans l'Angola indépendant⁴⁶⁵. Dans l'effort de la représentation du Brésil pour établir un bon rapport avec les trois mouvements, l'invitation est aussi étendue au ministre de l'Éducation, appartenant à l'Unita, et au ministre des Finances, du MPLA, qui ne firent pas le voyage en raison de l'augmentation de la tension en Angola.

De la part du FNLA, le Brésil n'était pas non plus une entité méconnue, appartenant à un autre monde trop distant de l'orbite francophone ou *bakongo* dans laquelle le mouvement se serait formé. Le Brésil avait toujours été un symbole politique présent dans la propagande du mouvement, justement parce qu'il s'agissait d'une ancienne colonie portugaise qui avait aussi été soumise au joug colonial portugais. Un journal de propagande du FNLA, écrit en français, dénonçait l'œuvre coloniale portugaise comme responsable de « la situation actuelle, la trahison et le cynisme des Portugais pour s'installer en Afrique, la naïveté des Noirs de Ngola, l'esclavage au Brésil, l'indépendance de ce pays proclamée par le fils d'un roi du Portugal »⁴⁶⁶. Le Brésil est donc présent dans son répertoire symbolique. Il y a même des

⁴⁶⁴ Télégramme de l'ambassade du Portugal à Brasília pour le ministère des Affaires Étrangères portugais, le 20 décembre 1974. Document de l'archive du Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra, « espólio António Belo », « inventário A25A ».

⁴⁶⁵ *A Província de Angola*, 7 juin 1975.

⁴⁶⁶ « A la base militaire de Kinzuku. Commémoration de l'anniversaire de la révolution angolaise », *Angola. Organe du Front National de Libération de l'Angola (FNLA)*, publié par le ministère de l'Information du GRAE, jan/mars 1966, AN/ TT, « FNLA », n° 882 – SR/ 61.

signes de contacts entre le FNLA et certains étudiants de l'UNE, l'organisation nationale des étudiants universitaires brésiliens qui avait tellement appuyé les nationalistes du MPLA exilés au Brésil. À l'époque du GRAE (le gouvernement révolutionnaire en exil proclamé par le FNLA en 1962 à Kinshasa), le ministre de l'Information aurait échangé une correspondance avec des membres de cette organisation estudiantine brésilienne, en demandant de l'aide pour la diffusion de la cause du GRAE et en affirmant que « le Brésil est un pays dont, dans une certaine mesure, notre avenir dépend »⁴⁶⁷. Le FNLA n'aurait pas véritablement réussi à fonder une représentation au Brésil, mais il avait un point d'appui à Montevideo, qui collaborait aux contacts avec le Brésil. Il s'agissait du Mouvement latino-américain pour la libération de l'Angola, dont le but était de conquérir l'appui de l'Amérique Latine et de récolter de l'aide matérielle pour la lutte du FNLA⁴⁶⁸. Finalement, on a vu aussi que Holden Roberto envoya un télégramme au gouvernement brésilien pour demander la libération de Fernando Costa Andrade, arrêté par la dictature brésilienne en 1964, ce qui montre que le Brésil n'était pas une entité si éloignée pour le FNLA.

La perception que le MPLA et le FNLA appartiennent à deux mondes séparés, à deux orbites étrangères l'une de l'autre, se déconstruit ainsi, étant donné que le FNLA est aussi, dans les années 1960 et 1970, un mouvement qui recherche une ouverture vers l'extérieur, qui cherche une légitimité internationale et parfois par les mêmes canaux que le MPLA. De plus, l'origine sociologique du mouvement montre qu'il s'agit aussi d'une élite moderne, avec des influences internationales conditionnées par son expérience francophone à Léopoldville et dont la plupart des dirigeants ont aussi été éduqués en Europe, avec des bourses d'études accordées par des églises protestantes. L'image d'une distinction structurelle entre le MPLA et le FNLA est partiellement le résultat de la rhétorique de ces deux mouvements eux-mêmes dans leur lutte pour des appuis externes et pour la mobilisation de la population. Ainsi, le MPLA revendiquait le monopole de la modernité et de la reconnaissance internationale, qualifiant le FNLA de mouvement tribaliste au service de l'impérialisme américain. Le FNLA, à son tour, accusait le MPLA d'être communisme et d'être composé d'une élite descendant des colons. Les images du Brésil entrent dans ce conflit dans la mesure où elles servent au MPLA pour revendiquer le monopole de la relation avec ce pays, alors que le FNLA avait lui aussi ses liens et ses contacts là-bas.

⁴⁶⁷ « Comunicação do Brasil e a subversão em território estrangeiro », *Lux Jornal*, du 25 mai 1964, AN/TT, « Brasil », n° 11.32 D/4.

⁴⁶⁸ AN/ TT, « Movimento latino-americano para a libertação de Angola », n° 1618 – CI, document daté du 23 mars 1964.

Des spécialistes de marketing brésiliens au service du FNLA

L'indice le plus visible du contact entre le Brésil et le FNLA fut l'arrivée d'une équipe de spécialistes brésiliens de propagande pour renouveler l'image de ce mouvement et le préparer aux élections qui devaient avoir lieu en 1975. Cet épisode est particulièrement intéressant si l'on se rappelle que quelque chose de similaire a lieu lors de la seule élection qui ait véritablement eu lieu dans l'histoire de l'Angola, celle de 1992. À cette occasion, c'est le MPLA qui embaucha une équipe de propagande brésilienne pour faire sa campagne, causant une forte polémique sur l'honnêteté de cette affaire : le MPLA aurait dépensé des millions de dollars pour refaire son image et beaucoup de personnes ont dit à l'époque que ce n'était pas le MPLA qui avait emporté ces élections mais les Brésiliens⁴⁶⁹. En tout cas, la célèbre expertise brésilienne dans le domaine de la communication a été utilisée par l'un et par l'autre, indépendamment de l'orbite culturelle, de l'univers idéologique ou de l'histoire des contacts avec le Brésil de tout un chacun.

C'était ainsi qu'une équipe brésilienne, dirigée par Fernando Câmara Cascudo (un journaliste lié au combat anti-communiste au Brésil), arriva à Luanda en février 1975, dans le but de renforcer la propagande du FNLA, pour surtout conquérir des électeurs parmi les segments blancs, qui étaient plutôt du côté de l'Unita, et aussi parmi les segments urbains noirs et métis qui soutenaient le MPLA, dans un contexte où le MPLA contrôlait les médias les plus importants. Les spécialistes brésiliens se mirent donc au travail : ils organisèrent des enquêtes sur l'électorat de Luanda, organisèrent des tactiques de communication, créèrent des affiches, renouvelèrent la structure graphique du *Jornal de Angola* (alors sous le contrôle du FNLA)⁴⁷⁰ et lancèrent une campagne dont le slogan était « L'Angola pour tous, tous pour l'Angola », accompagnée par des photos d'un Holden Roberto souriant⁴⁷¹. « Il était nécessaire de détruire le mythe de sanguinaire, de l'étranger, du Zaïrois. L'humanisation de notre candidat était indispensable pour notre technique de campagne et cela était en train de se faire par les journaux, les affiches et la radio »⁴⁷², selon le témoignage de Cascudo. Dans le discours du MPLA, comme on l'a vu, ce lien entre le FNLA et les journalistes brésiliens

⁴⁶⁹ Je traiterai de cet épisode des élections de 1992 plus tard dans ce chapitre. En 1992, l'action de l'équipe de marketing brésilienne a éveillé un antibrésilianisme auprès des adversaires du MPLA. Il est intéressant de rappeler ici que curieusement c'était un recours déjà utilisé par un autre adversaire du MPLA.

⁴⁷⁰ Il s'agit de l'ancien quotidien *Província de Angola*, qui avant le 25 avril était sous contrôle du régime et répandait l'idéologie coloniale. Le FNLA obtint le contrôle actionnaire de ce journal en 1975 et commença à l'utiliser pour sa campagne.

⁴⁷¹ Voir les annexes.

⁴⁷² F. CÂMARA CASCUDO, *Angola, a guerra dos traídos*, Rio de Janeiro, Bloch Editores, 1979, p. 37.

relevait des avancées impérialistes de la dictature brésilienne en Afrique. Mais en réalité, ce lien représentait simplement la recherche d'appui technique par un groupe indépendantiste qui n'était pas fermé au monde.

La reconnaissance « sacrée »

Le Brésil n'était donc pas un partenaire exclusif du MPLA. L'action de ses diplomates montre qu'il était prêt à reconnaître l'indépendance en novembre, quel que fut le mouvement qui serait au pouvoir à cette date. C'était d'ailleurs la position officielle du pays sur cette question. En réalité, le Brésil avait des intérêts stratégiques dans cette reconnaissance. D'une part, la dictature militaire, alors présidée par le général Ernesto Geisel, était dans une phase développementaliste, à la recherche de la multiplication de ses partenaires commerciaux. Le Brésil cherchait des débouchés pour ses produits manufacturés dans le tiers-monde, puisqu'il ne pouvait exporter que de la matière première aux pays développés. Ainsi le rapprochement avec l'Afrique était-il bienvenu. De fait, les approximations avec l'Afrique établies lors de la période antérieure de la PEI n'avaient jamais été remises en cause par la dictature militaire, qui avait prolongé la politique d'ouverture des ambassades en Afrique et avait envoyé plusieurs missions commerciales sur le continent. De plus, désormais le seul obstacle à l'appui aux indépendances des colonies portugaises ayant disparu – avec la chute de la dictature portugaise et la nouvelle position du Portugal favorable à la décolonisation, et le Brésil n'avait plus besoin d'hésiter face à ses engagements avec le Portugal. D'autre part, le Brésil était dépendant des importations de pétrole et ses principaux fournisseurs, le Nigéria et les pays arabes, avaient fait pression pour que le Brésil reconnaisse l'indépendance des colonies portugaises⁴⁷³. Ce cadre stratégique avait mis le Brésil dans une prédisposition favorable à l'indépendance de l'Angola.

Il est vrai cependant que l'action et les positions personnelles des diplomates brésiliens en contact direct avec la scène politique angolaise à l'époque ont d'une certaine manière influencé la position du gouvernement brésilien. Il est irréfutable qu'en particulier après la PEI, la diplomatie brésilienne avait ouvert un espace à la pénétration des diplomates progressistes, ce qui, dans le cas du département d'Afrique, voulait dire des diplomates favorables à la décolonisation. De plus, cette diplomatie avait réussi à s'autonomiser

⁴⁷³ En 1973, le Brésil avait été mis sur une liste noire des pays qui seraient soumis à un embargo à la vente du pétrole en raison de ses positions à l'égard de l'apartheid et à l'égard de la décolonisation en Angola et au Mozambique. F. S. SARAIVA, *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*, Brasília, UnB, 1996.

graduellement et à se maintenir partiellement exempte des tournants conservateurs au sein du gouvernement. Dès les années 1960, le régime portugais se montre inquiet des liens suspects entre certains diplomates brésiliens et les nationalistes africains, comme je l'ai déjà mentionné pour le cas d'Alberto Costa e Silva. Un document de la police politique portugaise met en doute les activités du consul brésilien à Luanda en 1963, Frederico Carlos Carnaúba, qui aurait des idées « demo-socialistes », et qui serait en train d'agir contre « la politique colonisatrice de civilisation et de chrétienté que nous poursuivons depuis des siècles » et qui aurait des amis parmi des nationalistes angolais⁴⁷⁴. Dans un autre document de 1968, cette police politique signale que les consulats du Brésil à Luanda et à Lourenço Marques (l'actuel Maputo) seraient en train d'aider les nationalistes, en transmettant « aux terroristes des éléments de la stratégie portugaise »⁴⁷⁵.

Melo et Zappa, les deux hauts fonctionnaires du gouvernement brésilien chargés d'orienter la politique brésilienne vis-à-vis de l'Angola, appartenaient à une génération de diplomates progressistes qui soutenaient la construction d'une autonomie brésilienne au plan international, par la voie du multilatéralisme. Leurs positions favorables aux indépendances des colonies portugaises étaient connues. Ainsi, leurs rapports favorables à la reconnaissance immédiate de l'indépendance angolaise et donc du gouvernement du MPLA, furent été déterminants pour la prise de position du gouvernement brésilien. Des secteurs conservateurs du régime brésilien qui résistaient à l'appui au MPLA, à cause de ses liens avec le monde socialiste, accusèrent bien ces deux diplomates de collaborer secrètement avec le MPLA et surtout d'avoir caché dans leurs rapports au gouvernement brésilien l'appui que ce mouvement était en train de recevoir de Cuba⁴⁷⁶. La polémique eut comme résultat la mise à l'écart d'Ovidio de Melo, mais n'empêcha pas que la décision brésilienne produise un effet positif auprès des pays producteurs de pétrole et soit un signe d'autonomie envoyé aux États-Unis. Il est probable que ces deux diplomates aient été responsables de l'immédiateté de la décision du Brésil. Mais il est impossible que leur influence ait été plus grande que le poids des enjeux stratégiques qui ont conditionné cette décision. Inversement, leur position favorable au MPLA (si elle existait véritablement) aurait difficilement pu changer la stratégie

⁴⁷⁴ Rapport de la police politique portugaise du 22 août 1963, AN/TT, « Brasil », 11.32 D/4.

⁴⁷⁵ Rapport du 5 septembre 1968, AN/ TT, « Consulado do Brasil em Luanda », n° 10.825 CI (2).

⁴⁷⁶ Plus tard, un rapport de la CIA, révélait que le Brésil aurait même envoyé des armes au MPLA avant 1975. Cela n'a pas été encore prouvé. De plus, une vente d'armes aurait difficilement pu être l'effet des positions personnelles des deux diplomates. Voir F. S. SARAIVA, *op. cit.*

de reconnaissance immédiate si l'un des deux autres mouvements avait pris le pouvoir à Luanda à la date de l'indépendance.

Un « leurre »

Le résultat fut pourtant que le Brésil apparut comme le premier pays au monde à reconnaître l'indépendance du MPLA. Les bénéficiaires de cette décision étaient nombreux pour le Brésil et pour le MPLA. « Quand j'ai entendu que le Brésil avait reconnu le gouvernement du MPLA, je me suis dit : 'on a déjà gagné', parce que c'était un pays de l'orbite américaine et je pensais que cela inciterait aussi l'appui américain », raconta Pepetela⁴⁷⁷. Pour le MPLA, cette reconnaissance apportait une légitimité internationale et, plus important, elle venait d'un pays hors de l'orbite socialiste et inséré dans la sphère d'influence américaine. Cependant, le Brésil a-t-il vraiment été le premier à reconnaître cette indépendance ? Les dirigeants du MPLA eux-mêmes aident à répondre à cette question. « Ce n'est pas un bout de papier qui arrive à minuit qui est important. En vérité, les premiers à nous reconnaître étaient ceux qui avaient lutté à nos côtés, le PAICG, le Frelimo, le MLSTP⁴⁷⁸ », affirme Fragata de Moraes, qui qualifie la manœuvre par laquelle le Brésil fut présenté comme le premier pays à reconnaître l'indépendance de « leurre »⁴⁷⁹. Selon Lopo do Nascimento, qui était à l'époque en contact avec les diplomates brésiliens présents en Angola :

« Ce fut une décision angolaise de faire apparaître le Brésil comme premier pays à reconnaître notre indépendance, parce que nous ne voulions pas avoir seulement des appuis du monde socialiste. [...] Le Brésil était important pour nous parce que c'était un allié des États-Unis, parce que c'était un pays du tiers-monde et parce qu'il pouvait être un exemple pour le monde occidental »⁴⁸⁰.

Il est vrai que Brésil a agi vite. Mais il avait fait la même chose quelques mois plus tôt lors de l'indépendance de la Guinée Bissau, en reconnaissant le gouvernement du PAIGC avant la conclusion des accords avec le Portugal, provoquant un incident diplomatique. Mário Soares, dirigeant du parti socialiste portugais, qui s'était battu longuement contre la dictature salazariste et qui était alors en tête des négociations pour la décolonisation, avait critiqué l'attitude du Brésil, en la désignant comme une violation des traités de coopération

⁴⁷⁷ Entretien avec Pepetela réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁴⁷⁸ Les mouvements qui avaient déjà pris le pouvoir lors des indépendances de la Guinée-Bissau, du Mozambique et de São Tomé e Príncipe, de juin à septembre 1975.

⁴⁷⁹ Le mot employé par Fragata de Moraes en portugais est « *falcatrua* ». Entretien avec Fragata de Moraes, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁴⁸⁰ Entretien avec Lopo do Nascimento, haut dirigeant du MPLA, réalisé à Luanda, en juin 2004.

diplomatiques entre le Brésil et le Portugal – ceux-là mêmes signés par Salazar et qui avaient tellement de fois servi à celui-ci pour maintenir le Brésil comme allié de la politique colonialiste portugaise. Il est vrai aussi que l'action des diplomates brésiliens avait été décisive pour que la reconnaissance du Brésil soit manifestée si vite. Mais le fait que cet épisode soit présent dans les mémoires est assurément une œuvre rhétorique du MPLA – et du Brésil aussi qui, par cette reconnaissance, a lancé des signes à l'Afrique, aux pays arabes et aux États-Unis. J'ai déjà mentionné (dans le chapitre précédent) à quel point cette mémoire est vive dans les esprits des dirigeants du parti. Mais même parmi certains hommes politiques de l'opposition, cet épisode est décrit comme une marque de l'histoire de l'Angola et, de plus, cette reconnaissance n'est pas seulement interprétée comme un appui à l'indépendance, mais comme un appui au MPLA. « Le Brésil a une association avec le peuple angolais. Il a été le premier pays à reconnaître l'indépendance, tandis que tous les autres pays hésitaient, attendaient », peut-on entendre dans le discours d'Eduardo Kuangana, président du PRS, parti, créé lors de l'ouverture multipartite et qui est lié aux revendications du peuple *chokwe*, de l'est de l'Angola⁴⁸¹. Selon Luís dos Passos, président du parti PRD :

« Le Brésil a été le premier à reconnaître l'indépendance de l'Angola. Cette reconnaissance a créé des liens historiques entre le Brésil et le MPLA. C'était un moment de guerre, le FNLA était appuyé par le Zaïre et par les États-Unis, l'Unita était appuyée par les Sud-Africains. Le Brésil a appuyé le MPLA, cela a créé des liens »⁴⁸².

Ou encore selon Luís Nascimento, du FPD : « le Brésil a su opportunément être le premier à reconnaître le MPLA. Le MPLA en est devenu redevable »⁴⁸³. L'alliance entre le Brésil et le MPLA exprimée par cet épisode dépasse donc le discours du parti, se répandant partout dans l'imaginaire politique.

L'épisode de la reconnaissance de l'indépendance de l'Angola par le Brésil a en quelque sorte été sacralisé, devenant sur le plan interne un mythe de plus composant le « monde MPLA ». Ce mythe a servi à renforcer trois idées centrales de ce récit. En premier lieu, il a consolidé l'idée de confusion et de fusion entre ce que représente le MPLA et ce que

⁴⁸¹ Entretien avec Eduardo Kuangana réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁴⁸² Entretien avec Luís dos Passos réalisé à Luanda, en mai 2004. Luís dos Passos est un survivant de la tentative de coup d'État de Nito Alves, survenue en 1977 au sein du MPLA. Il fait donc en quelque sorte partie de l'orbite MPLA. Son frère est l'actuel ministre de la Culture et son parti a appuyé le MPLA aux élections de 1992.

⁴⁸³ Entretien réalisé à Luanda, en avril 2004. Le FPD est un parti formé par des intellectuels de gauche (souvent issus du MPLA), créé lors de l'établissement du régime de multipartisme. Le parti a dirigé, lors des élections de 1992, une coalition de gauche, le CNO, qui a fini pourtant par se vider, au profit de l'incorporation de petits partis qui le composaient dans les campagnes des autres deux plus grands partis, le MPLA et l'Unita.

représente l'Angola. En deuxième lieu, il a solidifié l'argument de la légitimité internationale de ce parti. Enfin il a répandu une image du Brésil comme partenaire exclusif du MPLA au sein de l'Angola.

5. BRÉSIL, LE PARTENAIRE SACRÉ

Gratitude pour la reconnaissance de l'indépendance, syntonie entre le Brésil et le MPLA, sentiment de solidarité, liens historiques, ouverture au monde, préférence de la mère Angola pour son fils de l'autre côté de l'Atlantique. Tous les mythes construits jusqu'ici seront présents dans le panier d'arguments du MPLA pour justifier les relations « privilégiées » qu'il établit avec le Brésil après l'indépendance. Le partenariat avec le Brésil sera transformé en un lien sacré, motivé par quelque chose qui est au dessus des intérêts économiques - par une syntonie, par la parenté entre le Brésil et l'Angola. « Le Brésil a été privilégié parce qu'il avait donné refuge à des nationalistes angolais et parce qu'il avait reconnu l'indépendance si tôt », dit Alberto Van Dúnem⁴⁸⁴. « Après la reconnaissance, l'Angola ouvre ses portes au Brésil et les relations se développent de manière croissante », souligne Lopo do Nascimento⁴⁸⁵.

Or, l'analyse de la trajectoire de ces relations montre qu'elles n'ont pas été si « privilégiées » ni si amples. Elles ont été conditionnées par l'opportunisme de certains acteurs et par les contraintes de la dépendance économique angolaise plus que par une politique influencée par des sentiments. Il n'en reste pas moins vrai que ces relations ont été nourries par cet imaginaire lointain et qu'à leur tour elles ont également nourri cet imaginaire, en l'actualisant, en lui donnant des dimensions nouvelles et des arguments nouveaux pour que l'élite du MPLA reformule son récit identitaire au sein du « monde MPLA ». En d'autres termes, ces relations vont contribuer à la création d'un brésilianisme nouveau dans lequel cette élite pourra se retrouver. Ce brésilianisme sera, en même temps, son talon d'Achille, l'exposant à la critique antibrésilianiste, qui sera l'objet du chapitre suivant.

Les produits brésiliens importés en Angola

Comment la trajectoire de ces relations se déroule-t-elle et comment ces dernières confluent-elles lentement dans l'actualisation de l'imaginaire du Brésil. La première étape de

⁴⁸⁴ Entretien avec Alberto Van Dúnem, réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁴⁸⁵ Entretien avec Lopo do Nascimento, haut dirigeant du MPLA, réalisé à Luanda, en juin 2004.

ces relations a eu lieu juste après l'indépendance, quand le ministère angolais du Commerce lança une opération d'importation de produits alimentaires du Brésil, provoquant l'entrée massive dans les maisons angolaises de vin, de beurre, de jus de fruit, de lait, de savon, d'huile, de dentifrice, de poulet, etc. en provenance du Brésil. Il pourrait s'agir d'une opération banale si elle n'était pas noyée dans des rhétoriques de gratitude de l'Angola pour la reconnaissance de l'indépendance par le Brésil, et aussi de démonstration que le MPLA avait des « amis » en dehors du monde socialiste. La réalité est que l'Angola éprouvait une crise sur le marché de produits alimentaires après le départ des entreprises portugaises et, devant les difficultés diplomatiques engendrées par les hésitations du Portugal à reconnaître l'indépendance, le gouvernement ne voulait pas importer de marchandises portugaises.

La solution, selon le ministre du Commerce à l'époque, Carlos Alberto Van Dúnem⁴⁸⁶, fut trouvée dans la proposition d'une entreprise luso-brésilienne de distribution alimentaire établie en Angola, le groupe *Pão de Açúcar*, d'importer pour le gouvernement angolais des produits à bas prix venus du Brésil. Or cette entreprise était installée en Angola depuis 1973, avant donc l'épisode de la reconnaissance, comme l'atteste un article du journal *A Província de Angola*⁴⁸⁷ - ce qui montre bien que son contact avec l'Angola n'était pas le résultat d'une ouverture que la reconnaissance brésilienne du gouvernement du MPLA aurait pu produire.

En même temps, cette opération n'était pas le signe d'un privilège exceptionnel accordé au Brésil, au sein d'une politique extérieure tournée exclusivement vers le monde socialiste. En réalité, la politique étrangère de l'Angola a toujours été ambiguë et même à partir de 1977, quand le gouvernement se déclara officiellement marxiste-léniniste, elle ne se passa jamais de partenaires du monde capitaliste, en particulier dans l'exploitation du pétrole⁴⁸⁸. Les contraintes d'une économie subordonnée entièrement à un seul produit et d'une politique économique structurée en fonction des besoins de financement de la guerre (méprisant donc la production de produits alimentaires) ont créé une forte dépendance d'investissements extérieurs et d'importations. Ainsi, le gouvernement angolais, malgré sa rhétorique socialiste, a toujours eu besoin de partenaires américains, anglais, français, espagnols, entre autres. Le Brésil était un partenaire de plus dans cet ensemble de liens avec le

⁴⁸⁶ Entretien avec Alberto Van Dúnem, réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁴⁸⁷ « No ano um do Jumbo, o Pão de Açúcar dá mais do que recebe », *Província de Angola*, 1 septembre 1974.

⁴⁸⁸ J. M. C. NUNES PEREIRA, *Angola : uma política externa em contexto de crise (1975 – 1994)*, thèse de doctorat orientée par F. A. A. Mourão, département de Sociologie de la Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de São Paulo, São Paulo, avril, 1999.

monde développé et occupait en fait des créneaux très secondaires dans ces transactions : il l'emportait seulement dans des secteurs très spécifiques, pour lesquels il arrivait à proposer des prix plus bas que ceux des pays développés.

Or, c'est justement le prix bas des marchandises brésiliennes qui nous permet de voir sous un autre angle les retentissements sur l'imaginaire de cette transaction établie entre les partenaires brésiliens et le gouvernement de l'Angola après l'indépendance. Les prix bas des marchandises brésiliennes avaient en cette occasion une conséquence qui ne put être cachée : les produits importés du Brésil étaient, en général, de très mauvaise qualité. Ce fait est devenu célèbre à cette époque et reste présent dans la mémoire de bien des gens. Il y eut des cas d'intoxication par le vin brésilien, dont la marque était *Mosteiro* (« monastère »), et qu'en un jeu de mots en portugais on surnomma *Morteiro* (« tueur »). On raconta à Luanda que le jus en poudre (de la marque *Kissuco*) importé du Brésil avait tellement de colorants artificiels qu'il était possible de s'en servir pour peindre une maison. Les produits brésiliens trouvèrent même place dans la littérature angolaise. Dans *Quem me dera ser onda*, de Manuel Rui, le vin *Morteiro* est montré comme moins cher que le vin portugais : « Dans sa maison, il y avait des œufs, de l'huile de palme, de la viande et quatre '*ramalho eanes*' [la marque du vin portugais]. Quant au *morteiro*, j'en ai vu trois boîtes »⁴⁸⁹. Le ministre responsable de l'opération devient connu sous le surnom de *Beto Kissuco* et l'importation de ces produits brésiliens est rappelée comme une boutade ou, pour les plus critiques, comme une honte. « Les produits importés n'étaient même pas consommés au Brésil », réprovoque le journaliste Rafael Marques, un des acteurs les plus critiques de l'opposition angolaise⁴⁹⁰.

Cette histoire n'est pas seulement intéressante en raison de son caractère pittoresque. La mauvaise qualité de ce que le Brésil vendait à l'Angola n'a pas été manifeste qu'à cette occasion. Plus tard, dans d'autres affaires, avec d'autres acteurs, le problème a curieusement

⁴⁸⁹ *Quem me dera ser onda* est un livre très important et très célèbre de la littérature angolaise. C'est une œuvre adressée à un public juvénile, mais qui finit par émouvoir tout genre de public par la force de son écriture. C'est aussi un document précieux sur l'atmosphère à Luanda à l'époque juste postérieure à l'indépendance. Je transcris ici le passage en portugais dans lequel les produits brésiliens sont mentionnés : « *Tudo por causa de você. Em vez de se incomodarem com a vida das pessoas andam a chatear a vida de um porco. Tudo tachistas, como esse requerimenteiro que apanhou boléia na revolução e agora é juiz. Eu ao menos não apanhei boléia nenhuma. Em casa dele passam ovos, dendém, carne et ontem quatro 'ramalho eanes'. Quando era 'morteiro' eu vi três caixas* », p. 42. Ce livre aussi fait référence au savon brésilien : « *Depois mangueiravam, vassouravam a varanda e 'Carnaval da Vitória', lavado também que era com sabão brasileiro e tudo, tantos éfes e érres, que vivia que nem um embaixador* », p. 24, M. RUI, *Quem me dera ser onda*, Lisbonne, Cotovia, 1999.

⁴⁹⁰ Entretien réalisé à Luanda, en avril 2004. Rafael Marques dirige la délégation angolaise de l'ONG américaine Open Society, dont le but est de dénoncer les politiques arbitraires du gouvernement angolais.

réapparu, montrant que derrière cette sensibilité populaire, exprimée avec humour, la précarité des relations entre des entités du Sud est ouvertement exposée. Cependant, ce qui intéresse ici est que cette mauvaise réputation des transactions commerciales établies avec le Brésil fut transformée en un élément de plus du talon d'Achille du MPLA. Le MPLA fut désigné ensuite comme responsable de ces négociations honteuses et, de plus, dénoncé comme bénéficiaire de ces transactions, avec son élite liée illicitement à des opérateurs brésiliens. On y reviendra au chapitre suivant, mais tout cela montre que les relations entre Brésil et MPLA après l'indépendance n'étaient pas uniquement une affaire de politique étrangère ou de relations commerciales, mais aussi et peut-être surtout une affaire d'imaginaire politique.

Les feuilletons brésiliens et les partenariats culturels

C'est également juste après l'indépendance qu'un autre produit brésilien fut introduit en Angola par la main des pouvoirs publics : les feuilletons. À partir de 1976, la télévision publique (la TPA) commença à transmettre les feuilletons brésiliens, à côté d'un ensemble d'émissions de caractère nationaliste (hommages aux héros nationaux, discours des dirigeants du parti) et d'émissions importées des pays de l'Est, de l'URSS et de Cuba⁴⁹¹. Le premier feuilleton transmis fut *Gabriela*, inspiré d'un livre de Jorge Amado - le même Jorge Amado qui avait enchanté toute une génération de nationalistes angolais dans les années 1950. En effet, la sensation d'enchantement et d'identification avec le Brésil y est semblable. « Le conseil des ministres s'interrompait pour voir *Gabriela*. On s'arrêtait, on regardait l'émission et après on reprenait la discussion », raconte Pepetela⁴⁹². La TPA a continué à transmettre les feuilletons brésiliens, devenus produit accessible aux masses urbaines, et même au-delà de cela : « Un de mes amis est allé dans un village loin dans le Bié (au centre de l'Angola), une région dévastée par la guerre. Il m'a raconté qu'un entrepreneur avait installé la télé à l'extérieur de sa maison pour que tout le monde puisse regarder les feuilletons », raconte Fernando Pacheco⁴⁹³, président de l'ONG ADRA. À côté des feuilletons, d'autres projets entre le Brésil et l'Angola dans le secteur de l'éducation et de la culture eurent lieu : comme à la fin des années 1970 le projet *Calunga*, qui emmena en Angola une grande tournée des musiciens brésiliens les plus célèbres ou les festivals de cinéma brésilien qui étaient organisés à l'époque.

⁴⁹¹ A. A. LOURENÇO, *A influência da telenovela brasileira na cultura de Angola*, mémoire de la fin du cours de journalisme, Faculdade de Comunicação de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1998.

⁴⁹² Entretien avec Pepetela réalisé à Luanda en juin 2004.

⁴⁹³ Entretien avec Fernando Pacheco, réalisé à Luanda en avril 2004.

Peut-on dire qu'il s'agit d'une présence culturelle brésilienne ample et profonde ? Peut-on dire que le Brésil était un partenaire culturel privilégié de l'Angola ? En réalité, les manifestations culturelles brésiennes qui ont lieu en Angola à l'époque sont le produit d'opportunités sporadiques, de contacts individuels entre personnes placées dans les institutions culturelles et certains acteurs de la scène culturelle brésilienne. Le grand partenaire de l'Angola à cette époque est Cuba, dont la présence militaire (qui avait garanti la victoire du MPLA dans la bataille pour la prise du pouvoir lors de la date de l'indépendance) avait été accompagnée, avec la structuration du gouvernement du MPLA, par une présence culturelle très prononcée. Dans le domaine de la culture, Cuba envoyait des spécialistes pour la formation de professionnels de la télévision, apportait des moyens techniques pour le cinéma et pour d'autres moyens de communication, collaborait à des projets d'épanouissement de la production artistique. Dans le champ de l'éducation, Cuba envoyait des professeurs, participait à la définition de politiques éducatives, accordait des bourses à des étudiants angolais, structurait des projets concernant l'éducation physique. Au-delà de ces domaines, les Cubains devinrent très présents en Angola par des accords dans le domaine de la santé (avec la venue de milliers de médecins cubains), de la construction civile et de la coopération technique⁴⁹⁴. C'est donc un moment d'incidence des images de Cuba dans l'imaginaire angolais, nourri d'une part par le discours du MPLA, qui cherche à justifier cette présence et à délégitimer la critique de ses adversaires contre cette présence, et d'autre part par la cohabitation de la population angolaise avec une masse de Cubains qui viennent à cette époque dans le pays.

Cuba et l'imaginaire angolais

Cet imaginaire à propos de Cuba aura des structures semblables à l'imaginaire qui se forme à propos du Brésil analysé ici. Le MPLA cherchera également à justifier la présence cubaine à partir de mythes issus du récit du « monde MPLA ». D'un côté, la figure de la mère Angola est actionnée et, avec celle-ci, toutes les images de fierté angolaise pour la participation de la construction de la civilisation américaine, des liens historiques et génétiques entre l'Angola et Cuba, de responsabilité de la part de Cuba envers ses racines, de parenté, de familiarité, de lien intrinsèque. Ainsi la pénétration militaire cubaine (et la présence culturelle et technique que celle-ci entraîne) est décrite comme un retour en Afrique

⁴⁹⁴ C. A. CARRASCO, *Los Cubanos en Angola. Bases para el estudio de una guerra olvidada (1975-1990)*, La Paz, Centro de Altos Estudios Internacionales Universidad Andina, 1997.

d'un fils adoré – image construite pour contredire les discours, notamment de l'Unita, selon lesquels cette présence est en réalité une invasion impérialiste, colonialiste et étrangère. De l'autre, le MPLA actionne les images de son internationalisme et de son capital de gauche, pour encadrer la présence cubaine dans les rubriques de « l'internationalisme prolétarien » et de « la solidarité tiers-mondiste ». Le conflit entre les justifications et les accusations formulées respectivement par le MPLA et par l'Unita ressemble beaucoup au jeu entre le brésilianisme et l'anti-brésilianisme qui se forme autour des images du Brésil. Mais, si le premier est un « conflit », parce qu'il concerne une présence militaire anti-Unita, le second est un « jeu », qui concerne les oppositions subjectives des deux adversaires.

Le conflit entre les images de Cuba est présent dans le débat politique le plus central, que ce soit à l'époque de la guerre civile, ou plus tard, quand les Cubains seront déjà partis, comme on le voit par des références à « l'impérialisme » cubain dans les discours de Jonas Savimbi pendant la campagne électorale de 1992, dont voici un exemple : « Sous le gouvernement de l'Unita, les Cubains ne seront même pas invités pour une simple visite en Angola », affirma Savimbi dans un discours électoral. Dans un article sur le meeting qui marqua la fin de la campagne de l'Unita, le *Jornal de Angola* affirma : « Le président de l'Unita a réaffirmé que c'était son parti qui avait ammené la paix en Angola parce qu'il avait battu les Cubains et les Soviétiques »⁴⁹⁵. Le jeu sur les images du Brésil est présent en filigrane, dans les constructions discursives des identités, dans la dimension subjective du politique – ce qui cependant, n'en est pas moins politique.

La présence cubaine s'est aussi reflétée dans l'imaginaire populaire – et la mesure (qui certainement ne sera pas moindre) dans laquelle ce conflit politique central conditionne cet imaginaire populaire doit faire l'objet d'une étude spécifique. Mais il est intéressant de voir certaines ressemblances par rapport aux images du Brésil qui circulent en Angola pour observer les effets de la manière stéréotypée dont on traite la présence étrangère dans cette société. Les images sont multiples et contradictoires. Le Cubain est le frère solidaire qui a lutté aux côtés de l'Angola et qui a parfois donné sa vie dans une guerre qui n'était pas la sienne. Il a aussi aidé à construire la nation indépendante, fournissant des moyens pour les premières initiatives nationales après le départ du colonisateur : l'organisation des systèmes de santé et d'éducation et même des travaux dans les villes (les immeubles construits par les

⁴⁹⁵ *Jornal de Angola*, 27 septembre 1992.

Cubains sont très nombreux, comme les « *prédios dos cubanos* », des immeubles résidentiels de quatre étages, construits avec du matériel préfabriqué, présents non seulement à Luanda, mais aussi dans d'autres villes importantes, comme Benguela, Huambo et Lubango).

En revanche, des images moins valorisantes sont aussi répandues, comme celle de la mauvaise qualité des ces ouvrages cubains. Les *prédios dos cubanos* sont connus aussi pour leur détérioration rapide (due au matériel préfabriqué) et des médecins cubains, qui sont encore aujourd'hui présents en Angola, on dit volontiers qu'ils « préfèrent couper une jambe plutôt que la soigner ». De même, les Cubains ont été accusés de saboter la production de sucre en Angola, pour éviter la concurrence avec le sucre cubain. Les mythes sont très vivants : on dit qu'ils ont volé des pièces de l'usine sucrière qui se trouve aux alentours de Catumbela (entre Benguela et Lobito, au sud de Luanda) et qui depuis lors est devenu inactive. « Tous les champs au bord de la route entre Benguela et Lobito étaient couverts de plantations de canne à sucre, mais depuis le vol des Cubains dans l'usine sucrière, il n'y a que de l'herbe partout », me raconta une Angolaise⁴⁹⁶. « Les Angolais ont appris à ne pas faire confiance aux Cubains », dit le prêtre João Domingos⁴⁹⁷. « Nous savions que leur œuvre avait été importante pour l'Angola, mais à un moment donné, nous voulions qu'ils partent », résume le sociologue Fernando Viegas⁴⁹⁸.

Les sentiments d'invasion par l'étranger, d'exploitation des richesses angolaises et d'un nouveau colonialisme parallèlement à des sentiments d'identification, de gratitude et de solidarité sont aussi des idées qui se retrouvent dans les images du Brésil qui circulent en Angola. La prise de conscience sur ces images cubaines (que je n'ai fait ici qu'évoquer) permet de ne pas sacraliser mon objet d'étude, de ne pas surdimensionner involontairement la présence culturelle du Brésil en Angola, de ne pas interpréter les structures discursives des

⁴⁹⁶ Les images populaires que je cite ici à propos de Cuba ont été recueillies dans des conversations informelles avec des Angolais, parce que je n'ai pas fait une recherche systématique là-dessus. Cependant, je pense qu'il est important de citer ces images, récoltées un peu au hasard, pour montrer la profondeur de la diffusion des images de Cuba aujourd'hui en Angola. On retrouve Cuba partout, même si on ne le cherche pas.

⁴⁹⁷ Entretien avec le frère João Domingos réalisé à Luanda en avril 2004. Le prêtre João Domingos est un des acteurs de l'église catholique les plus connus en Angola, par son activisme dans des causes sociales. Il est aujourd'hui à la tête de l'ICRA, institution liée à l'église catholique. Il est Portugais, établi en Angola depuis 1981.

⁴⁹⁸ Entretien avec Fernando Viegas réalisé à Luanda en avril 2004. Viegas est sociologue, membre de l'ONG ADRA. Il a fait des études à Cuba et au Brésil. Je ne le cite pas ici (et la même remarque est valable pour les mots du prêtre João Domingos) parce que je prétends que ses visions sont représentatives de ce que l'Angola pense de Cuba. Je le cite de la même façon que j'ai cité les impressions des Angolais anonymes avec qui j'ai parlé sur Cuba. Les témoignages de Viegas et de Domingos pour moi sont des traits d'un imaginaire général, que j'ai recueillis en dehors d'une recherche systématique à propos de Cuba.

images du Brésil comme conditionnées uniquement par ce que le Brésil est pour l'Angola, mais aussi en fonction de ce que l'étranger, l'Amérique, les Afro-Américains, le tiers-monde et, en général, « l'autre » sont pour l'Angola.

L'imaginaire des affaires brésiliennes en Angola : improvisation et modernité

Revenons à la trajectoire des relations entre l'Angola et le Brésil après l'indépendance et qui tendent à structurer et à actualiser l'imaginaire angolais à propos du Brésil. Plusieurs entreprises brésiliennes ont découvert l'Angola surtout après 1979. Selon A. Dombe, après 1979, plusieurs accords sont établis avec les entreprises brésiliennes de plusieurs secteurs, comme Braspetro (dans l'exploitation du pétrole), Sisal (dans le secteur du bâtiment et de l'hôtellerie), Protex Cotia (dans l'assistance technique agricole), et aussi le groupe *Pão de Açúcar*, qui amplifie sa présence⁴⁹⁹.

Mais le grand événement de ces relations est l'établissement des accords de construction de l'usine hydroélectrique de Capanda, signés en 1984. Ce fut une grande affaire entre le gouvernement angolais et les entrepreneurs brésiliens et soviétiques : l'ouvrage était estimé à 1,5 milliard de dollars, confié à l'entreprise brésilienne du secteur du bâtiment Norberto Odebrecht (responsable des travaux d'infrastructure), à l'entreprise brésilienne Furnas (responsable de la technologie et la gestion du projet) et à l'entreprise soviétique Technopromoexport qui réaliserait les études géologiques et fournirait les équipements⁵⁰⁰. Mais le grand lot de cette affaire était à la charge d'Odebrecht, une entreprise qui cherchait, depuis la fin des années 1970, à internationaliser ses activités pour échapper à la crise économique brésilienne.

La réalité est que cette liaison entre le gouvernement angolais et Odebrecht fut plutôt le résultat d'une opportunité saisie par un acteur individuel : l'Angola était perçu par cette entreprise comme un pays à grand potentiel pour ses affaires, parce qu'il s'agissait d'un pays complètement dépourvu d'infrastructures, doté de potentiel minéral et hydroélectrique et, de plus, où le portugais était la langue officielle, ce qui faciliterait l'implantation des équipes brésiliennes. Cette relation n'était donc pas issue d'une offensive du gouvernement angolais ou du gouvernement brésilien pour développer les relations économiques entre les deux pays.

⁴⁹⁹ A. DOMBE, *Relações Angola-Brasil. 1975-1990. A dimensão econômica no projeto de reconhecimento da independência de Angola*, Luanda, Lito Tipo, 1999.

⁵⁰⁰ *Folha de São Paulo*, le 4 novembre 1992.

Certes Odebrecht avait reçu l'appui du gouvernement brésilien (notamment le financement de la Banque du Brésil), qui était effectivement dans une phase de promotion des liens commerciaux avec les pays du tiers-monde. Mais selon I. Santana⁵⁰¹, c'était l'entreprise qui avait eu l'initiative de chercher cet appui, les États brésilien et angolais ne disposant pas véritablement de structure adéquate pour faciliter ce genre d'entreprise⁵⁰². C'est Odebrecht, par exemple, qui sollicita l'appui diplomatique brésilien pour organiser son entrée en Angola.

À partir de Capanda, les affaires d'Odebrecht en Angola se multiplièrent. L'entreprise s'établit dans le secteur de l'exploitation de diamants, dans les mines de Luzamba, et dans une gamme variée de travaux d'infrastructure sous contrat du gouvernement angolais, spécialement, pour la période la plus récente, dans des travaux d'urbanisation à Luanda. En même temps, Odebrecht poursuivit avec soin la construction de son image, d'un côté par des projets sociaux (pour l'emploi des victimes de mines terrestres, contre le SIDA, pour l'urbanisation des villes ravagées par la guerre) et, de l'autre, en nourrissant son image d'entreprise brésilienne. « Odebrecht devient un ambassadeur de la culture brésilienne en Angola », selon Luandino Vieira⁵⁰³. L'entreprise se mit à financer des activités de diffusion de la culture brésilienne en Angola, ainsi que de la culture angolaise au Brésil (comme la création de la *Casa de Angola*, à Salvador).

Malgré la présence d'autres entrepreneurs brésiliens en Angola, c'est la relation entre le gouvernement angolais et Odebrecht qui devint paradigmatique de la construction des imaginaires autour des activités économiques brésiliennes en Angola après l'indépendance. Cela s'explique peut-être par le fait qu'Odebrecht fut un acteur qui chercha à imprimer une image sociale à sa présence dans le pays. En même temps, les activités de cette entreprise connurent une diversification si large que l'impression de syntonie avec le gouvernement angolais se répandit facilement.

⁵⁰¹ I. SANTANA, *A experiência empresarial brasileira na África nas décadas de 70 e 80*, mémoire de DEA (« *mestrado* ») orienté par Jacques d'Adesky, Departamento de economía aplicada y organización de empresas, Facultad de ciencias económicas y empresariales, Universidad de Extremadura, Badajoz, 2002.

⁵⁰² Il est vrai que le Brésil à l'époque avait développé des mécanismes d'encouragement aux affaires brésiliennes en Afrique, dans sa recherche de diversification des partenaires. Cependant, l'Angola n'était pas spécialement visé. Le créneau « Angola » est ouvert par l'initiative d'acteurs individuels, même si, ensuite, ils peuvent bénéficier de cet appui officiel au commerce avec l'Afrique.

⁵⁰³ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004.

Cette idée de syntonie, de proximité et de collaboration entre ces deux parties donnera naissance à deux visions. Chez les adversaires du MPLA, elle sera vue comme un partenariat illicite (et ces discours feront l'objet d'une analyse au chapitre suivant). Chez ses défenseurs, elle sera considérée comme un partenariat pour la modernité, pour l'ouverture au monde, pour le développement.

Inégalité et précarité

Je voudrais avancer ici quelques aspects de cette relation pour commencer à comprendre ces deux visions. Un aspect concerne ce que j'ai déjà mentionné sur la précarité des affaires entre deux entités du Sud. Les accords de Capanda, selon les informations fournies par la recherche d'I. Santana⁵⁰⁴, en sont déjà révélateurs. Il n'y a pas eu d'appel d'offres public pour choisir les partenaires pour la construction de l'usine parce que l'Angola n'était pas en condition de le faire en raison de la guerre civile. En même temps, Odebrecht n'a pas pu exiger une assurance pour couvrir les risques de sécurité dans ce contexte de guerre, parce que cela aurait impliqué une augmentation insoutenable des coûts pour l'État angolais. Ainsi, le problème de ces risques a-t-il été contourné par des solutions de sécurité alternatives négociées entre le gouvernement et l'entreprise. Il y a donc dans ce genre d'affaire une logique d'improvisation, de la part d'un gouvernement qui a besoin des entrepreneurs internationaux et de la part d'un entrepreneur qui ne pourra offrir ses services qu'en proposant un coût très bas.

Ce genre de logique a d'une certaine manière imprégné la plupart des investissements brésiliens en Angola. Le résultat est, en premier lieu, que ces investissements ne seraient pas viables sans la création d'une syntonie très forte avec les personnes à la tête des institutions publiques. Cette syntonie crée donc l'image d'une proximité soupçonnée entre les autorités et les entrepreneurs brésiliens. En deuxième lieu, le résultat de cette logique est que les ouvrages brésiliens révèlent bien souvent leur mauvaise qualité : les ponts s'effondrent sous la pluie, on « oublie » la nécessité de réparer les canalisations d'eau quand on construit des boulevards, on « oublie » de prévoir des câbles de transmission d'énergie vers les villes quand on construit une usine hydroélectrique. Ce sont les effets de cette logique de précarité qui entraînent aussi des cas de corruption, transformant la « syntonie » nécessaire pour ces affaires en un schéma de perversité.

⁵⁰⁴ I. Santana, *op. cit.*

Un autre aspect des affaires brésiliennes en Angola, dont le cas de Capanda est emblématique, est que la plupart des relations sont constituées de transactions en *counter trade*, les services des entrepreneurs brésiliens étant payés directement avec du pétrole. Il est vrai que ce genre de transaction est très souvent la seule manière de rendre possibles les relations économiques entre deux entités du Sud. Cependant, ce type d'opération impose aussi une relation d'inégalité entre les partenaires : l'Angola est fournisseur d'une seule matière première, il ne dispose pas de beaucoup de marge pour négocier la marchandise qu'il fournit, et le Brésil lui exporte en échange des produits manufacturés variés et des services, dont les coûts sont largement négociables. Or, ceci est le schéma typique des relations entre pays développés et sous-développés et entre colonisateurs et colonies. La position d'infériorité qu'occupe l'Angola réduit la part des bénéfices que ce pays peut avoir dans ces relations et, de plus, ce type de transaction l'empêche de développer son propre potentiel industriel. Ainsi ces relations sont critiquées comme renforçant le sous-développement de l'Angola, ce qui obligera le gouvernement à avoir recours plus systématiquement à des mythes comme celui de la mère Afrique (qui présuppose supériorité et auto-affirmation) et comme celui de modernité et d'identification au Brésil pour justifier la structure d'infériorisation que ces transactions présupposent.

La défense d'un partenariat pour la modernité

Dans le discours du MPLA (objet de ce chapitre), l'idée de syntonie avec les entrepreneurs brésiliens ne sera jamais contestée : elle sera décrite comme facteur de modernité et d'ouverture au monde, comme l'image de liberté et d'innovation que le Brésil inspire, et comme l'image de la parenté entre le Brésil et l'Angola. Selon l'opinion de Luandino Vieira :

« Le MPLA est un parti qui accueille cette idée de syntonie entre l'Angola et le Brésil. Il gagne en termes d'image parce qu'il accepte quelque chose qui est aussi accepté par les masses, qui ont toujours une idée encore peu favorable du Portugal : 's'il doit y avoir de la malversation que ce soit en faveur des Brésiliens', c'est cela la logique générale en Angola »⁵⁰⁵.

Ou alors selon le journaliste Graça Campos : « Le Brésil a une image de partenaire commercial plus désirable que les Sud-Africains, les Portugais et les pays asiatiques. Les

⁵⁰⁵ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, entre janvier et février 2004.

Brésiliens ne donnent pas l'impression de venir en Angola pour voler les richesses »⁵⁰⁶. Cette bienveillance de la part de la population envers les partenaires brésiliens (pour plus ou moins vraie qu'elle soit) fait certainement partie de la rhétorique du MPLA par rapport aux affaires brésiliennes en Angola.

Toutes ces idées de syntonie et de modernité ne composeront pas un discours explicite, mais imprègnent en filigrane les événements politiques : dans des articles du *Jornal de Angola* (le quotidien contrôlé par le gouvernement) ; dans le sourire du candidat Eduardo dos Santos sur les affiches de l'élection présidentielle de 1992, dont la campagne a été structurée par des publicistes brésiliens ; dans les cérémonies accompagnant la visite du président du Brésil, Luiz Inácio Lula da Silva, en Angola en 2003. Cette dernière, par exemple, a été abondamment marquée par des discours actionnant les mythes de l'accouchement et les mythes du « monde MPLA » pour justifier les relations économiques avec le Brésil. Dans un discours du président José Eduardo dos Santos, le Brésil est évoqué comme un partenaire privilégié à cause « des liens d'amitié et de consanguinité qui unissent les deux pays »⁵⁰⁷. Le président du Parlement, Roberto de Almeida, dans son discours à cette occasion, a évoqué tous ces mythes de l'histoire que je viens de déconstruire pour défendre l'essor des relations économiques avec le Brésil :

« Il y a des liens historiques qui lient l'Angola et le Brésil depuis le commerce triangulaire, et après avec l'influence des intellectuels et des Brésiliens qui ont lutté pour l'indépendance dans leur pays sur certains prédécesseurs du nationalisme angolais. Le gouvernement brésilien a donné des preuves de son appui et de sa solidarité avec le peuple angolais quand il a annoncé la reconnaissance diplomatique de l'Angola juste après l'indépendance. Plus récemment, il a contribué par des contingents militaires à la réussite du processus de paix »⁵⁰⁸.

En ce qui concerne spécifiquement Odebrecht, il n'est pas difficile de trouver dans le *Jornal de Angola*, par exemple, des articles louant l'action de cette entreprise dans le pays. Dans un article de 1996, par exemple, Odebrecht expose ses plans de collaborer à la reconstruction de la ville de l'Huambo, ravagée par la reprise de la guerre après les élections de 1992. Dans cet article, le directeur de l'entreprise affirme avoir l'intention d'installer une

⁵⁰⁶ Entretien avec Graça Campos, réalisé à Luanda, en avril 2004. Graça Campos est le directeur du journal indépendant « *Semanário Angolense* ».

⁵⁰⁷ « Dos Santos diz que Brasil é parceiro privilegiado », *Jornal de Angola*, le 4 novembre 2003.

⁵⁰⁸ « Roberto de Almeida : cooperação com o Brasil atingirá nível elevado », *ibid.*

antenne à Huambo « et de transformer Odebrecht en une entreprise plus angolaise que brésilienne parce que notre intention est de n'embaucher que des travailleurs angolais, pour collaborer à la réduction du chômage dans cette province »⁵⁰⁹. Il y a un effort pour dissiper l'image d'exploiteur étranger nuisible. Cette idée est fondamentale dans les interprétations du lien social de cette société : toute idée de nation - celles répandues dès le XIX^e siècle et celles exprimées par tous les groupes nationalistes concurrents dans la lutte anticoloniale et après dans la guerre civile - partait de ce même socle : la nécessité d'expulser l'envahisseur exploiteur qu'était le colon. Ensuite, d'autres personnages ont incarné la figure de l'envahisseur : les Sud-Africains dans le discours du MPLA, les Cubains dans le discours de l'Unita, les coopérants étrangers encore dans le discours de l'Unita, mais aussi dans celui des dissidents du MPLA (comme Nito Alves). La nécessité de distinguer les entreprises brésiliennes de cet exploiteur et d'utiliser l'idée de parenté entre le Brésil et l'Angola pour dissiper la « méfiance nationale » est donc poursuivie tant par le discours des entreprises que par le discours du gouvernement.

Les accusations contre la FESA et contre le marketing brésilien du gouvernement

Aujourd'hui les efforts discursifs d'Odebrecht semblent être moins systématiques, l'entreprise ayant modéré nombre de ses initiatives culturelles. Mais la sensation de syntonie entre cette entreprise (et aussi d'autres entreprises brésiliennes présentes en Angola) et le MPLA n'est pas moins forte, parce qu'elles semblent insérées dans ce que C. Messiant a appelé un réseau clientéliste formé autour de l'entourage présidentiel⁵¹⁰. Un exemple de cette proximité peut être vu dans la FESA, fondation à fins humanitaires créée par le président José Eduardo dos Santos, qui fonctionne aujourd'hui, selon Messiant, grâce à l'utilisation des liens internationaux établis à partir des ressources de l'État pour promouvoir une initiative privée et, en conséquence, pour promouvoir l'image du président. Parmi ces liens internationaux, il y a des liens brésiliens : le directeur d'Odebrecht a participé directement à la FESA, le président de la fondation est le consul d'Angola à Rio de Janeiro et, dans ses activités de promotion de sa légitimité internationale et de l'image du président, les contacts de la FESA avec des universités brésiliennes ont eu comme résultat l'attribution du titre de docteur *honoris causa* au président de l'Angola. Le Brésil n'est pas seul dans ces relations, mais il est présent, renforçant l'image de la syntonie.

⁵⁰⁹ *Jornal de Angola*, le 6 août 1996.

⁵¹⁰ C. MESSIANT, « La fondation Eduardo dos Santos (FESA) », *Politique Africaine*, 73, mars 1999, p. 82-102.

Un autre champ important de syntonie entre dirigeants du MPLA et Brésil est celui des médias. Il s'agit des partenariats autour de la propagande du gouvernement, qui commencèrent avec au moment du contrat accordé à l'entreprise de publicité brésilienne Propeg, chargée de la campagne des élections présidentielles en 1992, qui aurait coûté 4 millions de dollars au MPLA (et pour laquelle le publicitaire qui a coordonné la campagne aurait gagné 120.000 dollars pour sept mois de travail, selon l'hebdomadaire brésilien *Veja*⁵¹¹). Après le succès de la campagne (le MPLA remportant le premier tour, bien que le résultat n'ait pas été accepté par l'Unita, entraînant la reprise de la guerre), les Brésiliens continuèrent à être associés à la propagande du gouvernement. C'est le cas, par exemple, de l'entreprise Link (qui produisit l'émission de télévision *Nação Coragem*, dans laquelle les Angolais lançaient des appels pour retrouver des parents disparus pendant la guerre) et aussi de l'équipe de journalistes embauchée pour la réforme graphique du *Jornal de Angola* en 1999 (rappelons, nous en avons déjà parlé, que la même chose s'était produite avec le FNLA, qui avait embauché des publicitaires brésiliens en 1975, époque où il contrôlait ce même journal). L'idée de syntonie dans ces cas entre MPLA et Brésil se renforce ici parce qu'on voit un parti qui cherche une image « à la brésilienne » : l'empreinte de ces publicitaires sur l'image du parti est l'introduction de l'informalité dans le langage, du renforcement de l'appel visuel de la propagande, de l'idée de modernité, d'ouverture au monde et d'innovation. Le Brésil n'est jamais mentionné dans les récits produits par ces campagnes publicitaires, mais elles apportent intrinsèquement à l'image du MPLA les qualités que le Brésil a toujours inspirées aux Angolais (depuis la phase de l'engouement pour le Brésil dans les années 1950 abordée dans le chapitre précédent). Cela veut dire que les usages des images du Brésil sont un jeu intrinsèque, créant un brésilianisme subjectif parmi une élite qui l'actionne selon ses besoins identitaires.

6. LE BRÉSILIANISME DES ÉLITES

Ce brésilianisme intrinsèque s'exprime aussi auprès d'une partie de cette élite, qui, disposant des moyens de le faire, devient la consommatrice principale d'un créneau de luxe découvert par des entrepreneurs brésiliens : les bars brésiliens, la « nuit brésilienne », les concerts de la *Casa 70* - une salle de spectacles qui invite à Luanda des artistes brésiliens pour des soirées de luxe pour lesquelles le billet le moins cher coûte 70 dollars. Ce « goût brésilien » est aussi visible auprès du président José Eduardo dos Santos lui-même, qui passe

⁵¹¹ *Veja*, 11 novembre 1992.

ses vacances au Brésil, qui a une admiration avérée pour certains artistes brésiliens et qui part au Brésil recevoir des soins médicaux, comme le montre cet article de la presse indépendante angolaise :

« Les médecins brésiliens qui ont opéré le talon d'Achille du président JES sont très inquiets. Le problème est que, selon ce qu'ils avaient prescrit au chef d'État angolais, celui-ci devait retourner au Brésil en mai pour faire des examens et pour que sa récupération de la chirurgie soit évaluée. Cependant, le temps passe et le président continue de reporter la réalisation de ces examens »⁵¹².

Quant au goût du président pour la musique brésilienne, le cas le plus connu (et qui a aussi entraîné des polémiques avec l'opposition) est celui de son admiration pour la chanteuse brésilienne Roberta Miranda. Un article du *Jornal de Angola* donne une petite idée de l'ambiance bourgeoise de saveur brésilienne entretenue par le président :

« Le président de la République, José Eduardo dos Santos, a dansé hier avec sa femme, Ana Paula dos Santos, dans le jardin de la *Cidade Alta*, à l'occasion de son 54^e anniversaire, au son de la chanson brésilienne de la chanteuse Roberta Miranda, dont le titre est 'Leçon de Vie'. Ensuite ils sont allés à un cocktail offert par le gouvernement de la province de Luanda, où le président du Parlement a fait un discours »⁵¹³.

Cette chanteuse bénéficia d'un traitement privilégié de la part du président, qui fréquente avec assiduité ses représentations en Angola et qui la reçoit avec les honneurs au palais présidentiel (au grand dam de l'opposition qui accuse le président de ne pas accorder un tel traitement aux artistes nationaux). En retour, la chanteuse a participé à la campagne pour son admirateur en 1992. Ce goût brésilien sera critiqué (comme je montrerai dans le chapitre suivant) comme bourgeois, maintenant une relation unilatérale où l'Angola occupe la position infériorisée de réceptacle passif des produits culturels et autres du Brésil, et aussi pour être de mauvais goût, puisque nombre des artistes invités en Angola (avec certes des exceptions) ne sont plus « consommés » au Brésil, cherchant sur le marché angolais un débouché pour ce qui est tombé en désuétude sur le marché brésilien. Bref, il sera critiqué comme goût d'une bourgeoisie qui regarde plus la *Globo* (la chaîne de télé brésilienne) que la TPA et qui tourne le dos à la culture angolaise et aux intérêts des masses.

Ce brésilianisme d'aujourd'hui se nourrit de l'actualisation de cette matrice de pensée sur le Brésil développée depuis les années 1950 auprès de l'élite qui a formé le MPLA,

⁵¹² « Brasileiros preocupados », *Folha* 8, 5 juin 1998.

⁵¹³ « 'Lição de vida' no aniversário do PR », *Jornal de Angola*, 29 août 1996.

recyclée dans la production du récit du « monde MPLA ». Ainsi, le brésilianisme d'aujourd'hui ressemble à celui d'avant : les musiciens passant aujourd'hui à la *Casa 70* rappellent les spectacles des artistes brésiliens réalisés pour les colons dans les cinémas de Luanda dans les années 1950, les musiciens démodés consommés par cette bourgeoisie font penser aux produits bon marché importés par l'Angola dans les années 1970 et qui étaient refoulés par le marché brésilien, le goût brésilien de cette bourgeoisie fait penser au goût brésilien des années 1950 d'une élite qui avait besoin de se distinguer par rapport au Portugal.

Les nouveaux besoins identitaires

Mais quels sont les nouveaux besoins identitaires de cette bourgeoisie ? A-t-elle encore besoin de se distinguer du Portugal ? Qu'est-ce que ses besoins identitaires d'aujourd'hui ont en commun avec ceux de l'époque de la structuration du nationalisme ? Pourquoi son imaginaire à propos du Brésil et sa manière de l'insérer dans son récit identitaire ressemblent-ils aujourd'hui tellement à l'imaginaire du Brésil d'antan ? En quoi la notion de continuité impliquée dans le concept de colonialité peut-elle nous aider à comprendre ces récits identitaires actuels ?

J'ai dit que le besoin de distinction envers le Portugal forçait les discours nationalistes à toujours faire référence à la rencontre coloniale et donc à toujours établir un dialogue avec la domination. C'était une des caractéristiques qui me permettait de désigner ces discours comme appartenant à la colonialité. Ce besoin est-il toujours présent ? Cette question se déploie sous deux aspects. Le premier concerne les relations entre l'Angola et le Portugal. Le sentiment anti-portugais est encore vivant, renforcé par les difficultés diplomatiques entre l'Angola et les gouvernements socialistes qui ont dirigé le Portugal après la révolution des Œillets, par le sentiment que les Portugais n'ont jamais entièrement accepté l'indépendance de l'Angola ou tout simplement par la mémoire de la colonisation qui ne s'efface pas si vite (même en Amérique Latine ce genre de sentiment est toujours opérationnel). Il y a donc effectivement une volonté de s'affirmer contre le Portugal et parfois les images du Brésil (comme pays plus moderne et plus innovateur que le Portugal) sont insérées dans ce genre de discours. Cependant, ce phénomène est plus isolé, plus sporadique et très souvent se limite au champ des relations internationales. Plus récemment, il est moins visible parce qu'actuellement les relations internationales entre l'Angola et le Portugal sont dans une phase très positive.

Mais c'est le second aspect qui me semble le plus important. Cette élite est toujours confrontée à la difficulté d'articuler sa condition élitaire avec le projet de la nation angolaise. C'est une condition à laquelle elle ne veut pas renoncer, ce qui la force à chercher des ressources symboliques pour légitimer sa place dans cette société. En même temps, c'est une condition qui est son talon d'Achille, qui est la cible des critiques de ses adversaires, qui est la « brèche » par laquelle sa légitimité peut « s'écouler ». Cette élite est critiquée justement du fait qu'elle est une élite qui méprise les masses et donc a le même schéma de domination que celui du temps colonial. En conséquence, elle est accusée d'être une élite portugalisée : dans certains discours, on l'accuse d'être directement descendante des Portugais (plus spécialement en ce qui concerne les métis) ; dans d'autres, on l'accuse simplement de bénéficier du schéma ségrégatif que les Portugais ont installé en Angola. Donc, le refus de cette identification, le besoin de cacher sa condition d'élite (sans y renoncer, bien entendu), et de nier sa parenté avec le Portugais font partie du besoin identitaire de cette élite. La rencontre coloniale continue donc d'être un référent, réaffirmant la présence dans les discours du MPLA de l'un des trois piliers de la colonialité.

Le brésilianisme (mais pas seulement, l'africanisme aussi et dans le passé, le « marxisme-léninisme ») est très souvent actionné pour opérer cette distinction par rapport à la figure du dominateur, comme une auto-affirmation de groupe. C'est un groupe qui nourrira son goût brésilien, qui aura des amis et des contacts au Brésil, qui intériorisera la modernité que le Brésil inspire. Cette recherche de différenciation renvoie au deuxième pilier de la colonialité.

Mais c'est aussi un groupe qui, comme j'ai mentionné dans le chapitre précédent, critiquera le racisme brésilien, pour dire que cela n'existe pas en Angola. Or, si cette élite est composée aussi par des éléments noirs, si le président est un Noir, s'il y a des Noirs parmi les riches, cela est un signe que cette élite n'est pas descendante des Portugais, n'est pas fermée à l'ascension des Africains, n'est pas une bourgeoisie arrogante. Telle est la formule trouvée pour fermer les yeux sur les tensions raciales, surtout celles relatives aux métis.

Le « monde MPLA » que le parti a créé et auquel il a voulu imprimer une consistance transcendantale est en réalité un jeu de réorganisation de symboles politiques dans le récit identitaire d'un groupe dont la condition sociale d'élite n'a pas changé. S'il y a un point commun entre le MPLA du début des années 1950 et le MPLA d'aujourd'hui, c'est cette

ambition d'imposer à la nation la vision d'une élite. Cette ambition donc entraîne la logique de la phagocytose de l'autre, qu'on a pu observer dans tellement d'épisodes de l'histoire de ce parti : la phagocytose des micro-organisations nationalistes dans la période de la lutte anti-coloniale ; la phagocytose de la société civile dans les accords d'Alvor ; la phagocytose des dissidents internes en 1973, 1974 et 1977 ; la phagocytose des partis d'opposition lors des élections de 1992 ; la phagocytose de l'Unita dans les accords de paix de 2002 (et aussi dans ceux de Lusaka de 1994), par lesquels la pacification s'est faite par l'annihilation de son adversaire et non par la négociation avec lui ; la phagocytose de la scène politique actuelle aujourd'hui, répandant partout l'impression de continuité du régime de parti unique. Dans cette logique, le Brésil est aussi phagocyté – montré comme partenaire exclusif, comme symbole politique exclusif, comme miroir où sa propre image est reflétée. Cette intériorisation du Brésil par le MPLA secrétera une matrice inverse parmi l'opposition : un antibrésilianisme comme critique de l'élitisme et de l'arrogance de cette élite. C'est ce qu'on abordera le chapitre suivant.

VII

Ce métis qui nous envahit

Plus on s'éloigne de Luanda, plus il est difficile de trouver des journaux de la presse indépendante, parce que les petites entreprises qui les gèrent ne peuvent payer les coûts du transport et parce que leurs lecteurs, facilement repérables, sont soumis aux tracasseries ou aux violences du pouvoir local. Plus on s'éloigne des cercles élitaires directement mêlés à la politique, plus il est difficile de rencontrer des personnes (même dans Luanda) qui connaissent les partis d'opposition créés lors de l'établissement du multipartisme en 1991. La principale radio indépendante de l'État, *Rádio Ecclesia*, soutenue par l'église catholique, n'a pas l'autorisation de s'implanter dans les provinces. En ce moment où le pays prépare les premières élections depuis la fin de la guerre civile en 2002, toutes les forces politiques centrales sont absorbées dans la bataille politico-juridique pour l'établissement des lois électorales – une bataille concentrée dans les bureaux politiques de la capitale. Le MPLA met en action toutes ses prérogatives de parti au pouvoir pour maîtriser cette bataille et les rares autres partis qui ont des sièges au parlement et qui peuvent influencer la négociation se sont lancés dans des processus internes d'ajustement (concernant leurs programmes, leurs rhétoriques et aussi l'organisation interne de leurs cadres) afin d'avoir de la voix et de pouvoir dialoguer avec le maître de la politique angolaise. Ainsi, les revendications des provinces sont reléguées à un plan secondaire. Le cas de Huambo est très révélateur à ce propos : la province la plus peuplée du pays et qui était l'ancien siège de l'adversaire principal du MPLA, l'Unita, se trouve abandonnée aussi bien par celle-ci que par le gouvernement. Les petits partis n'ont pas les moyens de remplir ce vide – tout ce que leurs dirigeants peuvent faire est d'organiser des visites symboliques dans les provinces, pour de timides meetings n'arrivant pas à diffuser leur message politique auprès de la population.

Ce que le panorama actuel de la scène politique angolaise montre est que l'univers sémantique qui structure ce champ continue à présenter un fort degré de violence symbolique, dans le sens proposé par P. Bourdieu⁵¹⁴. La série d'autoritarismes dans lequel ce champ s'est construit n'a pas été interrompue : du régime ségrégatif, exploiteur et répressif du colonialisme à la résistance armée contre la dictature réactionnaire portugaise, du conflit violent entre les mouvements nationalistes à la dynamique ravageuse de la guerre civile, du

⁵¹⁴ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 79.

régime autoritaire de parti unique à la situation d'un pluripartisme dans lequel l'opposition n'est qu'une entité virtuelle, il y a continuité. La violence symbolique impose une prédisposition à la domination, à l'implantation d'une matrice discursive violente et unique, à la fermeture des possibilités de réinterprétation des symboles sociaux. La politique devient un marché où ce qui est en jeu est la place du dominateur et non la création des conditions de suppression de la domination.

En d'autres termes, délégitimer l'autre devient plus important que de chercher les voies de l'émancipation. Le « tu » des discours n'est pas, dans la plupart des cas, celui à qui l'on veut apporter l'émancipation – le « tu » est l'adversaire que l'on veut délégitimer. Or, E. Benveniste a démontré que le « je » et le « tu » dans un discours sont des entités similaires, échangeables, inversibles : « ce que 'je' désigne par 'tu' peut être pensé en termes de 'je' »⁵¹⁵. En cherchant à se placer sur le même registre discursif, l'adversaire du dominateur est forcé d'employer les mêmes structures discursives que lui. Il absorbe son langage, assimile ses procédures de mythification, organise ses arguments en fonction de la structure du récit de l'autre. Mais puisqu'il veut le délégitimer pour le remplacer, il opère un changement peu sophistiqué qui le rend toujours prisonnier du récit du dominateur : il inverse sa matrice de pensée, adopte les valeurs inversées, se représente comme l'antithèse extrême de l'autre. Le champ politique devient une configuration bipolaire et manichéen, qui oppose deux matrices symétriques de pensée et qui est entouré de petites formations faibles et presque invisibles, qui pour se faire entendre sont obligées elles aussi d'incorporer des morceaux de ce discours hégémonique. Ainsi, parmi les forces d'opposition du champ politique angolais, le mythe du « monde MPLA » est, d'abord, assimilé et, ensuite, inversé, en ce qu'il conditionne les discours des adversaires de ce monde, qui cherchent à le délégitimer.

Le mythe de l'invasion : matrice discursive inversée

Il en va de même pour les images du Brésil qui circulent dans l'imaginaire de ceux qui s'opposent au MPLA. Ces images ressortent de la matrice créée par le MPLA, qui présuppose l'identification de celui-ci avec le Brésil et un partenariat fondé sur la parenté entre le Brésil et l'Angola. Les discours de l'opposition s'appuient sur ce point de départ fabriqué par le MPLA et développent ainsi, par des images symétriques, une critique du Brésil, dont le but est d'inverser les arguments du gouvernement. C'est ainsi que l'opposition produit une

⁵¹⁵ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 230.

deuxième modalité pour aborder le Brésil dans ses récits identitaires, qui relève du mythe de l'invasion. Le Brésil est un envahisseur, un nouveau dominateur extérieur dont le but est d'exploiter les richesses de l'Angola et de l'éloigner de son africanité. Le Brésil n'est plus un être adorable, issu du ventre de l'Angola. Il est maintenant un géant effroyable, prêt à le dévorer. Dans la matrice proposée par le MPLA, le Brésil était un contenu (de l'Angola), il en est maintenant le contenant. C'est ainsi que se ferme le cercle métonymique.

Les similarités de ces images du Brésil avec celles nourries par le MPLA sont d'ordre structurel. On a vu que, selon la classification des personnages proposée par A. Greimas⁵¹⁶, la sphère que le personnage « Brésil » occupait dans les récits du MPLA et des nationalistes qui lui ont donné naissance était celle de l'adjuvant – quelqu'un qui collaborait à l'épanouissement des forces intrinsèques du héros. Dans le cas des récits des adversaires du MPLA, le Brésil joue le rôle de l'opposant, du malfaiteur, de l'antagoniste. Dans les deux cas, toujours selon Greimas⁵¹⁷, nous sommes dans l'axe du pouvoir : le rôle du Brésil (que ce soit en tant qu'adjuvant ou d'opposant) est directement impliqué dans la péripétie centrale du récit, en conférant au héros des moyens pour poursuivre sa quête ou en lui imposant des obstacles. Les images du Brésil sont donc directement impliquées dans cette quête aventurière que chacun crée pour décrire sa propre lutte politique. Il n'y a pas place pour des visions du Brésil qui ne soient prisonnières de la logique obstinée de lutte pour le pouvoir et de délégitimation de l'autre⁵¹⁸.

L'emploi des mêmes structures discursives, des mêmes procédures de mythification de l'histoire et d'une manière de parler du politique fondée sur la nature et non sur l'état des choses révèle que les discours des opposants du MPLA sont aussi structurés au sein de la colonialité. La référence à la rencontre coloniale - premier pilier de la colonialité - est présente dans les discours cherchant à délégitimer le MPLA par son identification avec le colonisateur, par sa « nature métisse », par sa culture portugalisée, par sa détermination à répandre son modèle culturel dans tout le territoire sans respecter les particularités locales. Quant au deuxième pilier de la colonialité - les concepts qui expriment la différence - sa

⁵¹⁶ A. GREIMAS, *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Le Seuil, 1970, p. 212.

⁵¹⁷ Je rappelle ici la théorie des personnages de A. Greimas, exposée dans la partie théorique de la thèse, selon laquelle les personnages se partagent en six sphères d'action, formant trois couples liés au sein des axes généraux conditionnant leur relation : le « sujet » (ou héros) du récit et relié à l' « objet » (le but de sa recherche) par l'axe du désir, le « destinataire » est relié au « destinataire » par l'axe de la communication et l' « adjuvant » est relié à l' « opposant » par l'axe du pouvoir.

⁵¹⁸ Je montrerai au chapitre suivant des images qui semblent échapper à cette logique, et dans lesquelles la sphère de personnage occupée par le Brésil sera placée dans l'axe de la « communication ».

présence est évidente dans la poursuite obstinée que l'opposition mène pour se distinguer radicalement du MPLA : elle le fait en adoptant une matrice inversée de la pensée de celui-ci, inaugurant un champ politique bipolarisé dans lequel, à force de vouloir se distinguer, les opposants finissent par se ressembler. Finalement, la violence dans l'agencement des arguments - le troisième pilier de la colonialité - se déploie dans la recherche d'un tout narratif qui, de manière semblable au récit du dominateur, ignore ou infériorise les récits parallèles et s'impose comme total et unique.

Dans ce chapitre, j'analyserai les manières dont les adversaires du MPLA insèrent les images du Brésil dans leurs récits identitaires. On commencera par l'adversaire le plus solide et constant du MPLA dans l'histoire de l'Angola indépendant : l'Unita. Ensuite je passerai aux discours des élites qui s'identifient comme *bakongo*, ce groupe qui a son origine dans le nord de l'Angola, précisément dans la région frontalière avec la République Démocratique du Congo, et qui a développé un nationalisme influencé par une orbite francophone. À l'époque de la lutte anticoloniale ce groupe ethnique se rassemblait surtout autour du FNLA, parti qui n'est maintenant plus qu'un élément supplémentaire parmi les organisations qui encadrent ce groupe. Après, on passera à un registre plus diffus et plus récent, englobant des segments appartenant à plusieurs partis d'opposition (voire au MPLA), et s'exprimant surtout dans la presse indépendante : les discours organisés autour du réveil de la notion d'« autochtone » dans le débat politique angolais – une rhétorique qui transite de la négritude au populisme, de l'africanisme à l'anti-occidentalisme, mais qui relève aussi d'une critique sociale très virulente. Je finirai donc par les discours pragmatiques, qui veulent faire une critique rationalisée du MPLA (et donc du Brésil), mais qui dans leur recherche de modération, finissent par avoir un projet politique trop timide, très susceptible d'être absorbé par des forces majeures.

1. L'UNITA : L'ANTIBRÉSILIANISME À LA CARTE

Avant d'analyser les conditions d'insertion des images du Brésil dans les récits identitaires de l'Unita, il faut revenir aux dynamiques générales de son univers sémantique. Qu'est-ce que l'Unita ? Quels sont les multiples visages qu'elle a assumés au long de son histoire ? Comment ce mouvement, qui était le plus faible militairement à la veille de l'indépendance, a-t-il pu se renforcer et devenir l'acteur majeur de l'opposition au MPLA, configurant une situation qui a plongé le pays dans une guerre civile de presque trente ans ? Quels secteurs de la société a-t-il été capable de mobiliser ? Quelles rhétoriques actionne-t-il

pour se légitimer et pour marquer sa distinction par rapport au gouvernement ? Dans quelle mesure son discours se structure-t-il en fonction du discours du MPLA et dans quelle mesure agit-il pour structurer celui-ci ?

L'Unita fut créée en 1966 à partir d'une dissidence du FNLA, par Jonas Savimbi, un nationaliste provenant de l'ethnie *ovimbundu*, la plus nombreuse du pays, présente dans les régions centrale et sud de l'Angola. Savimbi appartenait à un segment de la population angolaise que C. Messiant désigne comme de « nouveaux assimilés »⁵¹⁹, c'est-à-dire, une nouvelle élite africaine différente des créoles. Comme on l'a vu, les créoles, ou, pour utiliser un terme moins biaisé, les « anciens assimilés » (cette élite plus traditionnelle de la côte dont l'ascension sociale a commencé aux temps de la traite), ont d'une manière générale constitué la base sociale du MPLA.

Inversement, les « nouveaux assimilés » formaient un groupe qui a eu un processus d'ascension plus tardif. C'étaient des Africains qui avaient bénéficié dans la plupart des cas de l'éducation auprès des missions protestantes. Ces nouveaux assimilés se sont divisés entre le MPLA (en particulier pour ceux qui se trouvaient dans les grandes villes côtières) et le FNLA. Jonas Savimbi, avec l'aide des missions protestantes, avait pu faire des études au Portugal et en Suisse, et, à son retour en Angola, avait hésité entre le MPLA et le FNLA. Il avait fini par être accepté par ce dernier, mouvement qui au début des années 1960 montrait une capacité de mobilisation populaire et d'appui international plus effective que le MPLA et qui, dans sa volonté de « nationaliser » sa cause (à l'origine réduite aux revendications ethniques du peuple *bakongo*) trouvait opportun d'intégrer des membres d'autres ethnies. Jonas Savimbi devint donc le ministre des Affaires étrangères du GRAE, le gouvernement révolutionnaire en exil proclamé par le FNLA en 1962 et qui avait fini par réussir à être reconnu par l'Organisation des États Africains. Quelques cadres *cabinda* avaient également rejoint le FNLA, dans une démarche similaire à celle de Savimbi.

Cependant, en 1964, heurté par ce qu'il désignait comme du despotisme au sein du GRAE, Savimbi quitta le FNLA. Commença alors la série d'ambiguïtés qui marquèrent le processus de formation de l'Unita (et laissèrent des empreintes tout au long de son histoire).

⁵¹⁹ C. MESSIANT, « Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I – De la guerre à la paix (1975-1991) : le conflit armé, les interventions internationales et le peuple angolais » in *Lusotopie* 1994, Paris, L'Harmattan, juillet 1994 (p. 155-210).

D'abord, Savimbi envisagea une entrée dans le MPLA, avant de prôner l'union entre les deux mouvements adversaires. Ensuite, il partit à l'étranger pour chercher de l'appui et revint en 1966 avec le soutien de la Chine maoïste (qui cherchait à augmenter son influence en Afrique dans le cadre du conflit sino-soviétique) et avec des contacts aux États-Unis. L'Unita voit le jour en 1966, avec un discours « maoïste » à l'adresse des paysans, mais sans connotation ethnique, se différenciant ainsi du FNLA (dont l'identification avec le peuple *bakongo* n'avait pu être surmontée, malgré les efforts du mouvement pour « nationaliser » ses revendications) et lui permettant d'acquérir un appui populaire plus large. Dans sa trajectoire d'affirmation politique et militaire comme troisième mouvement nationaliste, l'Unita s'ouvrit à toute sorte d'alliances avec les pays voisins et aussi avec les Portugais – elle établit un pacte de non agression avec les troupes portugaises et, en échange, le Portugal lui fournit des informations militaires sur les actions du MPLA. Au fur et à mesure que ces alliances s'établissaient, l'Unita ajustait sa rhétorique et s'éloignait discrètement du maoïsme, insérant dans son répertoire des termes tels que le libéralisme et la démocratie occidentale.

À la veille de l'indépendance, l'Unita demeurait le mouvement armé le plus faible et celui qui avait le plus d'intérêt à finir à la fois la guerre contre les troupes coloniales et celle qui avait lieu entre les mouvements nationalistes eux-mêmes. Ainsi, l'Unita fut le premier mouvement à accepter le cessez-le-feu proposé par le Portugal, propageant une rhétorique pacifiste, démocratique et conciliante. En 1974, Savimbi, dans sa recherche d'appui de la part des Blancs, affirma que son but n'était pas de supprimer la composante portugaise de la culture angolaise, qui pourrait être utilisée comme élément d'union nationale⁵²⁰. Mais avec la montée des tensions en 1975, il obtint l'appui militaire sud-africain, qui, insuffisant pour prendre le pouvoir, permit à l'Unita de survivre en tant que guérilla et de se maintenir dans le but de battre le MPLA. Avec l'affaiblissement du FNLA dans une scène de guerre polarisée en 1975 par les interventions cubaine en faveur du MPLA et sud-africaine en faveur de l'Unita, celle-ci se mit à recevoir l'appui plus direct des États-Unis. Ainsi, sa rhétorique anticommuniste se renforça, portée également par les alliances du MPLA avec l'URSS et par la teneur socialiste manifeste du programme de ce dernier. La présence cubaine fut alors désignée par l'Unita comme un nouvel impérialisme étranger, et l'élite du MPLA comme un

⁵²⁰ « Quem é Jonas Savimbi : Angola e o futuro », *Século Ilustrado*, n° 1915, 21 septembre 1974, document des archives du Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra, « espólio António Belo », « inventário n° A25A ».

segment désengagé de la cause des masses et tributaire d'un régime autoritaire destiné à prolonger la domination.

Cette souplesse opportuniste de la rhétorique de l'Unita marquera toute son histoire : du maoïsme au libéralisme, de l'africanité à la défense de la démocratie occidentale et même de l'héritage culturel portugais, du populisme à l'anticommunisme, son récit se transformera au gré des tendances de la lutte militaire. Plus tard, quand il s'agira de mobiliser certains secteurs de la population contre le MPLA, plus précisément en vue des élections de 1992, l'Unita mettra en marche un discours ethnique, *pro-ovimbundu*, essayant de conquérir l'appui de ce segment le plus nombreux de l'Angola. C'est dans cette matrice souple que le mouvement intègre des images sporadiques du Brésil dans son discours, toujours plus préoccupé par ce que le Brésil représente pour le MPLA que par ce que le Brésil représente pour l'Unita ou pour l'Angola. C'est ainsi que se crée un antibrésilianisme ambigu et rampant dans les discours de l'Unita.

Le ressentiment : le Brésil reconnaît le pouvoir pris par le MPLA en 1975

L'origine de cet antibrésilianisme est la reconnaissance par le Brésil du pouvoir du MPLA en 1975. L'actuel président du parti, Isaiás Samakuva, explique l'origine de ce sentiment :

« Le MPLA est un gouvernement qui s'est imposé. Les accords d'Alvor prévoyaient la mise en place d'élections, qui n'ont pas eu lieu. Il a pris le pouvoir par la force et a refoulé les autres mouvements. Notre perception était que ce gouvernement n'était pas légitime. Ceux qui l'ont appuyé n'étaient donc pas en train d'appuyer l'État angolais mais le MPLA »⁵²¹.

À partir de ce moment, le Brésil commença à inspirer un « ressentiment », une « fâcherie », un sentiment de « plainte » auprès de l'Unita. Dans un entretien accordé bien plus tard (en 1991) à la presse brésilienne, à l'occasion d'une rencontre avec des diplomates brésiliens à Bruxelles, Savimbi se référa de la manière suivante à l'appui que le Brésil avait donné au MPLA pendant les premières années de l'indépendance :

« Le Brésil a toujours appuyé le MPLA. Avant cette rencontre, j'ai dit à mes collègues que nous ne devons pas garder de vieux ressentiments. Le passé est le passé. [...] Mais il

⁵²¹ Entretien avec Isaiás Samakuva, réalisé à Luanda, en juin 2004.

est vrai que certaines plaintes à propos du passé ont été faites [aux diplomates brésiliens lors de la rencontre à Bruxelles].»⁵²² (*souligné par moi*).

Dans le même sens, selon F. Bridgland, Savimbi aurait affirmé en 1983 qu'il désirait « que la dictature militaire brésilienne de droite sache que l'Unita était fâchée de sa politique à l'égard de l'Angola »⁵²³ (*souligné par moi*).

Cette affirmation citée par F. Bridgland se réfère à l'un des premiers actes antibrésilianistes de l'Unita – un acte qui démontre l'ambiguïté et l'opportunisme de cet antibrésilianisme. En octobre 1982, l'Unita, lors d'une attaque contre une ferme d'État dans la province du Kwanza Sul, avait capturé deux otages brésiliens – les deux derniers techniciens, qui se trouvaient encore en Angola, d'une équipe embauchée par le gouvernement en 1980 pour implanter des plantations de maïs, haricot, manioc et soja dans la ferme « *Fazenda Longa* ». Cet enlèvement de Brésiliens, qui avait eu lieu par hasard, fut transformé par l'Unita en une forme de protestation contre l'appui que le Brésil donnait au MPLA. Selon les mots de Savimbi :

« Je n'ai pas l'intention de libérer les Brésiliens pendant que le gouvernement [brésilien] continue à faire du business avec le MPLA et pendant qu'il continue à cacher à son propre public ce qui se passe ici. [...]. Le Brésil vient de décharger douze locomotives à essence dans le port de Lobito pour le chemin de fer de Benguela. Nous avons déjà détruit presque toutes les locomotives à diesel en fonctionnement dans ce chemin de fer et maintenant le Brésil porte secours au MPLA pour son propre intérêt financier. Nous détruirons bientôt les douze locomotives. Et, si les Brésiliens sont judicieux, ils ne viendront pas en Angola parce qu'ils seraient faits prisonniers par nous »⁵²⁴.

L'opportunisme et la superficialité de cet antibrésilianisme sont illustrés par le fait que les prisonniers brésiliens ont fini par être libérés sans grande publicité et sans demandes formelles auprès du gouvernement brésilien. Plus qu'un sentiment anti-Brésil, cet acte traduisait une démonstration de force adressée au MPLA, un désir de délégitimer celui-ci, en attaquant ceux qui lui donnaient de l'appui politique ou stratégique. Ce sera la caractéristique de tout acte antibrésilianiste que l'Unita mettra en œuvre pendant la période de la guerre civile.

⁵²² *O Globo*, 19 mai 1991.

⁵²³ F. BRIDGLAND, *Jonas Savimbi. Uma chave para a África*, Lisbonne, Perspectivas e Realidades, 1988, p. 464.

⁵²⁴ *Ibidem*.

Le mythe du blocage structurel des relations Unita-Brésil

Une autre expression de l'antibrésilianisme de Savimbi se trouve dans ses références à la ségrégation raciale au Brésil. Selon les dirigeants actuels du MPLA qui ont eu des rapports directs avec Savimbi, celui-ci rejetait le modèle social brésilien à cause de la position infériorisée que le Noir y occupait. Selon le témoignage d'Almerindo Jaka Jamba, dirigeant historique de l'Unita et actuellement secrétaire à la culture du parti, « Savimbi avait conscience que le Noir n'avait pas une condition d'intégration claire au Brésil. Le Brésil était un pays où le Noir était limité à la *samba* et au football »⁵²⁵. Pour citer Samakuva :

« M. Savimbi voyait dans la situation raciale au Brésil un élément dangereux, une situation qui représentait un aspect politique négatif du Brésil. Il était très sensible à cette question. La politique du Brésil était d'ignorer les droits des Noirs. L'aspect de l'émancipation du Noir a toujours été très important pour nous à l'Unita »⁵²⁶.

Ces témoignages doivent cependant faire l'objet d'un regard critique. Ces dirigeants qui sont aujourd'hui à la tête de l'Unita retirent une grande partie de leurs ressources politiques de la disparition de Savimbi, et construisent leurs nouvelles stratégies en fonction de cette disparition. En même temps, ils poursuivent un discours de valorisation de leur leader assassiné, dont l'image reste encore très associée à l'image du parti. Ces témoignages manifestent donc plus une tentative de louer les valeurs de ce leader que le signe qu'il avait une pensée systématisée par rapport à la situation du Noir au Brésil. L'Unita a toujours montré une souplesse idéologique et programmatique, ajustant ses arguments aux circonstances. On peut donc penser que cette critique du Brésil ne dénote pas un antibrésilianisme structurel, bloquant les relations entre l'Unita et le Brésil à cause d'une divergence profonde des modèles politiques ou des univers culturels de chacun. Cette critique, qui a très probablement réellement été prononcée par Savimbi, dénote plutôt un des opportunistes qui ont conduit le leader de l'Unita à actionner des arguments pour la défense de l'intérêt des masses noires et de l'africanité de l'Angola, sans que cela fasse vraiment partie d'un projet d'émancipation.

Cette rhétorique du blocage historique entre l'Unita et le Brésil est évoquée par les leaders pour expliquer l'éloignement entre les deux pays. Comme le dit le président du parti :

⁵²⁵ Entretien avec A. Jaka Jamba, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁵²⁶ Entretien avec Isáfas Samakuva, réalisé à Luanda, en juin 2004.

« Le dialogue avec le Brésil a toujours été difficile. Au début des années 1990, l'Unita a envoyé au Brésil le responsable du mouvement aux Affaires étrangères, Alcides Sacala, mais ce fut un voyage sans succès, qui n'a pas réussi à ouvrir de portes. De même, quand j'étais le représentant de l'Unita à Londres, j'ai eu plusieurs rencontres avec l'ambassadeur brésilien là-bas. Mais, même si ces contacts semblaient positifs, j'avais l'impression que notre message n'arrivait pas à convaincre les autorités brésiliennes »⁵²⁷.

Chipindo Bonga, dirigeant du parti et secrétaire général de la JURA (l'organisation de jeunesse du parti), affirme : « Le Brésil ne connaissait pas l'Unita, il connaissait le MPLA »⁵²⁸. Or ce blocage de la part des diplomates brésiliens a peut-être été réel, mais il s'agissait plus d'une attitude des autorités engagées dans des transactions commerciales avec le gouvernement angolais, que d'une fermeture culturelle à ce que l'Unita représentait. J'ai analysé dans le chapitre précédent, d'un côté, la disposition des diplomates brésiliens à entretenir des dialogues avec les trois mouvements avant l'indépendance et, de l'autre, le caractère purement rhétorique d'une liaison culturelle qui aurait pu aider à l'établissement d'affaires économiques entre l'Angola et le Brésil après l'indépendance. La tendance à projeter l'absence de liens entre l'Unita et le Brésil sur le plan identitaire implique l'assimilation du mythe du « monde MPLA », selon lequel l'approximation entre le Brésil et le MPLA se fonderait sur des aspects culturels, bouclant la possibilité d'ouverture de contacts entre le Brésil et les adversaires du MPLA.

Cette projection des images du Brésil sur son récit identitaire s'opérera véritablement au moment des élections de 1992, quand l'Unita sera obligée de composer un récit plus cohérent pour sa campagne électorale. Jusque-là, le Brésil restait dans le brouillard de son discours, qui oscillait entre la rhétorique du blocage dû à l'alliance entre le Brésil et le MPLA, quand il s'agissait de délégitimer celui-ci, et la rhétorique des liens historiques entre le Brésil et l'Angola ou celle de la modernité du Brésil (très semblables aux discours du MPLA), quand il s'agissait d'essayer d'obtenir son appui, comme on le voit dans un message de l'Unita adressé au peuple brésilien, en 1983 :

« Le peuple brésilien, qui a conquis péniblement son indépendance à partir du cri de l'*Ipiranga*⁵²⁹ – 'Indépendance ou mort' – et qui a des liens irréfutables avec les cultures angolaise et africaine, a l'obligation morale de comprendre notre combat libérateur.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ Entretien avec Chipindo Bonga réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁵²⁹ Le cri de l'*Ipiranga* (« *Independência ou morte* ») est la devise de l'indépendance brésilienne, prononcée par D. Pedro I, en 1822. L'*Ipiranga* est une petite rivière à São Paulo, au bord de laquelle la devise aurait été prononcée, épisode qui a été immortalisé par la mythologie impériale brésilienne.

L'Unita apprécie l'initiative du gouvernement et du peuple brésilien d'avoir accueilli des milliers d'Angolais qui, ayant fui la convoitise assassine cubaine, ont reconstruit leurs vies dans ce grand pays frère »⁵³⁰.

Quand l'Unita décida en 1989 de renforcer ses liens avec le Brésil et envisagea l'envoi de représentants du mouvement pour changer la vision négative que le Brésil avait du mouvement, Savimbi affirma : « Je veux avoir le Brésil à côté de moi, parce que le Brésil parle portugais comme nous, parce que c'est un grand pays et nous ne pouvons pas l'ignorer »⁵³¹.

L'antibrésilianisme de la rhétorique antimétisse de l'Unita lors des élections de 1992

En 1992 cependant, l'antibrésilianisme de l'Unita devint plus saillant, au moment où l'arène de la campagne électorale projeta son affrontement discursif avec le MPLA sur un plan plus crucial que l'affrontement militaire pour les ambitions politiques des deux adversaires. Son récit de parti politique engagé dans un processus électoral fut marqué par des ambiguïtés et par des changements de ton selon le public spécifique à qui il s'adressait dans une situation déterminée. Mais l'axe de sa rhétorique fut la recherche de sa distinction par rapport au MPLA auprès de populations qui étaient très éloignées des privilèges des élites et qui formaient une masse d'électeurs qui pourraient lui donner la victoire. Ceci était particulièrement visible lors des initiatives de l'Unita auprès de la population *ovimbundu*, la plus nombreuse du pays – ce qui conduisit le parti à renforcer l'argumentation de l'identification ethnique avec Jonas Savimbi, le candidat à la présidence.

Cette recherche de distinction par rapport au MPLA se déploie dans deux types d'arguments. Selon le premier, l'Unita prônait l'identification du MPLA à une élite métisse, bénéficiaire des privilèges établis par le système colonial. Certes, dans certaines arènes de discussion, l'Unita chercha à dissiper la sensation de radicalisme que cet argument inspirait – il est bien connu que les discours de Savimbi en langues africaines étaient beaucoup plus drastiques que ceux prononcés en portugais. Mais la rhétorique antimétisse s'imposa comme moyen de délégitimer le MPLA et de séduire une masse noire insatisfaite des inégalités que le gouvernement avait toujours créées. Selon M. A. Africano⁵³², Savimbi aurait dit pendant la

⁵³⁰ « Mensagem da Unita ao povo brasileiro » signée par Jonas Savimbi, le 15 juin 1983 in *Unita. Identidade dum Angola livre*, brochure éditée par l'Unita en 1985. Document du CIDAC (Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral), « pasta Unita ».

⁵³¹ *Folha de São Paulo*, le 30 septembre 1989.

⁵³² M. A. AFRICANO, *L'Unita et la 2^e guerre civile angolaise*, Paris, L'Harmattan, 1995.

campagne électorale que « pour l'Unita, les métis doivent être intégrés mais il faut faire attention : ils ont toujours eu des privilèges, donc il faut veiller à ne pas continuer l'œuvre coloniale ». Selon le *Jornal de Angola*⁵³³, au cours du dernier meeting de la campagne électorale, Savimbi aurait nié les rumeurs selon lesquelles l'Unita avait l'intention de persécuter les Blancs et les métis lorsqu'elle prendrait le pouvoir. « Ce que nous voulons c'est d'abord l'Angolais, en deuxième lieu l'Angolais et en troisième lieu, l'Angolais, l'Angolais toujours », aurait-il dit.

Cette identification du MPLA à une élite métisse, étrangère, pas véritablement « angolaise » se traduit dans un second argument selon lequel le MPLA serait responsable de la pénétration en Angola d'une présence étrangère envahissante, impérialiste, exploiteuse. La cible centrale de ce discours est la présence cubaine. On a vu au chapitre précédent quelques exemples de la manière dont Savimbi se référait, pendant la campagne, à l'alliance entre le MPLA et les Cubains, en disant par exemple que, sous le gouvernement de l'Unita, les Cubains ne seraient même pas invités en Angola pour une visite⁵³⁴. Savimbi prône aussi la rupture des relations diplomatiques entre l'Angola et Cuba, en cas de victoire de l'Unita aux élections⁵³⁵. Cuba est toujours mis en comparaison avec la figure du colonisateur, cet étranger violent et peu soucieux du sort des populations exploitées, si connu des Angolais. Cela est très visible dans une déclaration d'un des dirigeants du parti à l'époque, Jorge Valentim, à propos de l'importance de la résistance armée de l'Unita pendant la guerre civile. Selon lui, sans cette résistance « certains Angolais auraient pris le chemin de l'exil et l'Angola se serait transformé en une province de Cuba »⁵³⁶. Cela est également visible dans la déclaration de Savimbi, accusant le MPLA d'avoir « soumis le pays au néocolonialisme cubain qui n'a fait que détruire notre économie »⁵³⁷.

⁵³³ « Jonas Savimbi : 'vamos acabar com as calças remendadas' », *Jornal de Angola*, le 27 septembre 1992. Le *Jornal de Angola* est une des seules sources disponibles en Angola sur les élections de 1992. Il s'agit du seul quotidien angolais et du seul médium de presse dont on peut trouver la collection dans les archives (pas toujours complètes, bien entendu). Les partis n'ont pas gardé de documents, à de rares exceptions près, conservées par des acteurs privés. Mais ce journal est aussi une source biaisée, car liée au gouvernement. Il n'est donc pas rare de trouver dans ces articles une tendance anti-Unita. J'ai essayé de privilégier les articles qui me semblaient correspondre à des comptes-rendus des actes de campagne de l'Unita, mais je garde un regard critique à propos de l'image donnée de cette campagne à travers la couverture faite par ce journal.

⁵³⁴ *Jornal de Angola*, 1 septembre 1992

⁵³⁵ « Savimbi não quer adiar as eleições », *Jornal de Angola*, 1 septembre 1992.

⁵³⁶ « Jorge Valentim : as responsabilidades da Unita estão acima de qualquer análise superficial », *Jornal de Angola*, 10 septembre 1992.

⁵³⁷ « Savimbi não quer... », *op. cit.*

Cette matrice de pensée à propos de Cuba s'étend pourtant à toute présence étrangère en Angola, que ce soit celle des coopérants ou celle des entreprises multinationales. Selon le même article du *Jornal de Angola* à propos du dernier meeting de l'Unita à Luanda, Savimbi aurait affirmé que « les investissements étrangers qui viennent nous dominer, ne seront pas acceptés »⁵³⁸. Il est vrai que l'Unita a un tout autre discours vis-à-vis de l'extérieur, puisqu'elle a intérêt à se montrer en tant que force démocratique et favorable à un système économique ouvert et libéral. Ainsi, dans une brochure en anglais à l'attention des investisseurs internationaux, l'Unita affirme son engagement à établir une « économie de marché » en Angola et reconnaît « l'importance des investissements extérieurs »⁵³⁹. Simultanément sur le plan interne, la présence étrangère est interprétée comme une menace semblable à celle du colonisateur et la collaboration du MPLA avec cette présence découle de la « nature » de celui-ci : une élite tributaire des privilèges légués par le colonisateur.

L'argument de la connivence entre le MPLA et certains acteurs internationaux sera plus visible lors de la divulgation des résultats du premier tour des élections, remporté par le MPLA. L'Unita n'acceptera pas sa défaite et dénoncera la fraude électorale pour justifier le retour au combat armé. La reconnaissance de la légitimité des élections par les Nations Unies et par la « communauté internationale » sera interprétée par l'Unita comme faisant partie de cet environnement de relations illicites entre le MPLA et l'étranger. Selon un article du *Jornal de Angola*, un rapport produit par le parti sur sa défaite affirmait qu'il y aurait eu de la « corruption de la part du gouvernement du MPLA-PT auprès des observateurs et des entités étrangères, ce qui aurait mené au silence à propos de la gravissime fraude électorale »⁵⁴⁰.

L'antibrésilianisme de l'Unita exprimé pendant cette campagne s'articula autour de ces deux arguments. Mais il y a un événement qui catalysa la systématisation de cet antibrésilianisme : l'association du MPLA avec des spécialistes brésiliens du marketing embauchés pour faire sa campagne électorale. Cet événement permit à l'Unita d'approfondir sa critique contre les privilèges de l'élite du MPLA, dont l'enrichissement illicite lui aurait permis d'embaucher des équipes de marketing étrangères par le biais d'un contrat millionnaire. En même temps, elle renforça l'argument de la collaboration entre le MPLA et

⁵³⁸ « Jonas Savimbi : 'vamos acabar com...' », *op. cit.*

⁵³⁹ *Policy guides for foreign investment in Angola*, brochure éditée par l'Unita, 25 juillet 1991. Document du CIDAC, « pasta Unita ».

⁵⁴⁰ « Unita admite que errou na campanha mas não aceita publicamente o fracasso », *Jornal de Angola*, 16 décembre 1992.

les entrepreneurs ou les coopérants étrangers, qui venaient en Angola motivés par les intérêts de leurs propres pays. « Durant toute la campagne, le leader de l'Unita, Jonas Savimbi a fait de nombreuses attaques contre la communauté brésilienne présente dans le pays », selon un journal brésilien⁵⁴¹. Le travail des publicitaires brésiliens a été vu comme de l'exploitation étrangère, comme une manipulation trompeuse de l'image du MPLA et, finalement, après le premier tour des élections, comme de l'aide technique à la fraude. Selon le rapport produit par le parti sur sa défaite :

«Un grand atout du gouvernement du MPLA-PT a été l'absence de contrôle par les partis du secteur informatique de la CNE [la commission nationale électorale]. On a falsifié les fax, selon l'analyse de l'Unita, qui accuse le ministère de l'Intérieur d'être à la tête de ce plan avec l'aide d'une équipe de spécialistes brésiliens »⁵⁴².

Les attaques contre Odebrecht

À partir de ces élections, l'Unita entreprit une série d'actions imprégnées de cette rhétorique antibrésilianiste, qui ressemble pourtant plus à une argumentation actionnée au hasard qu'à une philosophie profonde de rejet de ce que le Brésil représente. Dès que la guerre reprit à la fin octobre 1992, une série d'attaques de l'Unita contre les activités de l'entreprise brésilienne Odebrecht eut lieu : un avion de l'entreprise fut d'abord endommagé⁵⁴³ ; puis, un autocar qui conduisait des employés de l'entreprise (celle-ci avait mis en marche un plan graduel d'évacuation du pays à cause de la reprise de la guerre) à l'aéroport fut pris d'assaut par les militaires de l'Unita à Luanda⁵⁴⁴ ; ensuite, l'Unita envahit les installations de l'entreprise dans la mine de Luzamba⁵⁴⁵. Enfin, l'attaque la plus importante fut celle réalisée contre les travaux de l'usine hydroélectrique de Capanda, au cours de laquelle dix-huit techniciens brésiliens furent faits otages, ainsi qu'environ une cinquantaine de techniciens russes.

Les critiques faites par Savimbi pendant la campagne électorale contre la présence brésilienne en Angola, et la révolte que l'Unita a toujours exprimée contre l'association entre le Brésil et le MPLA ont créé une interprétation générale de ces événements (par les autorités brésiliennes, angolaises et par les employés brésiliens d'Odebrecht) selon laquelle il s'agissait d'actes contre le Brésil - une version que l'Unita ne faisait pas beaucoup d'effort pour

⁵⁴¹ *Folha de São Paulo*, 2 novembre 1992.

⁵⁴² « Unita admite que errou... », *op. cit.*

⁵⁴³ *Folha de São Paulo*, le 31 octobre 1992.

⁵⁴⁴ *Folha de São Paulo*, le 3 novembre 1992.

⁵⁴⁵ *Folha de São Paulo*, le 2 novembre 1992.

dissiper. Cela fut visible à travers certaines difficultés initiales dans la négociation pour la libération des otages et dans les témoignages de certains des employés des installations d'Odebrecht attaquées par l'Unita. Un employé de la mine de Luzamba raconte :

« C'était déjà l'aube quand je suis revenu à nos installations. L'Unita avait pris le contrôle de tout. Un soldat m'a dit qu'il n'aimait pas les Brésiliens et que s'il avait eu l'ordre de tuer, nous serions déjà tous morts »⁵⁴⁶.

La réalité pourtant était que ces opérations faisaient partie de la stratégie militaire de l'Unita au moment de la reprise de la guerre : à Luzamba, on cherchait des diamants et des biens matériels dans les installations de l'entreprise brésilienne (les résidences des employés furent saccagées et des biens personnels furent volés), et à Capanda, on poursuivait la tactique consistant à briser des travaux d'infrastructure dans le pays. Cette dernière attaque était très prévisible, parce que l'Unita avait déjà mené d'autres opérations moins importantes contre ces travaux, que Savimbi avait qualifiés de « projet stupide »⁵⁴⁷. Selon Jaka Jamba :

« Quand l'Unita a dû reprendre une activité militaire pour pouvoir négocier, tous les ouvrages infrastructurels ont été visés, comme par exemple une entreprise de cellulose tchèque. C'est ce qui s'est passé avec le Brésil. Les Brésiliens ont été des victimes d'une situation interne plutôt que d'une hostilité spéciale de la part de l'Unita »⁵⁴⁸.

En effet, les otages brésiliens finirent par être libérés sans exigences spéciales de la part de l'Unita. D'autres employés qui avaient eu des contacts directs avec les guérilléros ont témoigné d'un bon traitement de leur part et de l'absence d'hostilité envers le Brésil. Un des otages de Capanda, qui aurait même organisé une fête pour son anniversaire pendant la séquestration, a affirmé que le militaire de l'Unita qui avait organisé l'invasion était « un homme aimable » et qu'il lui avait dit qu'on n'avait l'intention de tuer personne⁵⁴⁹.

L'Unita n'a jamais vraiment fait d'effort pour contrer le mythe d'antibrésilianisme que ces actions répandaient et elle s'en est toujours servie au gré des circonstances de son combat contre le MPLA. Avec la reprise de la guerre et l'échec des accords de Bicesse (qui avaient établi la paix et programmé les élections de 1992), les Nations Unies décidèrent de changer l'équipe qui avait surveillé le processus, coordonnée par Margareth Anstee. À ce moment, l'Unita rejeta la proposition que la nouvelle mission de l'ONU soit dirigée par Sérgio Vieira

⁵⁴⁶ *Veja*, le 11 novembre 1992.

⁵⁴⁷ *Folha de São Paulo*, le 30 septembre 1989.

⁵⁴⁸ Entretien avec A. Jaka Jamba, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁵⁴⁹ *Folha de São Paulo*, le 8 novembre 1992.

de Melo, diplomate brésilien et haut-fonctionnaire des Nations Unies⁵⁵⁰. En même temps, Savimbi renforça la rhétorique contre le Brésil, l'accusant d'être responsable de la reprise de la guerre à cause de l'aide militaire que ce pays aurait fournie au MPLA. En 1994, l'Unita accusa l'entreprise d'armement brésilienne Avibrás d'avoir vendu des armements au MPLA, transgressant les accords de Bicesse qui interdisaient la vente d'armes aux deux parties du conflit⁵⁵¹. Selon la rhétorique du mouvement, la proximité entre le MPLA et certains « acteurs internationaux » (des ONGs, certains gouvernements et même l'ONU) était responsable de l'échec de Bicesse et du refus de l'Unita des nouveaux accords de 1994. Bref, la rhétorique anti-Brésil n'était pas systématiquement actionnée par l'Unita, mais en certaines occasions elle était opératoire dans sa stratégie pour délégitimer le MPLA, le blâmer pour les échecs de la pacification, et l'accuser de connivence avec le néocolonialisme que les partenaires étrangers imposaient à l'Angola. Ainsi, elle assimila tant le mythe de l'identification entre le Brésil et le MPLA que son exact opposé, relatif aux caractéristiques nuisibles pour l'Angola de cette association si intime.

L'Unita d'aujourd'hui

L'Unita postérieure à la mort de Savimbi (2002) et militairement affaiblie présente une rhétorique profondément transformée, engagée dans un processus interne d'ajustement pour opérer le transfert de son combat de l'arène militaire à l'arène politique. Comme auparavant, il s'agit pourtant de rhétoriques organisées en fonction de la rhétorique du MPLA. Cependant, si l'Unita était précédemment prisonnière du discours du MPLA, proposant systématiquement l'inversion de sa matrice de pensée, sa puissance sur le plan militaire lui permettait d'avoir un discours identitaire flottant et qui pouvait manipuler de manière souple cette matrice discursive de son adversaire. A présent le parti, dépourvu de ses prérogatives militaires, doit faire des efforts pour acquérir une cohérence strictement politique et devient de ce fait encore plus prisonnier de la matrice discursive du gouvernement, cherchant finalement des manières de s'identifier à celui-ci. Ainsi les rhétoriques sur le Brésil sont-elles conciliatoires – exprimant une « ouverture plus grande de la part des autorités brésiliennes, surtout depuis le début du gouvernement Lula »⁵⁵² envers l'Unita ou « une nécessité d'établir un dialogue social et politique avec le Brésil »⁵⁵³. Mais le plus important pour comprendre le nouveau récit identitaire de l'Unita, au-delà de ces déclarations vagues à propos d'une politique

⁵⁵⁰ Ce diplomate brésilien a été tué à Bagdad, par un attentat, en 2003.

⁵⁵¹ *Folha de São Paulo*, le 18 janvier 1994.

⁵⁵² Entretien avec A. Jaka Jamba, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁵⁵³ Entretien avec Isáfas Samakuva, réalisé à Luanda, en juin 2004.

étrangère à l'égard du Brésil, réside dans la manière dont ces nouveaux dirigeants, parlant des images du Brésil en Angola, se montrent plus prudents que leurs prédécesseurs pour délégitimer le MPLA.

« On parle des grands intérêts entre certaines personnes de l'Angola et des entreprises brésiliennes. On dit qu'il y a des Angolais qui ont des propriétés immenses au Brésil. Je n'ai pas d'informations là-dessus, je préfère ne pas en parler », déclara Samakuva⁵⁵⁴. Ce genre de déclaration représente l'abandon de l'ancien argument délégitimateur du MPLA, selon lequel le Brésil avait des liens illicites avec les élites du gouvernement. Ou alors, à propos de la pénétration culturelle brésilienne en Angola, Samakuva voit, à côté d'une possibilité de perte d'identité,

« plusieurs bénéfiques, comme le fait que les personnes peuvent être en contact et avoir plus d'informations. C'est un phénomène de la globalisation. Il y a des personnes qui croient que le MPLA utilise cette pénétration culturelle pour atteindre des buts politiques.

Je ne crois pas que ce soit une politique délibérée de l'Etat »⁵⁵⁵.

Jaka Jamba, à son tour, dans un article à propos de la lusophonie, suit cette tendance conciliatoire et modérée en affirmant que la culture portugaise est « un pôle positif de notre héritage national » et que les visions à propos de l'identité africaine qui refoulaient la culture du colonisateur sont démodées, ne faisant pas partie « du nouvel esprit qui est en train de paraître dans certains cercles d'intellectuels africains »⁵⁵⁶. La figure du colonisateur comme envahisseur abominable se dissipe en une vision intégrative proposée par cet intellectuel de l'Unita.

Ces exemples de la nouvelle vision modérée des dirigeants de l'Unita montrent que délégitimer à tout prix l'adversaire n'est plus un outil opératoire de ce parti. Mais ce qui pourrait être un signe de démocratisation est en fait un signe de la victoire de l'autoritarisme de son adversaire : si l'Unita ne veut plus le délégitimer, elle veut lui ressembler. Si elle n'opère plus le renversement radical de la matrice de pensée du MPLA, elle se met à vouloir adopter cette matrice et ne pas présenter une matrice propre à elle-même. Dans le champ des relations politiques entre le MPLA et l'Unita, on passe alors de l'extrême du conflit à l'autre extrême de l'uniformisation, laissant de côté la zone intermédiaire de la démocratie, qui est celle du débat et de la confrontation politique. Cette évolution d'un antibrésilianisme

⁵⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁵⁶ « Reflexões sobre a língua, cultura e cidadania » *Folha* 8, 30 juin 1998.

occasionnel à une position peu incisive à propos de l'association entre le Brésil et le MPLA ou à propos de la pénétration culturelle du Brésil permet de voir la superficialité des changements identitaires que l'Unita a subis après la fin de la guerre civile en 2002.

2. LES BAKONGO : LE BRÉSIL CONTRE L'AFRIQUE

L'une des voix les plus virulentes de l'opposition angolaise d'aujourd'hui est celle des acteurs politiques qui s'identifient à l'ethnie *bakongo*. Il s'agit d'un peuple à la trajectoire historique assez particulière. Les dynamiques coloniales ont produit la désarticulation du royaume africain qui rassemblait la majorité de la population *bakongo*, le puissant royaume du Kongo, dont les domaines se situaient au Nord de l'Angola, l'ouest du des deux Congos et l'actuelle enclave de Cabinda. Avec le boom caféier en Angola après la Deuxième Guerre mondiale, une grande partie de la population *bakongo* a fut chassée de ses terres et émigra vers les villes, spécialement Léopoldville. Une élite assez structurée s'y forma, devenant un pôle d'attraction pour des *Bakongo* en provenance du territoire angolais. C'est ainsi qu'est apparu un segment *bakongo* ayant des liens historico-politiques plus étroits avec l'ancienne colonie belge qu'avec la société de Luanda, plus familiarisée avec la langue française qu'avec la langue portugaise et, finalement, restant très étrangère à la culture portugaise qui se répandait sur les côtes.

En même temps, la forte pénétration des missions protestantes dans la région, et surtout celles de confession baptiste, permit l'apparition d'une élite cultivée et très sensible aux arguments anticolonialistes. Le milieu *bakongo* donna ainsi origine à un nationalisme puissant, mobilisé initialement par le sentiment identitaire d'appartenance à un royaume autrefois resplendissant et qui avait été brisé par le colonialisme. Selon R. Péliissier⁵⁵⁷, ce nationalisme commença à s'organiser dans les années 1950, lorsqu'un segment *bakongo* protestant, installé à Léopoldville, et contestant les ingérences du Portugal lors de la succession du roi du Kongo, créa l'UPNA. L'exaltation de la race noire et du peuple *bakongo* était au centre de la rhétorique de cette organisation, ainsi que la prérogative d'avoir été la première à commencer la lutte anticoloniale, puisque la première révolte armée, de 1961, qui mena la métropole à envoyer des troupes en Angola, avait eu lieu dans les régions *bakongo*⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ R. PELISSIER, *Le Naufrage des Caravelles*, Montamets, Orgeval, Editions Péliissier, 1979.

⁵⁵⁸ Cette question est objet d'un grand conflit dans les versions de l'histoire de l'Angola propagées par les mouvements. Le FNLA, plus tard, défendra l'idée que les révoltes qui éclatèrent au nord de l'Angola en mars

Cependant, ce mouvement ajusta graduellement sa plateforme de revendications pour « angolaiser » son projet politique et obtenir plus facilement des appuis internationaux. C'est ainsi que l'UPNA se transforma en UPA et ensuite en FNLA – à l'image du FLN algérien -, s'éloignant de la revendication ethnique présente à son origine, et prônant des valeurs politiques comme le libéralisme, l'anticommunisme et la démocratie, dans un contexte d'affrontement direct entre mouvements nationalistes à la veille de l'indépendance. Le FNLA, qui était le mouvement le plus puissant militairement et politiquement tout au long des années 1960, se heurta à des dissidences internes et, au moment crucial de la guerre entre les mouvements en 1975, se désarticula, permettant la bipolarisation de l'arène politique angolaise entre Unita et MPLA.

Cependant l'identité *bakongo* demeure un argument identitaire mobilisateur pour un segment de la population angolaise, aujourd'hui divisée en plusieurs types d'organisations : les églises baptistes, les associations, les ONGs, les petits partis qui se sont formés avec le multipartisme (comme le PDP/ANA ou le FNLA lui-même, maintenant réorganisé comme parti mais sans une grande représentativité sur la scène politique), les cercles des professeurs du monde universitaire (auquel les *bakongo* purent accéder grâce à la solide formation obtenue en RDC ou avec des bourses des églises protestantes), voire certains quartiers où ils sont concentrés (comme le quartier Palanca, à Luanda). L'ancien sentiment identitaire de l'appartenance au royaume du Kongo est revigoré par les nouvelles données sociologiques qui ont conditionné la trajectoire de ce peuple depuis l'indépendance : le retour de nombreux *Bakongo* exilés en RDC (à cause des dérèglements politiques dans ce pays et suite à la pacification de l'Angola) et la pénétration à Luanda d'une masse *bakongo* qui fuyaient la guerre civile, mais aussi qui sont venus dans la capitale après la fin de la guerre. Cette nécessité d'intégration a fait émerger de nouveaux créneaux économiques (comme les taxis collectifs de Luanda, plus connus sous le nom de « *candongueiros* » ou même les activités

1961 furent le début de la guerre. Le MPLA, dans sa recherche de délégitimer son rival, défendra le fait que le début de la révolte armée se produisit avec les agitations qui eurent eu lieu à Luanda le 4 février de cette même année (date élevée au statut de jour férié national), revendiquant sa participation à l'organisation de ces mouvements (ce qui n'est pas prouvé et même improbable puisqu'en 1961 le MPLA était encore très loin d'avoir le pouvoir de mobiliser des secteurs de la population de Luanda). Cette même polémique se prolonge avec la question de la date de naissance du MPLA. La version officielle de l'histoire veut que cette date remonte à 1956, année où Viriato da Cruz écrit le manifeste du PLUAA, que j'ai mentionné au chapitre précédent, et dans lequel il cite le concept de « mouvement populaire de libération de l'Angola ». Cependant, le MPLA acquiert véritablement une structure, désignée par ce sigle, à partir de 1960, quand ses dirigeants quittent l'Europe, confrontés à la nécessité d'une organisation plus effective du mouvement. Voir E. ROCHA, *Angola. Contribuição ao Estudo do Nacionalismo Moderno Angolano (período de 1950-1964). Testemunho e Estudo Documental, Vol. 1 et 2*, Luanda, Kilombelombe, 2002 et C. PACHECO, *MPLA. Um nascimento polêmico*, Lisbonne, Vega, 1997.

commerciales dans les marchés), mais a aussi créé des stigmates : les *Bakongo* sont vus comme des « zairois » et des étrangers, ce qui provoque des actes de ségrégation.

Tunga : le Brésil veut détruire les Bakongo

Ce sentiment identitaire se déploiera dans un antibrésilianisme qui, dans la voix de certains, sera radical et explicite ou, dans la voix de quelques autres, se limitera aux filigranes d'un discours d'opposition au gouvernement. Dans les deux cas il s'agira d'une critique contre la négligence du MPLA au sujet des revendications locales, le Brésil étant vu soit comme un collaborateur de cette élite arrogante imposant un modèle de société centralisée et uniforme, soit comme un symbole incarnant ce modèle lui-même. Un exemple de discours très radical à propos du Brésil parmi les *Bakongo* est celui de Francisco Alberto Tunga, acteur très actif dans le domaine que les ONGs ont commencé à labourer en Angola. Tunga est membre de la Coiepa, une fédération d'ONG représentant l'église catholique et des églises protestantes, qui a joué un rôle important pendant la négociation de paix en 2002, revendiquant une participation de la société civile au processus et faisant pression pour que le MPLA accepte d'ouvrir le dialogue avec l'Unita⁵⁵⁹. Tunga est aussi un ancien coordinateur du Fonga, forum des ONGs angolaises.

Tunga est un *mukongo* (singulier de *bakongo*) qui se dit fier de l'être. Sa manière de décrire son histoire personnelle et de parler du « fardeau d'être *bakongo* » est révélatrice des implications politiques de cette identité mobilisatrice et de la mesure dans laquelle le projet de nation de ceux qui se désignent comme *Bakongo* entre en contradiction avec celui du MPLA. Tunga décrit sa trajectoire personnelle comme « le résultat d'une longue persécution par le régime colonial »⁵⁶⁰. Originaire de Damba, ville de la province de l'Uíge (qui concentre une majorité de population *kongo*, tout au nord de l'Angola), sa famille, de confession baptiste, émigre vers la RDC en 1961, à cause de la guerre anticoloniale et y est accueillie dans un village *kongo*. C'est en RDC qu'il fait des études de psychologie, milite dans des associations protestantes de jeunesse et se rapproche de l'activisme politique auquel il se dédiera lors de son retour en Angola en 1979 :

⁵⁵⁹ Cependant, le MPLA a réussi à maîtriser ce processus, transformant les accords de 2002 plutôt dans une imposition unilatérale de démilitarisation de l'Unita, la partie vaincue militairement, que dans un dialogue avec celle-ci, qui pourrait mener à une ouverture véritablement démocratique du champ politique après la pacification. Voir C. MESSIANT, « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, n°86, juin 2002, p. 183-195.

⁵⁶⁰ Entretien avec Francisco Alberto Tunga, réalisé à Luanda, en avril 2004.

« Dans tous les pays où les *Bakongo* se trouvent, ils sont une ethnie persécutée. Nous portons le poids d'être *Bakongo*, d'emmener de la lumière aux endroits où nous nous trouvons. L'Angola est un corps humain, dont la tête est au nord et le cerveau dans l'Uíge. Si nous ne prenons pas l'avenir de l'Angola en mains, ce pays ne pourra pas s'épanouir. C'est nous qui avons commencé la révolution »⁵⁶¹.

Cette manière totalisante de décrire le soi se déploie sur une description de l'Autre, c'est-à-dire l'élite qui a donné naissance au MPLA, aussi totalisante, mais évidemment inversée. « Il y a une autre ethnie, créée avec l'immigration blanche, par les délinquants⁵⁶² qui sont venus du Portugal et par leurs descendants : ce sont les créoles. Pour eux, parler sa langue maternelle est un signe de retard »⁵⁶³.

À partir de cette matrice fondée sur la nature du MPLA, Tunga poursuit son analyse sur les pratiques de répression des cultures locales entreprises par ce gouvernement :

« La politique du MPLA consiste à persécuter les *Bakongo*. Il poursuit un modèle d'uniformisation linguistique. Il n'y a aucun dirigeant du MPLA qui ne parle les langues de l'Angola. Aucune langue africaine n'est enseignée dans les écoles angolaises. Il n'y a que l'Alliance Française qui les enseigne aujourd'hui »⁵⁶⁴.

Ainsi, le MPLA est associé à la figure du colonisateur, soit de par son origine, soit en raison de la politique de répression contre les vrais Africains.

Entre ces deux pôles symétriques - une ethnie lumineuse et juste (le héros) et une ethnie arrogante et provenant d'une classe exploiteuse de criminels (l'antagoniste) - le Brésil est associé à la seconde, identifié à ce rôle incontournable des récits identitaires angolais qui est celui du colonisateur, d'exploiteur étranger. Cette association se déploie dans deux types d'arguments entremêlés : le premier concerne l'interprétation de l'histoire de la colonisation, le second concerne l'interprétation du panorama actuel, c'est-à-dire la pénétration culturelle brésilienne et les liens peu transparents entre le MPLA et les entreprises brésiliennes.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

⁵⁶² Référence au phénomène des *degredados*, c'est-à-dire au fait qu'une grande partie des colons venus pendant les premières vagues migratoires étaient des personnes condamnées pour des crimes de droit commun ou politique au Portugal et qui étaient envoyées en Angola comme punition.

⁵⁶³ Entretien avec Francisco Alberto Tunga, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

L'élite « luso-brésilo-angolaise » et l'uniformisation culturelle de l'Angola

À propos de l'histoire de la colonisation le Brésil a, selon Tunga, toujours été associé au colonisateur et l'action brésilienne a été particulièrement nuisible envers les *Bakongo* :

« Les Portugais voulaient battre le royaume du Kongo parce que nous ne voulions pas leur vendre des esclaves. Mais ils ne réussissaient pas à nous vaincre. Alors ils sont allés chercher des troupes au Brésil. Maintenant le Brésil veut nous battre de nouveau, par une défaite culturelle »⁵⁶⁵.

Tunga fait ici référence à un épisode de l'histoire coloniale qui a eu lieu au XVII^e siècle... Les rivalités mercantiles entre l'Espagne et la Hollande avaient mené cette dernière à envahir des colonies portugaises (notamment le Brésil et l'Angola), puisque le Portugal était alors en union dynastique avec l'Espagne. Les producteurs de sucre brésiliens s'étaient organisés de manière autonome (c'est-à-dire sans le concours des troupes coloniales qui, au moment de l'instabilité du Portugal uni à l'Espagne, n'étaient pas en condition d'intervenir) et avaient réussi à expulser l'envahisseur hollandais. Ces troupes brésiliennes étaient ensuite parties en Angola pour y repousser l'invasion hollandaise, qui pouvait bloquer le ravitaillement en esclaves dont ces producteurs de sucre brésiliens dépendaient. Cette action militaire brésilienne victorieuse contre les Hollandais a incontestablement renforcé la présence du Brésil dans la vie coloniale de l'Angola côtier, qui devenait une « colonie du Brésil »⁵⁶⁶, avec la participation des Brésiliens dans l'administration et dans des actions militaires.

C'est ainsi que, lorsque le royaume du Kongo menaça de bloquer la vente des esclaves, des troupes brésiliennes furent mises en mouvement pour que ce royaume ne devienne pas « un pôle d'attraction anti-esclavagiste »⁵⁶⁷. Ces troupes, commandées par l'officier brésilien João Fernandes, avaient déjà de l'expérience dans la répression des révoltes d'esclaves au Brésil, notamment celle du *Quilombo dos Palmares* - un événement emblématique de l'histoire des révoltes populaires et de la cause noire au Brésil. Ceci transforma l'action brésilienne contre le royaume de Kongo en un événement de connotation encore plus réactionnaire et répressive. Ainsi, quand Tunga l'évoque, sa vision d'un Brésil exploiteur et directement engagé dans la soumission des peuples noirs de l'Angola devient explicite. De plus, quand il projette cet événement sur le présent (« le Brésil veut nous battre de nouveau »),

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ L. F. ALENCASTRO, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

il utilise l'histoire pour renforcer l'argument que l'Angola est toujours exposé à un colonisateur.

C'est dans le second type d'argument que cette projection sur le présent se systématise et que l'image du Brésil est utilisée pour mettre en évidence l'écart entre l'élite du MPLA et les peuples africains. Selon Tunga, l'élite du MPLA est en train de mettre en œuvre la brésilianisation de l'Angola, permettant l'invasion culturelle du pays par la musique et les feuilletons brésiliens et autorisant l'entrée effrénée des entreprises brésiliennes.

« Il n'y a pas de relations honnêtes entre le Brésil et l'Angola. Odebrecht est connue parmi les angolais comme '*onde há brecha*'⁵⁶⁸. Cette entreprise construit des routes qui s'effondrent et j'ai rencontré un Brésilien qui me disait qu'au Brésil Odebrecht n'a pas de permis de construire un seul kilomètre de route [...]. Les relations entre le Brésil et l'Angola se limitent à un groupe de créoles et à quelques acteurs privés brésiliens. Ce sont des relations d'exploitation de l'Angola »⁵⁶⁹.

En ce qui concerne la pénétration culturelle brésilienne, Tunga l'interprète comme contribuant au projet d'uniformisation linguistique poursuivi par le MPLA, qu'il classifie comme une élite « luso-brésilo-angolaise » :

« Une politique de colonisation, c'est celle qui dit que la culture locale est mauvaise et que la culture qui vient de l'extérieur est bonne. Le MPLA poursuit la construction d'une nation artificielle, dont les socles sont luso-brésilo-angolais et non africains. Quand on veut dominer quelqu'un, il faut d'abord imposer sa culture. Cela s'est déjà passé avec nous. Nous ne pouvons pas permettre que cela se passe de nouveau »⁵⁷⁰.

Faisant référence à la culture brésilienne comme outil d'uniformisation culturelle et symbole d'une anti-africanité, Tunga continue son récit en désignant les feuilletons brésiliens comme lascifs :

« Pour les *Bakongo*, le sexe est le seul secret que Dieu nous ait donné. Cela ne se fait pas en public. Toutes les ethnies africaines pensent comme cela, mais peut-être les luso-brésilo-angolais pensent-ils différemment. Au Mozambique, il y a de la censure, tous les feuilletons ne peuvent pas circuler. Pourquoi ne peut-on pas faire un peu de censure ici ?

⁵⁶⁸ Cette expression forme un jeu de mot en portugais avec le nom de l'entreprise, qui veut dire « où il y a des trous ».

⁵⁶⁹ Entretien avec Francisco Alberto Tunga, réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

L'invasion culturelle brésilienne éloigne l'Angola de l'Afrique. Le MPLA ne fait pas de censure parce qu'il ne le veut pas. S'il le voulait, il serait bien capable de le faire »⁵⁷¹.

La lascivité et la malhonnêteté sont les attributs de ce personnage antagoniste, qui dans le discours de Tunga désigne le Brésil. Cette caractérisation ne ressort pas des attributs matériels de ce pays, mais de la « nécessité » poétique, pour reprendre le terme d'Aristote⁵⁷², de son récit. Cette nécessité dans ce cas se compose du besoin d'auto-affirmation identitaire du peuple *kongo* et du besoin de délégitimer le MPLA. Ainsi, la lascivité renvoie-t-elle, de manière symétriquement inverse, à la notion d'africanité. L'imbrication entre le Brésil et l'élite du MPLA (si profondément explicitée par l'expression « luso-brésilo-angolais ») montre que la référence coloniale est très active dans ce discours, qui se polarise entre la justice de la cause des peuples africains et l'injustice de la répression politique entreprise par une classe « luso » poursuivant la domination. Les concepts de la différence sont donc l'axe de ces récits. Finalement, la bipolarisation manichéenne, la naturalisation des attributs de son antagoniste et de ceux de son héros, la mythification de l'histoire sont les procédures qui révèlent un type d'agencement marqué par la violence discursive. Ainsi, les trois piliers de la colonialité se trouvent présents dans cette rhétorique radicale prononcée par un acteur *kongo* – et qui se reproduira dans d'autres discours fondés sur des revendications ethniques, comme nous le verrons plus tard.

Le récit de Tunga est un exemple parmi d'autres de discours qui expriment les revendications *kongo* ou même les revendications de caractère ethnique en général. Mais la radicalité de son propos et sa manière si directe d'impliquer le Brésil dans son discours identitaire font de ce récit un exemple paradigmatique, dont les structures se reproduisent dans d'autres genres d'argumentation. Le rejet du Brésil parmi les *Bakongo* ne se limite pas à des discours d'acteurs cultivés et politiquement actifs comme Tunga. Un événement qui est très connu en Angola et qui montre un peu les tensions entre les *Bakongo* et le reste de la population à Luanda est, par exemple, la division manifeste lors du match final de la Coupe du Monde de 1998, entre le Brésil et la France – les *Bakongo* ayant pour la plupart soutenu la France. Pepetela raconte un événement très révélateur qui eut lieu le jour de la défaite du Brésil : « Je revenais chez moi, quand j'ai vu un *candongueiro* avec un drapeau de la France.

⁵⁷¹ *Ibidem.*

⁵⁷² ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 98.

Les personnes dans la rue l'ont arrêté et l'ont frappé parce qu'il avait soutenu la France »⁵⁷³. La scission entre ceux qui soutenaient le Brésil et ceux qui soutenaient la France manifestait au plan du football la scission sociale qui stigmatise ce groupe social émigré à Luanda. L'image du Brésil dans ce cas est un marqueur sociologique pour mettre en évidence la barrière identitaire autour des *Bakongo*.

Le FNLA : les contradictions d'un parti qui ne renonce pas à l'identité bakongo

Mais je voudrais analyser ici une autre source des discours systématisés prononcés par des *Bakongo*, celui des dirigeants actuels du FNLA, pour comprendre dans quelle mesure ils se rapprochent et s'éloignent de ces structures. Le FNLA est aujourd'hui un petit parti, qui essaye à tout prix de s'éloigner d'une identification stricte avec les *Bakongo*, même si ceux-ci restent la majorité de ses membres et même si son origine dans les années 1950 se fondait sur les revendications ethniques de ce peuple. Selon Lucas Ngonda, dirigeant historique du parti, un *mukongo*, né en RDC :

« Le FNLA n'a jamais été une force circonscrite à une ethnie. Cela faisait partie de la propagande du MPLA, qui se voulait le seul parti capable de rassembler les Angolais. Les revendications ethniques ne sont pas au centre de nos préoccupations. Nous voulons que l'Angola ait une identité en tant que nation »⁵⁷⁴.

Mais même dans cet effort de dissocier le parti des revendications ethniques et de construire une rhétorique plus partisane qu'ethnique, les discours actuels du FNLA continuent à poursuivre une distinction par rapport au MPLA qui, de manière implicite, actionne l'identité *kongo* et son origine « plus africaine » que celle du MPLA. L'insertion des images du Brésil dans son discours met en évidence les contradictions que cette hésitation produit entre le modèle de parti angolais et l'identité ethnique comme moyen de différenciation.

Le Brésil est, dans le discours des dirigeants du FNLA, une entité associée au MPLA. Mais leur manière de décrire cette association, d'évoquer l'histoire de cette association et les facteurs qui expliqueraient un certain éloignement naturel entre le FNLA et le Brésil suscite des contradictions : la mythification de l'histoire se confronte, dans ces récits, à des événements de la réalité produits par l'effervescence du social. La première contradiction qu'il faut soulever ici est qu'en même temps que ces dirigeants défendent que la nature même

⁵⁷³ Entretien avec Pepetela réalisé à Luanda en juin 2004.

⁵⁷⁴ Entretiens avec Lucas Ngonda réalisés à Luanda en mai 2004.

du FNLA l'empêchait d'avoir des liens historiques avec le Brésil, ils soulignent le fait qu'il y a eu des Brésiliens à leurs côtés dans la lutte anticoloniale. Selon Ngonda :

« Le FNLA était un mouvement de la masse paysanne, avec certains intellectuels qui ne connaissaient pas Lisbonne, qui ne parlaient pas portugais, qui avaient une culture francophone. Nous étions un mouvement pour la défense des intérêts indigènes. La distance entre le Brésil et le FNLA est une question d'influence culturelle. Le siège du FNLA était à Léopoldville. Notre propagande circulait plus en Belgique et en France qu'au Portugal »⁵⁷⁵,

Or, toujours selon Ngonda, cet écart culturel n'a pas empêché le FNLA d'obtenir une « collaboration effective » des Brésiliens, en embauchant des spécialistes du marketing pour sa campagne électorale en 1975. Comment un mouvement totalement immergé dans le monde francophone de Léopoldville ou complètement absorbé par les causes politiques de la paysannerie du nord de l'Angola, avait-il pu songer à aller chercher au Brésil l'appui technique à sa propagande, s'il y avait un tel fossé culturel entre lui et le Brésil ? La réalité est que le FNLA était un mouvement également dirigé par une élite moderne, ouverte à des influences externes, à la conquête d'appuis extérieurs et le fait que cette élite appartienne à l'orbite francophone n'était pas en tant que tel, un moyen de différenciation par rapport à l'élite de l'orbite lusophone qui composait le MPLA.

Les contradictions ne s'en poursuivent pas moins. En même temps que les dirigeants du FNLA adoptaient la position rationnelle de désigner l'appui du Brésil au MPLA lors de la reconnaissance de l'indépendance comme une question concernant des intérêts strictement politico-économiques, ils ne renonçaient pas à la vision mythique d'une « structure psychologique d'identification » entre le MPLA et le Brésil. Selon Carlinhos Zassala, militant historique du FNLA, membre du bureau politique du parti et chef du département de psychologie de l'Université Agostinho Neto, « le Brésil a fait le choix du MPLA pour des raisons strictement économiques, liées au pétrole »⁵⁷⁶. Ou selon Ngonda : « Je ne crois pas que le Brésil ait appuyé le MPLA pour des raisons idéologiques. Dans le contexte de la guerre froide, cela a été une question décidée selon les intérêts brésiliens »⁵⁷⁷. Cette vision qui semble réfuter l'argument que cet appui serait lié aux liens culturels et historiques entre le Brésil et le MPLA cohabite avec une autre vision qui semble assimiler le mythe du « monde MPLA ». Selon Ngonda :

⁵⁷⁵ *Ibidem.*

⁵⁷⁶ Entretien avec Carlinhos Zassala réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁵⁷⁷ Entretiens avec Lucas Ngonda réalisés à Luanda, en mai 2004.

« Le MPLA a son origine dans des couches urbaines, ses dirigeants ont étudié à Lisbonne et ont connu des Brésiliens à la *Casa dos Estudantes do Império*. Le MPLA était un mouvement pour l'établissement des droits civiques, pour l'égalité entre les Portugais et les Angolais. Nous étions un mouvement pour l'indépendance. Le MPLA était un mouvement pour les réformes, influencé par la gauche portugaise. [...] Nous étions un mouvement de paysans, le MPLA était un mouvement d'élite assimilée. C'est cette élite assimilée qui a une proximité identitaire avec le Brésil. Le Brésil est lui aussi un pays d'assimilés. Il y a une identité culturelle, linguistique et historique, qui a construit une structure psychologique d'identification entre le Brésil et le MPLA»⁵⁷⁸.

Les *Bakongo* seraient exempts de cette structure psychologique d'identification, selon ces discours – et nous rencontrons ici une nouvelle contradiction :

« Il n'y a pas eu de pénétration culturelle du Brésil auprès de *Bakongos*. Il n'y a pas eu d'influence dans le football et dans la musique. Les influences du nord de l'Angola sont francophones, non brésiliennes et même pas portugaises. La plupart des *Bakongos* ne parlent pas portugais. Je suis né en RDC mais j'ai grandi ici. Je n'ai pas d'influence brésilienne parce que la colonisation a voulu nous imposer le modèle brésilien. Cela a créé un rejet. [...] L'influence brésilienne était urbaine, concentrée à Luanda, à Benguela, à Lubango, et à Sumbe. L'intérieur est resté intact. Elle a touché les populations urbaines et a fini par atteindre les populations rurales qui ont migré vers les villes. Cette influence ne concerne pas les *Bakongo* »,

dit Ngonda⁵⁷⁹. Cependant, en même temps qu'il défend cet écart entre la culture brésilienne et les *Bakongo* (et en même temps qu'il dit qu'il n'a pas d'influence brésilienne), cet intellectuel qui a été élevé à Luanda raconte avoir eu une expérience avec la culture brésilienne très proche de celle que les intellectuels du MPLA ont eue dans les années 1950 et que j'ai décrite dans les chapitres précédents. Suivons les mots de Ngonda :

« La littérature m'a influencé, avec Jorge Amado, Manuel Bandeira et Gilberto Freyre (même si je n'étais pas d'accord avec ses idées). La littérature qui m'a initié au Brésil était la littérature portugaise, avec Ferreira de Castro, qui a écrit un livre sur le Mato Grosso, ou la littérature du XVIIe siècle, avec António Vieira. [...] Le livre politique brésilien était important pour nous, les traductions brésiliennes étaient très nombreuses et couvraient un grand nombre de genres littéraires. Les traductions portugaises étaient plus limitées. Dans ma jeunesse, le Brésil inspirait un sentiment de liberté. J'écrivais à des

⁵⁷⁸ *Ibidem.*

⁵⁷⁹ *Ibidem.*

correspondants annoncés dans les revues brésiliennes, qui décrivaient comment le Brésil était »⁵⁸⁰.

Carlinhos Zassala, né dans la province d'Uíge et dont la famille avait émigré en RDC dans les années 1960, raconte que l'influence de la culture brésilienne touchait les populations de ce pays, notamment par le biais du football et de la musique. « Quand j'étais au lycée en RDC, dans notre équipe de football, nous copions les noms des joueurs brésiliens. J'avais un ami qui se faisait appeler Pelé »⁵⁸¹. Or, la contradiction de ces arguments montre, d'abord, qu'il n'y a pas d'indisposition naturelle de la part des *Bakongos* pour absorber des influences brésiliennes et, ensuite, que la théorie de l'écart entre les *Bakongos* et le Brésil est un outil stylistique nécessaire au récit identitaire d'auto-affirmation de ce groupe, auquel le FNLA ne parvient pas à renoncer dans son effort de construire sa distinction par rapport au MPLA.

La contradiction entre brésilianisme et revendications locales

C'est ainsi que nous arrivons à l'argument de ces dirigeants du FNLA qui me semble le plus important et qui s'approche le plus des propos radicaux de Tunga : la vision de l'existence d'une contradiction entre le brésilianisme et les revendications ethniques et celle de l'utilisation de ce brésilianisme par le MPLA pour poursuivre une politique de répression des cultures locales. En d'autres termes, le brésilianisme est compris comme outil de continuation de l'œuvre du colonisateur. Selon Ngonda,

« Pendant l'époque coloniale, la bataille entreprise par la culture héritée de la colonisation était celle d'étouffer les cultures locales. Les langues locales étaient interdites, seuls les missionnaires s'y intéressaient. Aujourd'hui la modernité en Angola est le Brésil, les cultures locales sont le traditionalisme. À l'époque coloniale, nous n'avons pas été capables de préserver nos cultures traditionnelles. Maintenant nous devons lutter pour cela. Les populations urbaines ne ressentent plus cette contradiction, elles pensent souvent que c'est la meilleure manière d'entrer dans la modernité. Le gouvernement sponsorise cela, en mettant en marche des initiatives de promotion de la culture brésilienne, comme la *Casa 70*. Les personnes qui sont au pouvoir sont presque toutes d'origine créole. Il y en a peu qui parlent le *kimbundu* ou le *kikongo*. C'est une question fondamentale, elle a été une des causes de la guerre civile. On a essayé de surmonter cela parce que nous voulions la paix. Ces questions culturelles à propos de ceux qui dirigent, ceux qui gouvernent, sont une espèce de bombe à retardement. Si les gouvernements qui viendront après ne mettent pas en marche des politiques pour régler cette question, il est

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ Entretien avec Carlinhos Zassala réalisé à Luanda, en avril 2004.

possible qu'il y ait de nouveaux conflits. [...] Il ne s'agit pas de la situation d'une ethnie, mais de toutes les ethnies. Il suffit de voir que tous les groupes ethniques ont créé des partis, des associations. C'est le problème de la lutte pour l'identité. Nous avons besoin de renforcer nos moyens de consolider nos cultures et de résister aux cultures étrangères. [...] La pénétration de la culture brésilienne peut poser des obstacles à ce processus. Elle peut imposer des zones de marginalisation. Cela fait éclater des conflits entre ceux qui l'acceptent et ceux qui ne l'acceptent pas. La réalité est que la partie qui l'accepte est aujourd'hui très liée au pouvoir »⁵⁸².

Les mots de Ngonda, qui ne sont pas seulement ceux d'un homme politique mais aussi ceux d'un sociologue (il est professeur de sociologie à l'Université Agostinho Neto), exposent la mesure dans laquelle la société angolaise se trouve imprégnée de structures héritées de la colonisation, à la fois conditionnant et conditionnées par la colonialité, sur le plan discursif. Cette tension entre une élite dirigeante et une masse exploitée qui se sent de plus en plus mobilisée par des revendications ethniques est en réalité l'évidence d'une continuité du système de domination, ce qui transforme la figure du colonisateur en un rôle toujours opérationnel dans les récits politiques internes.

Cette tension, très souvent, acquiert une structure discursive racialisée, c'est-à-dire qu'elle se manifeste au moyen de pratiques racistes concernant spécialement la figure du métis, dans les deux sens : soit le Noir refoule le métis pour son caractère élitair et bourgeois, soit le métis refoule le Noir, à la recherche du blanchiment, en un enfermement dans des cercles auxquels la plupart des Noirs n'ont pas de moyen d'accéder (en fréquentant des bars bourgeois et des associations d'élites, ou envoyant ses enfants faire des études à l'étranger). Dans le discours du MPLA, cette tension est ignorée : il n'y a pas de racisme en Angola parce qu'il y a des Noirs au pouvoir – sophisme racialisé d'une élite qui cherche sa légitimation sans vouloir renoncer à ses privilèges. D'un côté comme de l'autre, la notion de race est présente et l'image du Brésil est utilisée comme balise pour que les groupes se positionnent par rapport à cette notion : le Brésil est un métis – ceux qui se désignent comme appartenant à la masse noire le rejettent, ceux qui se sentent extérieurs à cette masse l'absorbent.

⁵⁸² Entretiens avec Lucas Ngonda réalisés à Luanda, en mai 2004.

3. L'AUTOCHTONE : LA RÉSISTANCE DE LA PURETÉ CONTRE LA CORRUPTION ETRANGÈRE

Cette tension, symbolisée par le débat autour de ce que le Brésil représente, est au centre d'un nouveau récit identitaire émergé récemment en Angola qui s'organise autour de la notion de « l'autochtone ». Le véhicule principal de ce récit est le journal *Folha 8*, un hebdomadaire indépendant apparu au milieu de la vague des journaux privés lancés en Angola après la fin du régime de parti unique. Même s'il s'agit d'un journal qui donne la parole à une très grande diversité d'acteurs (provenant de plusieurs partis, voire du MPLA), ses éditeurs arrivent à imposer une cohérence aux articles et aux idées véhiculées, ce qui me permet de les traiter en tant que récit (tout en portant attention aux positions et aux contradictions individuelles de chaque énonciateur qui s'exprime dans ce journal). Ainsi, le journal se définit par une critique radicale du gouvernement et par le réveil des arguments d'affirmation du peuple noir, fondant ses positions sur la notion de l'autochtone.

« Quand nous faisons référence aux autochtones, nous parlons de tous ceux qui, indépendamment de leur race, sont nés en Angola », dit un article non signé du journal apparu en 1997⁵⁸³. Cette notion large et universaliste se heurte cependant à l'identification d'une « élite autochtone pervertie »⁵⁸⁴, ainsi définie par un autre article de la même année. Cette élite se dit angolaise mais ses intérêts ne s'identifient pas à ceux des autochtones, dont le comportement semble étranger, dont les racines ne se trouvent pas en Angola. C'est une nouvelle désignation pour ce qui était avant appelé « élite créole » ou qui pourrait tout simplement, selon un regard basé sur l'analyse en terme de classes exempt des mythes culturalistes, être nommé « élite bourgeoise ». Mais voyons quels sont les attributs que cette « élite autochtone pervertie » présente dans le récit de cet article publié par *Folha 8*.

En premier lieu, cette élite est décrite en fonction de sa nature de descendante des colons portugais : « Ils se croient les héritiers de l'Angola, parce que leurs pères sont venus d'Europe pour vivre ici et 'civiliser' les autochtones »⁵⁸⁵. En deuxième lieu, c'est une élite qui poursuit l'œuvre du colon : « Ils sont les 'continueurs du Portugal', une classe d'individus que le

⁵⁸³ « Quem tem medo de discutir o racismo » *Folha 8*, le 11 juillet 1997.

⁵⁸⁴ K. BAN-GALA, « Congresso dos autóctones pela sobrevivência da 'espécie' », *Folha 8*, le 9 mai 1997. Le terme exact utilisé dans l'article en portugais est « *elite autóctone transviada* ».

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

dictateur Salazar désirait voir prendre le pouvoir en Afrique après la décolonisation »⁵⁸⁶. En d'autres termes, c'est une élite complètement identifiée à la figure du colonisateur, soit par son origine, soit par son comportement après l'indépendance. Cette identification l'écarte de l'autochtone – ses intérêts sont différents, son identité est différente, son savoir est autre. « Pour eux, il n'y a qu'un savoir : le savoir du Blanc. Ce furent les Portugais qui leur ont appris cela »⁵⁸⁷. Dans leur effort de construire une identité qui leur réserve une place en Angola, ils veulent propager la vision, dit l'article avec indignation, que « toutes les familles angolaises ont l'élément métis ! Mensonge : toutes les familles angolaises ont l'élément noir »⁵⁸⁸.

Dans le « comportement portugais » de l'élite dominatrice, dans sa manière d'imposer son savoir et son projet de nation, le Brésil n'est pas une allégorie accessoire, il est, au contraire, directement impliqué. Accompagnons l'argumentation de l'article :

« Probablement, dans le futur, selon ce que j'ai entendu, c'est le désir des métis angolais de procréer de manière intense et délibérée avec des Brésiliens pour transformer le rêve de Gilberto Freyre en une réalité en Angola. Là oui, l'élément métis pourra constituer la base de la population. Mas cela se produirait en conséquence d'une invasion massive de l'Angola par les Brésiliens. Ce ne sont pas de conjectures : ce sont des hypothèses qui se présentent de manière sérieuse. Cela peut vraiment avoir lieu »⁵⁸⁹.

Le Brésil paraîtra dans le discours de ce journal comme identifié à l'élite bourgeoise, comme faisant partie du projet de celle-ci pour l'Angola, comme un symbole des valeurs inverses de la négritude, de l'africanité, de l'autonomie, de la défense des droits des autochtones. Il faut examiner comment la menace brésilienne se déploie, selon le récit général propagé par les articles de *Folha 8*, dans divers champs de la vie angolaise.

La brésilianisation de l'Angola, synonyme de néocolonialisme, corruption et soumission

Sur le champ historico-politique, un des symboles les plus loués par le journal de la résistance à la domination par cette « élite pervertie » est la révolte commandée par Nito Alves, ce haut dirigeant du MPLA qui, en 1977, avait mobilisé un véritable mouvement de masse (comprenant des secteurs populaires, des cadres du parti et des militaires) contre l'autoritarisme du gouvernement. La répression violente de la révolte a, selon le récit du

⁵⁸⁶ *Ibidem.*

⁵⁸⁷ *Ibidem.*

⁵⁸⁸ *Ibidem.*

⁵⁸⁹ *Ibidem.*

Folha 8, transformé Nito Alves en héros engagé dans la poursuite de l'égalité, du combat contre le racisme, contre le népotisme et contre la domination par une élite métisse qui voulait imposer son savoir. Selon le journal : « Bernardo [Nito] Alves défendait l'idée que l'Angola ne devait pas être une colonie créole, puisque plus de 95% de la population était d'origine bantoue et que 'jamais la majorité ne doit être soumise à une minorité' disait-il souvent »⁵⁹⁰. Selon *Folha 8* en 2004, la compréhension du Brésil en tant que collaborateur de la domination était déjà explicite dans la rhétorique de ce dissident en 1977 :

« Son crime majeur était la tentative d'empêcher, à l'occasion, par le moyen de la critique interne, que quelques dirigeants s'emparent, au 'nom de la révolution', des ressources publiques qui, en 1976 déjà, ont commencé à être clandestinement versées sur des comptes bancaires privés au Portugal et au Brésil »⁵⁹¹.

Plus bas, l'article continue :

« Il a commencé à critiquer ouvertement et à démontrer avec des données concrètes le détournement d'argent et une certaine corruption masquée qui devait être extirpée, surtout dans l'établissement des contrats d'importation d'aliments du Brésil [...] »⁵⁹².

Le Brésil est déjà connoté avec l'exploitation étrangère, avec la connivence du MPLA par rapport à cette exploitation, avec la corruption des membres du gouvernement et, en filigrane, avec le projet arrogant d'une minorité métisse déconnectée des intérêts des autochtones.

Ce projet arrogant utilise ouvertement la pénétration de la culture brésilienne pour imposer ses valeurs, pour installer une culture métisse dans le pays au détriment des cultures des autochtones. Ici donc nous passons au champ culturel. Le brésilianisation de l'Angola est décrite comme une néocolonisation :

« L'Angola a été d'abord colonisée par les Portugais, néocolonisée – comme le diraient Jonas Savimbi et ses confrères – par les Russes-Cubains et maintenant – étonnez vous – par les Brésiliens. [...] C'est l'avenir qui est en danger, c'est le pays qui est en danger, c'est le pays qui demain ne se reconnaîtra pas »⁵⁹³.

Cette brésilianisation, selon le journal, est en train de se propager tous azimuts : dans l'assimilation des manières de parler le portugais (« le gérondif excessif est une colonisation excessive »), dans les entreprises d'Odebrecht pour l'urbanisation à Luanda (« le pont *21 de Janeiro*, brésilianisé, s'est effondré »), dans l'admiration des jeunes pour les feuilletons brésiliens, dans les rubriques du *Jornal de Angola* qui se sont brésilianisées, adoptant des

⁵⁹⁰ W. TONET, « Angola não pode ser uma colónia crioula », *Folha 8*, 15 mai 2004.

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ « Abrasileirar Angola », *Folha 8*, 20 avril 2002.

modèles stylistiques brésiliens⁵⁹⁴. La brésilianisation culturelle est donc connotée avec des valeurs perverses.

En d'autres termes, les attributs que ce récit désigne pour le personnage « Brésil » sont ceux qui relèvent de la méchanceté du personnage antagoniste : vanité, désobéissance, lascivité et décadence morale, selon ce que nous pouvons observer dans une rubrique du journal qui s'appelle « La voix de l'autochtone », et qui donne la parole à des Angolais anonymes pour exposer leurs points de vue à propos d'un thème choisi par le journal. Dans l'édition du 15 mai 2004, le journal décide d'interviewer des Angolais de plus de quarante ans pour parler de cette formation morale de la jeunesse actuelle. Les témoignages choisis par le journal relèvent tous d'une nostalgie d'un passé moins licencieux et accusent la pénétration de la culture brésilienne d'être à l'origine de cette détresse actuelle. Voyons ce que dit l'un des interviewés :

« Les jeunes d'aujourd'hui sont très enclins à la culture brésilienne. Et cela est possible parce que notre niveau d'enseignement est très bas. Aujourd'hui nous voyons les jeunes filles qui circulent avec la majeure partie du corps découvert. Autrefois, on ne voyait pas cela [...]. Mais malheureusement, l'étranger a réussi à dominer notre jeunesse qui est tombée dans le terrain de la vanité »⁵⁹⁵.

Selon un autre témoignage :

« Autrefois, l'éducation morale et civique était présente, parce que les secteurs jeunes adoptaient les mœurs et les traditions locales, c'est-à-dire, celles de chaque région du peuple autochtone. [...] Aujourd'hui cependant les couches jeunes ne croient plus à ces enseignements des personnes plus âgées. Ils se limitent à consommer les feuilletons et les cultures externes, ce qui n'est que de l'aliénation de la culture »⁵⁹⁶.

Le gouvernement est vu comme responsable de la promotion de la culture du Brésil, dépensant pour cela un argent qui pourrait être investi dans la culture nationale :

⁵⁹⁴ Je reproduis en portugais ici l'extrait de l'article d'où les citations précédentes ont été puisées : « *O gerúndio excessivo é uma colonização excessiva, tanto mais que a ponte da 21 de Janeiro, de tanto ter sido responsabilizada na construção pela Odebrecht, ficou abrasileirada e desabou com uma chuva que nem sequer dava para molhar a grandiosíssima Amazônia. Ou, então, a Malhação que as nossas meninas adoram e os nossos petizes, a jeito brasileiro, não dispensam, vai, inclusive modificar a linguagem em todos os lares. 'Tá marando !' Afinal, está a entender-te é 't'amarar !'. O Jornal de Angola, na sua Society, ou melhor Gente, abasileirou de tal forma o único matutino angolano que, estamos certos, se fosse nos tempos da caderneta João de Deus – saudosíssimo à parte – o professor, angolano que fosse, se zangaria em toda a sua alma. Resta dizer que brincar com a sorte alheia é futuro que se compromete, é o País que se compromete, é o País que amanhã não se conhecerá ».* Ibidem.

⁵⁹⁵ « Jovens angolanos cultivam a cultura brasileira », rubrique « A voz do autóctone », *Folha 8*, le 15 mai 2004.

⁵⁹⁶ Ibidem.

« Un lecteur de ce journal, du nom de Manuel Gomes, nous a alertés, par une lettre envoyée à notre rédaction, que la TPA avait mis des panneaux publicitaires pour annoncer le feuilleton brésilien 'Xica da Silva', qui commencera à être transmis le 1^{er} septembre [...]. Puisque nous connaissons tous le fait que la TPA se débat dans des problèmes financiers pour produire des émissions nationales de qualité, aura-t-elle le courage de justifier devant le public qu'elle n'a pas les moyens de transmettre un match de l'équipe nationale de football ? Selon Manuel Gomes, il est improbable même au Brésil qu'on fasse une telle publicité autour d'un feuilleton. [...] Bientôt nous aurons des affiches de 'Xica da Silva' collées sur les portes des véhicules des *candongueiros* »⁵⁹⁷.

Ou alors en faisant référence à une émission de la TPA qui avait réalisé un débat sur le carnaval, le journal critique, indigné :

« Alors que tout paraissait très bien dans le débat, soudain une équipe de mulâtres brésiliennes, annoncées de manière pompeuse, se présente avec les fesses découvertes, pour couvrir de honte nos valeurs culturelles et jeter à la poubelle tous les concepts discutés dans le débat. On n'a pas compris le propos de cette apparition, d'autant que cette troupe de danseuses brésiliennes était venue en Angola du fait d'une initiative privée. Les initiatives privées sont consommées par ceux qui le souhaitent, mais la télévision publique est consommée obligatoirement par tous. C'est avec ce genre de position que l'Angola se soumet à une acculturation effroyable. Cependant, il est important qu'il soit clair que ce pays n'est pas un rassemblement créole, mais bantou. Les autochtones ont donc besoin de défendre leurs traditions, leurs cultures et leurs origines »⁵⁹⁸.

Chá de Caxinde, association créole

Un autre exemple de la façon dont le journal associe la culture brésilienne à la domination par l'élite créole concerne ses critiques contre l'association culturelle Chá de Caxinde. Cet exemple est encore plus intéressant parce qu'il ne se réfère pas tout simplement aux phénomènes d'importation des produits culturels brésiliens, mais constitue une critique à l'adoption des modèles brésiliens dans les pratiques culturelles nationales. Chá de Caxinde, créée au début des années 1990 par un groupe d'intellectuels de Luanda, est une association très active et très célèbre en Angola pour la promotion des activités artistiques et de la littérature angolaise (sa maison d'édition est une des plus importantes du pays), avec l'appui de fonds privés. Le caractère élitaire de ses membres (incluant beaucoup de Blancs et même de Portugais) et le fait que beaucoup parmi eux soient liés au MPLA a vite créé le stigmat

⁵⁹⁷ « Xica na TPA », *Folha 8*, le 12 août 1997.

⁵⁹⁸ « Mulatas viram o cú à cultura », *Folha 8*, le 16 février 2002.

d' « association créole », provoquant la critique à propos de l'exclusion de Noirs et même la suspicion de l'implication des ressources du gouvernement dans ses activités.

L'association ne fait pas d'efforts pour dissiper ce stigmate : « Nous n'avons jamais nié que nous étions une association créole », selon le témoignage de son président et fondateur, Jacques dos Santos⁵⁹⁹, écrivain et député du MPLA, qui avoue sentir les relents d'une tension raciale :

« Quand on fait une cérémonie pour lancer un livre, il y a peu de Noirs qui viennent. Si l'écrivain est Blanc, il y a plus de Blancs qui viennent, s'il est Noir, il y a en plus des Noirs. [...] Nous avons demandé la collaboration d'un groupe musical, les *Irmãos Almeida*, et ils nous ont dit qu'ils ne faisaient pas de la musique pour des Blancs et des métis »⁶⁰⁰.

La présence du Brésil dans l'imaginaire de cette association est très explicite, et s'encadre dans la première modalité d'insertion d'images du Brésil dans les discours angolais que j'ai décrite dans les deux chapitres précédents, c'est-à-dire, le mythe de l'accouchement. Cela veut dire que les personnes qui sont à la tête de cette association partagent aussi cet engouement pour le Brésil, considèrent aussi les influences littéraires et musicales brésiliennes des années 1950 comme ayant été essentielles à leur formation, se sont aussi nourries de ce Brésil accessible à une couche limitée, qui était devenu une balise identitaire pour l'élite côtière de l'Angola.

L'ouverture à des influences brésiliennes et à la valorisation des produits culturels du Brésil est explicite dans les activités de l'association, dont la plus symptomatique concerne le carnaval. L'expérience de la participation de l'association à cette fête a aussi catalysé les rhétoriques antimétisses qui l'entourent. En 2003, l'association a créé un bloc indépendant, les *Unidos do Caxinde*, pour prendre part aux défilés officiels du carnaval, introduisant des innovations « à la brésilienne » à la fête: une nouvelle forme d'organisation de son défilé, l'introduction d'un groupe de percussionnistes particulièrement nombreux, d'environ cinquante personnes (suivant le modèle des « *baterias* » des écoles de samba brésiliennes) et, finalement, la participation inédite de Blancs et de métis, de cadres, d'ingénieurs, et de docteurs. Une brochure publicitaire de l'association destinée à divulguer sa participation au carnaval montre dans quelle mesure ces « innovations » sont comprises comme des signes du

⁵⁹⁹ Entretien avec Jacques dos Santos réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

Brésil. Un article décrivant le défilé des *Unidos do Caxinde* disait : « Puisque, de manière surprenante, il y avait dans le défilé des métis et des Blancs, cette apparition a provoqué un tel étonnement que l'on entendait des gens dire : 'maintenant ce sont les Brésiliens qui sont en train de passer' »⁶⁰¹.

Cependant les critiques des élites sur ce défilé et sur les modernisations brésilianistes qu'il introduisait ont été nombreuses. Selon les membres de l'association, elles auraient provoqué une résistance contre la victoire des *Unidos do Caxinde* au concours général des « blocs » de carnaval : « Nous sommes une association créole, nous ne pouvons donc pas gagner le carnaval », affirma Santos⁶⁰². Cette résistance contre ce groupe dans le carnaval montre à la fois que cette tension d'origine politique provoque des retentissements dans tous les champs de la vie sociale et que la rhétorique antimétisse est très disseminée dans la société, *Folha 8* étant le porte parole d'un sentiment plus large

Chá de Caxinde est la cible de prédilection des attaques antibrésilianistes de *Folha 8*, l'accusant de manifestation de l'élite métisse, qui intériorise les modèles brésiliens et dont les intérêts s'éloignent des intérêts des autochtones :

« Quand nous réaffirmons que l'Angola est un pays de Noirs, cela veut dire que cette race est majoritaire, ne pouvant certes exclure les minorités. Mais celles-ci ne peuvent pas, sous quelque prétexte que ce soit, discriminer la majorité, au risque qu'on devienne un nouveau Brésil [...]. Chá de Caxinde, association culturelle dirigée de manière magistrale par l'autochtone métis, Jacques dos Santos, a rassemblé dans une *feijoada*⁶⁰³ ce week-end environs 300 personnes au [cinéma] Karl Marx. Trois millions [de kwanzas] par personne, pour manger et boire selon la capacité de chacun. Personne ne sait comment Jacques est arrivé à des prix si bon marché. En revanche, rassembler trois dizaines de métis et de Blancs pour un déjeuner est un grand succès, il ne faut pas en douter. Les fêtes de Chá de Caxinde sont la rencontre la plus avérée des métis, avec des rares Noirs. Il faut de la cohérence. Ce pays est assez large pour tous ses autochtones »⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ M. C. FERNANDES, « Tradição não significa mera repetição do passado », *Carnaval Caxinde 2003*, brochure éditée par l'association Chá de Caxinde, Luanda, 2003.

⁶⁰² Entretien avec Jacques dos Santos réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁶⁰³ Plat typiquement brésilien.

⁶⁰⁴ « Quem tem medo... », *op. cit.*

Les autochtones et la CPLP

Sur le champ de la politique étrangère, *Folha 8* se montre particulièrement critique à propos de la CPLP, organisation inter-étatique qui rassemble le Portugal, le Brésil, les cinq anciens colonies portugaises en Afrique (l'Angola, le Mozambique, la Guinée-Bissau, le Cap-Vert et São Tomé e Príncipe) et Timor Oriental pour un projet de collaboration diplomatique et stratégique. L'axe de la critique se fonde largement sur la référence au colonialisme : l'interprétation de la CPLP que fait *Folha 8* insère une place pour le « colonisateur », une pour le « colonisé » et une pour « l'idéologie coloniale ». La place du colonisateur est occupée, dans ce récit, soit par le Portugal soit par le Brésil, maintenant mis en équivalence parce que les deux seraient en train de chercher de nouveaux moyens d'exploitation et d'établissement d'un néocolonialisme. La place du colonisé est occupée par les ex-colonies, dans leurs positions fragiles de pays moins développés et dont les cultures originelles demeurent menacées par l'invasion étrangère. Finalement, l'idéologie de la CPLP serait une réédition du lusotropicalisme, qui, après avoir justifié la permanence portugaise en Afrique par l'idée que le Portugais aurait une manière plus humaine de coloniser, prônerait maintenant le rassemblement des huit pays de langue officielle portugaise grâce à leur identité commune.

Dans un article de 1996, année de la création officielle de la CPLP, le journal critique les conceptions lusotropicalistes du diplomate brésilien qui a organisé les négociations pour la création de la communauté, José Aparecido de Oliveira, en renforçant l'idée du parallèle entre celui-ci et Gilberto Freyre :

« José Aparecido de Oliveira, ancien ministre de la Culture du Brésil, reprenant les thèses de son compatriote, consolidées en un lusotropicalisme masqué, pendant ses activités diplomatiques à Lisbonne, a distribué les fondements de la philosophie de Freyre dans une nouvelle forme. Ces thèses, accueillies avec bienveillance dans la terre de la *samba* et dans le pays camonien, ont été très bien reçues dans les milieux lusophiles des pays africains, où les élites au pouvoir, sans accord populaire exprimé par un referendum ou par un plébiscite, ont dit 'oui' au projet de la lusitanité, également connu sous le nom de communauté lusophone [...]. Nous sommes inquiets à propos de la possibilité que ce projet devienne une manière subtile d'exploitation de nos ressources naturelles, sans que l'on ne reçoive rien en échange, sans respecter la réciprocité nécessaire des bénéfiques entre les partenaires. Les étrangers connaissent largement nos fragilités »⁶⁰⁵.

⁶⁰⁵ N. KIMPUANGA, « Lusofilia, lusitanidade e lusofonia », *Folha 8*, le 16 juillet 1996.

Le journal démontre aussi que son inquiétude n'est pas isolée, puisqu'elle est partagée par d'autres acteurs d'opposition. Ainsi donne-t-il la parole aux partis d'opposition : le FNLA identifie la CPLP comme un « risque pour la souveraineté » avec la possibilité de « soumettre l'Angola aux intérêts du Portugal et du Brésil », et le PRS s'oppose à l'adhésion de l'Angola à la CPLP parce que les autorités n'auraient pas consulté la société civile⁶⁰⁶.

Un entretien avec le célèbre musicien angolais Bonga, publié par le journal, met en évidence cette même critique sur l'absence de l'adhésion populaire, identifiant le projet aux intérêts de l'élite dirigeante. Quand le journal lui demande son avis à propos des bénéfices que les peuples africains peuvent avoir avec la CPLP, Bonga répond :

« Nous devons commencer à partir de bases solides, mais ces bases solides n'existent pas. Le projet donne l'impression qu'il s'agit d'une espèce de néocolonialisme culturel et politique et qu'ils veulent nous dominer par la force. Il est nécessaire de ne pas forcer les choses, parce que personne n'a demandé l'accord de ce peuple pour voir quelles voies ce peuple désire dans sa relation future avec le Portugais, qui est l'ancien colon »⁶⁰⁷.

Il continue en mettant en équivalence le Brésil avec cet ex-colon :

« Personne n'a posé la question et, par conséquent, la chose a l'air d'être forcée, par les autorités de là-bas et par celles d'ici – mais surtout par les autorités de là-bas. De plus, les Brésiliens sont ici en position prépondérante, avec leur manière de parler, avec leurs feuillets [...]. Nous n'avons pas été habiles pour imposer l'angolanité »⁶⁰⁸.

Ainsi, en ce qui concerne la politique étrangère de l'Angola, *Folha 8* considère les accords de rapprochement avec les pays africains plus avantageux que celui de la CPLP. L'adhésion de l'Angola à l'Union Africaine en 2000 est de ce fait louée par le journal, dans un article qui interprète cette adhésion comme une manière de

« ruiner le projet théorique désigné par lusotropicalisme, dont l'intention est de transposer dans notre pays une identité culturelle occidentale, en contradiction avec la réalité historico-culturelle de la majorité démographique (angolaise d'origine bantoue) et passible d'ôter le pays du contexte de sa position géostratégique »⁶⁰⁹.

Il est très intéressant de voir, dans cet article, comment le journal est plus intéressé par la possibilité de déconstruction du lusotropicalisme et de dégagement de l'Angola de l'orbite lusophone que par les bénéfices directs que l'Angola peut retirer de son adhésion à l'Union

⁶⁰⁶ Rubrique « Radar », *Folha 8*, le 16 juillet 1996.

⁶⁰⁷ P. FERREIRA (propos recueillis par), « Não tenho filiação partidária », *Folha 8*, le 18 avril 1997.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ « Panafricanismo 'engole' lusotropicalistas », *Folha 8*, le 13 juillet 2002.

Africaine. C'est comme si l'apport le plus important de cette adhésion était l'annihilation de la condition post-coloniale, comme si l'émancipation par rapport au post-colonisateur était l'enjeu le plus important de la politique étrangère angolaise, malgré les illusions d'autonomie que l'indépendance a créées. Ainsi l'article se consacre plutôt à exposer des témoignages des Angolais à propos de l'identité nationale qu'à expliquer ce que cette adhésion représente. Le ton des témoignages choisis est celui de la réfutation d'un concept d'angolanité fondé sur la fusion de la culture du colonisateur avec celle du colonisé, pour affirmer une identité nationale purement africaine. Ainsi, l'article cite le témoignage d'un étudiant qui dit :

« L'adhésion à l'UA pourra nous aider à définir notre vision de l'angolanité. La vision selon laquelle l'angolanité est le résultat d'une symbiose des éléments culturels internes et externes tombera en désuétude, pulvérisant le concept de lusotropicalisme. La vision de l'angolanité selon laquelle celle-ci est une continuation des éléments existants avant la colonisation deviendra prépondérante, parce que nous allons rencontrer le même concept d'identité dans les pays voisins [...]. L'Angola deviendra ainsi un pays réellement africain »⁶¹⁰.

Ou encore, selon un professeur d'une école publique :

« Cette situation permettra de rendre plus étroits les liens avec nos voisins. Il est très probable que cette histoire de parenté avec le Brésil, avec l'importation des valeurs culturelles de ce pays, s'effondrera parce que nos véritables frères sont les Africains. Ni le Portugal ni le Brésil ne peuvent servir de modèle aux Angolais, parce que c'est en Afrique que nous sommes insérés »⁶¹¹.

L'inégalité raciale brésilienne

Ce Brésil identifié au colonisateur incarne alors, dans le récit de *Folha 8*, l'anti-modèle pour l'Angola. Je passe donc ici à un autre champ dans lequel l'antibrésilianisme de ce journal se déploie en une critique directe à la société brésilienne, notamment par la dénonciation de son racisme et du mythe de la démocratie raciale. Un article, par exemple, commente la nomination du célèbre joueur de football brésilien Pelé au poste de ministre des Sports au Brésil, évoquant une déclaration raciste du ministre des Transports qui aurait à l'occasion comparé Pelé au goudron en faisant référence à sa couleur :

« Malgré le projet d'intégration culturelle de la nation brésilienne, présentée dans les thèses du sociologue Gilberto Freyre dans *Maîtres et Esclaves* (ouvrage obligatoire), la vérité est que le métissage a aidé à développer un mythe que le Brésil vend, jusqu'à

⁶¹⁰ *Ibidem.*

⁶¹¹ *Ibidem.*

aujourd'hui, à l'extérieur [...] : celui de la fusion des races. Ceux qui auront l'occasion d'analyser le consulat de Getúlio Vargas comme président du Brésil (1930 – 1945) verront que cette comédie démagogique du métis transformé en un élément national et un élément positif de la nation cachait des buts populistes d'intégration. [...] Telle est la source légitimatrice de la présence de Pelé dans le gouvernement actuel du Brésil. À côté de Pelé, il y a quelques autres rares individus noirs à qui l'on permet une certaine notoriété, par des apparitions dans des feuilletons brésiliens, dont le but est d'exporter une définition enthousiaste du mythe brésilien [...] . En réalité, la situation des Blancs et des Noirs continue comme avant le consulat populiste de Getúlio Vargas : ce ne sont pas des créatures du même dieu »⁶¹².

Un autre article commente l'élection inédite d'une femme noire, Benedita da Silva, au gouvernement de l'État de Rio de Janeiro, un des postes politiques les plus notoires du Brésil. L'article désigne le Brésil comme « exemple d'un racisme raffiné », constituant une « aberration » qui très souvent « atteint des niveaux indescriptibles »⁶¹³. Il finit en attirant l'attention sur le risque d'importation de pratiques ségrégatives du Brésil en Angola :

« Un grand nombre d'entreprises étrangères qui s'installent ici n'ont pas le scrupule de faire, tel Darwin, la sélection des espèces. Dans la plupart des cas, la majorité ethnique de l'Angola n'arrive à obtenir que des postes de gardien ou de chargés du ménage. Le pays, comme s'il était une République bananière, s'expose au ridicule, acceptant que les étrangers déterminent les règles »⁶¹⁴.

Dans un autre article, l'entreprise brésilienne Odebrecht est directement accusée d'importation de pratiques ségrégatives, aux côtés d'autres entreprises étrangères :

« Le maçon européen qui arrive en Afrique pour travailler dans un chantier est transporté dans des bus climatisés, alors que l'autochtone, encore aujourd'hui, retourne chez lui à pied ou, au mieux, entassé dans un camion. Teixeira Duarte, Odebrecht et d'autres entreprises du secteur du bâtiment font cela avec nous »⁶¹⁵.

Ou alors, le journal dénonce le mauvais traitement que l'ambassade du Brésil réserve aux Angolais qui demandent des visas d'entrée dans le pays :

« À Luanda, le service consulaire du Brésil est en train d'outrager les autochtones angolais qui s'y déplacent pour solliciter des visas d'entrée sur les terres de Vera Cruz. Les Angolais sont obligés d'arriver au consulat à cinq heures du matin (!) et rêvent d'être

⁶¹² J. G. CAMPUZANO « Pelé e a metáfora do asfalto », *Folha 8*, 11 juillet 1997.

⁶¹³ N. FERNANDES, « Os negros no poder », *Folha 8*, 22 juillet 2002.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ K. BAN-GALA, « O projeto maior », *Folha 8*, 15 avril 1997.

reçus le même jour, au cas où ils sont capables de figurer parmi les dix premières personnes à s'inscrire sur une liste ouverte à l'accueil. [...] On ne sait pas si le carnaval a déjà commencé pour les fonctionnaires de l'ambassade ou si tous ont été atteints par la crise économique [...] . Qu'est-ce que cela veut dire, Monsieur l'Ambassadeur ? Mettons de l'ordre dans ce cirque »⁶¹⁶.

Les contradictions de la rhétorique de l'autochtone : colonialité

La rhétorique de *Folha 8* relève donc d'une critique sociale virulente, d'une conscience clairvoyante à propos du comportement exploiteur d'une élite, d'une non-complaisance à l'égard des colonisateurs portugais (qui ont été « très violents, assassins et brutaux »⁶¹⁷), d'une déconstruction perspicace de la rhétorique sentimentale du lusotropicalisme, ainsi que des mythes propagés par le MPLA. Cependant, elle crée ses propres mythes, qui sont des structures inversées de celles employées par le MPLA. La négritude prônée comme facteur de libération par rapport à l'élite métisse, la figure de Nito Alves comme héros du combat contre la corruption et l'autoritarisme du gouvernement, l'africanité comme facteur de répulsion à l'acculturation imposée par des partenaires occidentaux – toutes ces structures relèvent d'un manichéisme de tendance populiste.

De plus, sa déconstruction du lusotropicalisme n'est jamais complète. Dans l'article qui critique les services de l'ambassade brésilienne, le journal, pour exiger un traitement plus digne des « autochtones », évoque les liens de parenté :

« Où se trouve-t-il, l'esprit de solidarité de la communauté lusophone, la CPLP ? Nous sommes toujours en train de nous vanter que nous sommes des frères dans certaines circonstances et, dans d'autres, nous nous tournons les dos les uns aux autres ? L'Angola et le Brésil, qu'on le veuille ou non, sont deux pays ayant des liens ancestraux de fraternité qui ne peuvent pas être détruits de manière irresponsable »⁶¹⁸.

Ou encore, dans l'article « O Congresso dos Autóctones » dans lequel le journal définit l'élite dirigeante comme une « élite autochtone pervertie » et dans lequel il déconstruit la vision lusotropicaliste selon laquelle la colonisation portugaise aurait été plus humaniste, on retombe sur les mêmes erreurs que l'on a tant critiquées dans le lusotropicalisme. La plus grande erreur théorique que l'on reproche à Gilberto Freyre dans sa théorie du

⁶¹⁶ « Escândalo na embaixada brasileira », *Folha 8*, 20 janvier 1999.

⁶¹⁷ K. BAN-GALA, *op. cit.*

⁶¹⁸ « Escândalo na... », *op. cit.*

lusotropicalisme était celle d'affirmer un trait de base de la personnalité du peuple portugais, qui l'aurait prédisposé à l'œuvre coloniale. Cet article reproduit cette structure analytique, désignant des « caractéristiques psychologiques générales » des Angolais descendant des Portugais : « Ceux qui se sont mêlés aux Portugais ont hérité d'un fort trait d'insubordination, ils sont des individus inflexibles (même quand ils ont tort), ils sont têtus par intuition – et cela s'explique par le mélange entre les Arabes et les Portugais »⁶¹⁹. Cette critique se dilue alors dans cette recherche obstinée de délégitimation de l'autre, qui implique l'assimilation de ses structures pensée et la reconstruction de mythes analogues aptes à remplacer les mythes de la domination.

4. L'AFRICAIN CONTRE LA LASCIVITÉ DU BRESIL

Le discours de *Folha 8* est paradigmatique par sa radicalité, par la manière dont il s'étale sur plusieurs champs de la vie sociale, par sa capacité à rassembler sous un même axe de pensée plusieurs voix de la société angolaise et aussi par la solidité qu'il acquiert du registre écrit – voie qui lui permet de se propager et, en plus, qui le conserve au-delà de l'acte d'énonciation (le rendant accessible à une recherche comme celle qui a été faite pour cette thèse). Mais en réalité il est le reflet de la présence de plusieurs discours épars dans la société angolaise, prononcés par des acteurs qui se sentent gênés par la présence étrangère. C'est ainsi que nous trouverons une constante antibrésilianiste dans les discours des acteurs d'opposition, surtout parmi les dirigeants de certains petits partis, qui, devant leurs difficultés de construction d'un récit identitaire dans une arène politique soumise à l'emprise autoritaire du gouvernement, s'attachent à cette notion d'« africanité » dans leurs demandes. Devant les difficultés à assumer une revendication concrètement ethnique et à se distinguer au milieu d'une scène d'opposition homogénéisée par l'autoritarisme du MPLA, c'est sous le label d'« Africain » qu'ils résolvent leurs hésitations identitaires, construisant une critique à tout ce qui peut agir contre l'africanité. Dans ce cas, l'antibrésilianisme, tend à se synthétiser autour d'une seule question : la lascivité des feuilletons, qui seraient en train de faire pénétrer en Angola des valeurs morales qui ne seraient pas « africaines ».

On a déjà trouvé cet argument dans le discours *kongo* de Tunga et même dans le récit de *Folha 8*. Mais il faut aussi voir comment il s'intègre dans les rhétoriques des porte-parole des

⁶¹⁹ K. BAN-GALA, *op. cit.*

certaines partis d'opposition porteurs de revendications ethniques. Il s'agit ici de rhétoriques hésitantes qui, en même temps qu'elles prônent des prérogatives ethniques, refusent une association de leurs demandes à des revendications de groupes locaux, cherchant à identifier leurs projets politiques à des projets pour la nation. Le résultat est un discours paradoxal construit par le collage d'éléments parfois contradictoires, par la juxtaposition d'arguments tribalistes et nationalistes, par la mythification d'attributs opératoires selon l'occasion et par l'occultation d'autres. La manière d'actionner des idées antibrésilianistes en dit long sur les trois structures majeures de ces discours identitaires et leurs projets de nation, à savoir : l'opportunisme, l'ambiguïté, et l'hésitation entre le moderne et le traditionnel.

En ce qui concerne l'opportunisme, l'antibrésilianisme que ces récits expriment se déploie non comme une pièce fondamentale de leurs argumentations, mais comme un élément qui devient parfois opportun – spécialement dans les cas des feuilletons, phénomène social si visible et si répandu. En ce qui concerne l'ambiguïté, on y voit un antibrésilianisme qui n'est pas total, qui n'a pas la forme d'une entité abstraite qui synthétise une revendication majeure, comme dans le récit de Tunga ou de *Folha 8*. Ces discours ne font pas cette abstraction, le « Brésil » ou la « pénétration culturelle brésilienne » ne sont pas condamnables en soi. C'est un discours qui se limite à la critique d'un point concret de ce que le Brésil apporte en Angola : cet élément « gênant » que sont les valeurs morales libidineuses diffusées par les feuilletons. Enfin, l'hésitation entre le moderne et le traditionnel conduit ces discours à dissimuler leur critique aux valeurs morales apportées par les feuilletons en les qualifiant simplement de « non-africaines ». Ils ne veulent pas fermer la porte à la modernité : cette liberté morale n'est pas condamnable en soi, mais elle ne s'harmonise tout simplement pas à ce qui est africain. Ainsi, on absolutise ce qui est africain et ce qui ne l'est pas, on naturalise la morale et on acquiert un argument d'auto-différenciation fondé sur la primordialité.

On trouve un exemple de ce discours dans le témoignage d'Eduardo Kuangana, président du PRS, parti lié aux revendications du peuple *chokwe*, de l'Est de l'Angola, mais qui refuse l'identification ethnique, affirmant sa détermination de défendre les intérêts du pays :

« Beaucoup de feuilletons brésiliens qui entrent en Angola ne convergent pas vers nos valeurs. L'Angola est un pays avec des ethnies différentes. En ce moment, l'Angola n'est pas une nation. Chaque peuple ici a une culture. Je suis *chokwe*. C'est le peuple le moins développé de l'Angola. Peu nombreux sont ceux qui reçoivent de l'information, il n'y a pas de lycées, sauf dans quelques rares villes. C'est un peuple qui après la révolution est

devenu très pauvre, malgré la présence de diamants dans la région. Tout cela pour dire qu'ils n'ont pas d'argent, l'électricité n'y arrive pas, il n'y a qu'une petite usine hydroélectrique à Dondo. Il n'y a pas de courant et les personnes n'ont pas la télé. Dans les Lundas, à peu près 10% ou 15% des *Chokwes* ont accès à la télé. La pénétration des feuilletons arrive auprès des *Chokwes* qui vivent dans les villes. Mais tous aiment les feuilletons brésiliens. Dans ma famille, il y a des personnes qui aiment les acteurs brésiliens. Les jeunes aiment les feuilletons, ils veulent entrer dans l'espace mondial, dans la modernité. Le problème n'est pas le feuilleton mais les valeurs qu'il transmet. Dans ma culture, une femme ne peut pas être présente lors d'une circoncision. On ne peut pas montrer cela à la télé. [...] Une femme *chokwe* ne peut pas porter un bikini, elle ne peut même pas porter des pantalons à la maison. Elle doit porter une pagne ou une jupe. Quand il y a des scènes de sexe dans les feuilletons, je ne peux pas rester à côté de mes enfants, surtout les filles. Je pense qu'il faut arrêter avec ces émissions »⁶²⁰.

Dans son récit, l'antibrésilianisme est un argument opportun au sein d'une argumentation structurée en fonction de la nécessité de critiquer le MPLA :

« Le gouvernement ne valorise pas la culture de la région *chokwe*. Il pense peut-être que nous devons tous parler la même langue, que nous devons tous être nés à Luanda, que nous devons tous être des *kimbundos*. Le gouvernement ne privilégie que trois langues⁶²¹. En 1998, un article a provoqué une énorme polémique en disant qu'en Angola il n'y avait que trois langues. La personne qui l'avait écrit savait ce qu'elle disait. À cette occasion, j'ai accusé le gouvernement de vouloir abolir la langue *chokwe*. Le gouvernement n'est pas ignorant à propos de ce problème, il agit de manière intentionnelle contre les cultures locales. Je ne pense pas que le gouvernement promeuve de manière systématique la culture brésilienne en Angola, mais je pense qu'il y a certains intérêts. Parfois, les feuilletons brésiliens sont retransmis plusieurs fois, alors qu'il n'y a pas de feuilletons angolais du tout. Je pense qu'il devrait y avoir plus d'émissions angolaises, ce qui ne veut pas dire qu'il ne doit pas y avoir des émissions brésiliennes du tout »⁶²².

La porte à la « modernité » ne doit pas être fermée, mais si on l'ouvre complètement on perd un argument identitaire autour duquel certains groupes peuvent se différencier et acquérir le pouvoir de se prononcer dans l'arène politique.

⁶²⁰ Entretien avec E. Kuangana réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁶²¹ Les langues auxquelles E. Kuangana fait référence sont celles des trois ethnies majoritaires, les *Mbundo*, qui parlent *kimbundu*, les *Ovimbundu* (qui parlent l'*umbundu*) et les *Bakongo* (dont la langue majoritaire est le *kikongo*).

⁶²² Entretien avec E. Kuangana réalisé à Luanda, en juin 2004.

Un autre exemple peut être trouvé dans le témoignage de Mfulupinga Landu Vitor, l'ancien *leader* du parti PDP/ANA, assassiné en 2004⁶²³. Il s'agit d'un parti composé dans sa plupart des *Bakongo*, mais qui insiste pour se construire une image de parti national, implanté dans toutes les provinces, avec la participation de représentants d'autres ethnies et dont le programme politique est défini comme libéral-démocrate :

« D'une manière générale, le peuple angolais aime beaucoup la culture brésilienne. La *lambada*, la *samba*, le carnaval, les feuillets sont très appréciés par notre peuple. Cependant, il y a des feuillets qui dépassent les limites, qui montrent des personnes nues, des personnes en train de s'embrasser, de faire du sexe. La télé montre des scènes d'amour alors que les parents sont en train de regarder les émissions à côté de leurs enfants. L'amour est quelque chose d'intime. Le ministère de l'Information du MPLA a un département de censure qui devrait agir. S'il y a des scènes qui ne sont pas appropriées pour être vues par une famille, elles devaient être coupées. [...] La culture brésilienne n'empêche pas l'art angolais de s'épanouir. L'entrée de la culture brésilienne n'est pas mauvaise. Ce qui est mauvais ce sont les émissions qui parlent d'amour. Le MPLA soutient cette pénétration culturelle et le peuple commence petit à petit à jouer ce jeu. Notre jeunesse commence à réagir comme la jeunesse brésilienne. Les jeunes filles, à partir de 16 ans, commencent à sortir dans la rue en portant des chemises avec de grands décolletés, avec le ventre découvert, suivant la mode brésilienne. Je suis professeur de mathématiques à la faculté d'économie de l'Université Agostinho Neto et je vois aujourd'hui des jeunes qui s'embrassent dans la faculté. Ce n'est pas normal dans une société africaine »⁶²⁴.

La définition d'une « normalité » africaine est la ressource principale de ce récit, qui devient un argument légitime pour critiquer l'action du MPLA ou pour critiquer la situation gênante de regarder des scènes d'amour à côté de ses enfants.

Les discours des acteurs que je viens de mentionner reproduisent aussi d'autres arguments classiques contre l'association entre le MPLA et le Brésil : la participation de l'équipe publicitaire brésilienne à la campagne électorale du MPLA en 1992, la présence d'individus brésiliens dans la FESA (Fondation Eduardo dos Santos), les intérêts financiers de l'entourage du président dans des affaires sises au Brésil. « On sait que certains Brésiliens ont rendu service au système, comme dans le cas des spécialistes brésiliens qui ont collaboré à la campagne électorale de 1992. On savait que les logiciels d'informatique étaient manipulés et

⁶²³ quelques mois après m'avoir concédé un entretien.

⁶²⁴ Entretien avec M. Landu Vitor réalisé à Luanda, en juin 2004.

que cela donnerait des résultats favorables au MPLA », affirma Kuangana⁶²⁵. Ou alors, selon Landu Vitor :

« Le Brésil a des intérêts en Angola, qui sont favorisés par le MPLA. Ce n'est pas un hasard si le président passe ses vacances au Brésil. [...] Je pense que ces intérêts se sont établis directement à partir du président José Eduardo dos Santos et se sont renforcés quand Collor de Melo⁶²⁶ a pris la présidence au Brésil. [...] De plus, il y a les cas des travaux réalisés par des entreprises brésiliennes dans le secteur du bâtiment. Ces travaux ont été critiqués par le peuple. Je ne sais pas ce qui motive le gouvernement à embaucher les entreprises brésiliennes. Il s'agit peut-être de certains intérêts »⁶²⁷.

Mais ce sont des arguments qui en disent moins à propos de la construction identitaire de ces partis : ce sont des arguments mimétiques, qui se reproduisent parmi toutes les voix d'opposition, construits en fonction de la nécessité de manifester une position de critique contre le MPLA. L'argument de l'« africanité », en revanche, est dans le socle de leurs constructions identitaires et expose plus ouvertement les ambiguïtés, les fragilités et les contraintes de leurs positions politiques.

5. L'ANTIBRÉSILIANISME PRAGMATIQUE

A côté de cet antibrésilianisme mythique qui transforme le Brésil en entité abstraite antithétique d'une prérogative identitaire, certains discours d'opposition commencent actuellement à formuler un antibrésilianisme plus pragmatique, fondé sur une critique rationnelle de la manière dont le MPLA établit ses liens avec le Brésil. Le Brésil devient moins un symbole du mal qu'un canal concret où le MPLA a puisé empiriquement des ressources pour la mauvaise gestion du bien public. Bien qu'il s'agisse ici d'un discours plus rationalisé, plus inséré dans une logique de respect des droits et du jeu démocratique que l'Angola commence à construire, ses énonciateurs sont toujours prisonniers d'une arène politique maîtrisée par le MPLA. Ce sont toujours des rhétoriques qui s'organisent en fonction du discours de ce maître de la politique, qui cherchent plus à délégitimer celui-ci qu'à mettre en discussion des projets alternatifs pour la nation. Ses énonciateurs sont nombreux : il s'agit parfois d'acteurs plus prêts à collaborer à la construction d'une arène de discussion démocratique, comme certains *leaders* de partis politiques, des acteurs liés aux

⁶²⁵ Entretien avec E. Kuangana réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁶²⁶ Fernando Collor de Melo a été le premier président du Brésil élu par des élections directes après la fin de la période de la dictature militaire. Il a été évincé du pouvoir en 1992 en raison des cas de corruption.

⁶²⁷ Entretien avec M. Landu Vitor réalisé à Luanda, en juin 2004.

ONGs et d'autres journaux privés, mais il s'agit aussi parfois des mêmes énonciateurs qui prononcent des arguments mythiques mentionnés plus haut, et qui font cohabiter ceux-ci avec des arguments plus rationnels.

Critique de la corruption

La première cible de cette critique concerne les affaires commerciales entre l'Angola et le Brésil, dénoncées comme des relations d'inégalité, favorisées par le MPLA. Comment cette critique se déploie-t-elle dans les témoignages des dirigeants de certains petits partis politiques qui se sont formés après l'ouverture politique ayant donné place au multipartisme en Angola ? Selon Filomeno Vieira Lopes, membre de la direction du parti FPD :

« Le Brésil s'appuie sur l'idée qu'il est en train de faire des négociations avec des personnes sous-développées. C'est cela que l'on voit dans sa manière d'implanter ses affaires en Angola : il tire avantage de nos faiblesses. La classe dirigeante d'ici se montre favorable à ce type de relation. Le président doit avoir des intérêts dans cette relation. En Afrique, les ministres et les présidents négocient directement avec les entreprises étrangères. La faute n'est pas aux Brésiliens, mais aux Angolais »⁶²⁸.

Selon Luís dos Passos, président du parti PRS,

« Les affaires établies avec le Brésil ne sont pas licites. Odebrecht n'est pas ici grâce à sa compétence, mais grâce à l'argent qui circule dans des négociations clandestines. Si je gagne les élections, je vais supprimer les partenariats avec cette entreprise. Après 1992, les relations commerciales entre le Brésil et l'Angola ont beaucoup augmenté, mais elles sont marquées par la corruption. Il y a beaucoup de corruption entre le MPLA et le Brésil. Quand José Eduardo dos Santos part au Brésil, ce n'est pas pour passer ses vacances, mais c'est pour contrôler ses affaires. [...] »⁶²⁹.

Selon Adriano Parreira, président du parti PAI qui critique aussi ces rapports d'inégalité en essayant de déconstruire les mythes qui ont toujours entouré les relations commerciales entre le Brésil et l'Angola,

« Depuis le XVe siècle, les relations entre l'Angola et le Brésil sont des relations de pouvoir et non des relations entre des Brésiliens et des Angolais. D'un côté, il y avait des commerçants ambitieux au Brésil et de l'autre des élites corrompues en Angola. Les relations ont toujours été perverses et onéreuses pour l'Angola. [...] Notre État n'est pas civilisé et il a des relations profondes avec des acteurs opportunistes du Brésil »⁶³⁰.

⁶²⁸ Entretien avec Filomeno Vieira Lopes réalisés à Luanda en avril et mars 2004.

⁶²⁹ Entretien avec Luís dos Passos réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁶³⁰ Entretien avec Adriano Parreira réalisé à Luanda, en mai 2004.

Cette critique ne se limite pas aux partis politiques. Le journaliste Rafael Marques, de l'ONG Open Society⁶³¹, dénonce aussi le caractère élitaire de ces relations :

« Les relations entre l'Angola et le Brésil ne vont pas au-delà de la Petrobrás⁶³², d'Odebrecht et des feuillets. Le Brésil a peu d'informations sur l'Angola. Ceux qui connaissent l'Angola finissent par tirer parti de ses avantages. Je préfère dire que ce sont des relations entre Luanda et le Brésil parce que la télé n'est pas accessible partout dans le pays. Si l'on parle du Brésil en dehors des centres urbains, personne ne sait rien. Cette relation est une relation entre la classe dirigeante et certains acteurs brésiliens ».

Les conséquences de cette relation élitaire et de ce rapport d'inégalité qui marque les affaires entre le Brésil et l'Angola sont définies par ces acteurs comme un affront aux intérêts nationaux. Selon Luís dos Passos,

« Les bus qui circulent à Luanda ont été importés du Brésil, mais ils sont tous très vieux. Nous ne sommes pas un dépotoir. Un bus qu'on ne fait plus circuler au Brésil ne devait pas pouvoir circuler ici. Quand un bus tombe en panne, tout le monde dit : 'voilà les choses brésiliennes'. »⁶³³.

Selon Filomeno Vieira Lopes, « Odebrecht se lance dans tous types d'affaires en Angola, alors qu'au Brésil ses champs d'action sont plus spécialisés. Cette entreprise profite ici d'un marché ouvert pour faire un peu de tout »⁶³⁴.

Critique aux obstacles du développement culturel angolais

La deuxième cible de ces discours concerne la politique culturelle du MPLA, accusée d'empêcher l'épanouissement culturel de l'Angola par l'encouragement de la pénétration des produits culturels du Brésil. Filomeno Vieira Lopes se plaint, indigné, de ce qu'aujourd'hui :

« la chanteuse brésilienne Roberta Miranda se trouve en Angola et elle a été directement reçue par le Président parce qu'elle lui avait dédié un album. La *Liga Nacional Africana* a fait en avril une cérémonie au cinéma Atlântico pour célébrer la paix et nous avions l'idée de donner au Président une statue pour rendre hommage aux efforts réalisés pour la paix. Il n'est pas venu. Roberta Miranda lui a dédié un album et a été reçue par

⁶³¹ Rafael Marques est un journaliste qui a acquis une certaine notoriété en publiant des articles contre le président José Eduardo dos Santos. Il a été mis en prison à cause de ses positions, provoquant une campagne internationale pour sa libération. Il est actuellement à la tête de la représentation de l'ONG américaine Open Society en Angola, dans laquelle il poursuit une activité militante d'opposition au gouvernement. Entretien réalisé à Luanda, en avril 2004.

⁶³² Entreprise nationale brésilienne d'exploration du pétrole.

⁶³³ Entretien avec Luís dos Passos réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁶³⁴ Entretiens avec Filomeno Vieira Lopes réalisés à Luanda en avril et mars 2004.

le président. Nous lui avons dédié un hommage à la paix et il a envoyé un représentant »⁶³⁵.

Luís dos Passos dénonce que :

« Le MPLA sponsorise l'achat systématique des feuillets brésiliens, que nous voyons presque obligatoirement. Il fait des efforts pour montrer la qualité des projets faits par les Brésiliens. Il a par exemple toujours caché les problèmes de l'usine hydroélectrique de Capanda, qui produit de l'énergie mais qui n'a pas construit les canaux de transmission de cette énergie à Luanda. Le MPLA n'a pas une politique culturelle sérieuse. Il devait utiliser l'argent dépensé dans l'importation de produits culturels pour emmener des techniciens et pour former les Angolais. [...] Je suis d'accord avec le fait que la pénétration culturelle du Brésil concourt à une créolisation de l'Angola. Il y a des dirigeants qui sont des descendants de Portugais et qui pensent que nous devons être comme le Brésil. Ils oublient que nous sommes différents, que nous avons d'autres langues, d'autres cultures »⁶³⁶.

Un article du *Semanário Angolense* critique, avec un humour parfois féroce, l'établissement par le MPLA d'un accord de collaboration avec le gouvernement brésilien au sujet de l'élaboration de politiques d'éducation :

« Le ministre de l'Éducation est arrivé samedi à l'aéroport Tom Jobim, à Rio de Janeiro, en très bonne forme physique et psychologique. Accompagné de son épouse, on espère et on désire donc qu'António Burity da Silva se soit déplacé au Brésil uniquement pour faire des achats et pour recharger les batteries. [...] Il serait horrible et désastreux pour le pays si, étant à Rio, Burity se souciait d'aller jusqu'à Brasília frapper à la porte du ministre Celso Amorim⁶³⁷ ou de son homologue Cristovão Buarque⁶³⁸. Avec ces dirigeants, le ministre angolais pourrait de manière peu réfléchie aborder le thème polémique de la coopération dans le champ de l'éducation. Enthousiasmé par la visite, le ministre Celso Amorim pourrait, par exemple, se rappeler que lors de sa dernière visite officielle à Luanda, un accord a été signé selon lequel le Brésil serait en charge de la conception et de la définition de politiques publiques d'éducation en Angola. Selon les termes de l'accord, ce sont les Brésiliens qui devraient déterminer comment et ce que les Angolais doivent étudier. Les lecteurs les moins attentifs diront : qu'est-ce qu'il y a de mauvais dans le fait que les Brésiliens soient responsables de nos politiques publiques d'éducation ? Si, pour ces lecteurs – beaucoup parmi en harmonie avec les dirigeants – la souveraineté et les

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ Entretien avec Luís dos Passos réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁶³⁷ Le ministre des Affaires étrangères du Brésil.

⁶³⁸ Le ministre de l'Éducation du Brésil, à l'époque de la publication de l'article.

intérêts spécifiques de chaque pays ne représentent rien, alors il faut les confronter à la vérité : dans le champ de l'éducation le Brésil n'arrive même pas à répondre à ses propres besoins. [...] Le même Brésil qui enthousiasme tellement nos dirigeants est un pays très hésitant en ce qui concerne les investissements dans l'éducation de ses enfants. Jusqu'à 15 ans, l'enfant brésilien coûte au gouvernement brésilien les frais insignifiants de trente mille *reais* (un peu plus de dix mille dollars). [...] Le salaire moyen d'un professeur enseignant aux enfants de cet âge est de 900 *reais* (300 dollars). [...] Tel est ce Brésil, qui a des carences internes gigantesques, auquel nos gouvernants comptent déléguer leurs propres responsabilités »⁶³⁹.

On a ici la même idée de complaisance des autorités angolaises vis-à-vis de la pénétration du Brésil dans des secteurs qui vont au delà des affaires économiques, touchant la culture et l'éducation.

Mais en quels termes cette complaisance est-elle décrite ? « Le Brésil est une puissance du marketing et collabore à la manipulation des populations. Les feuillets font partie d'une série de mesures destinées à manipuler une population illettrée. L'entrée des Brésiliens en Angola fait partie d'une politique d'État. J'ai de la peine à voir que le Brésil collabore à cette situation. Ce n'est pas l'attitude d'un pays qui est notre frère »⁶⁴⁰, dit Laurindo Neto, président du parti *Aliança Nacional*. Pour Adriano Parreira, le gouvernement encourage les « lieux communs » pour répandre l'idée, fautive à son avis, de l'existence d'une identité entre le Brésil et l'Angola :

« Les Noirs brésiliens ne sont pas venus de l'Angola, mais d'autres parties de l'Afrique. Notre Carnaval n'a rien à avoir avec le Carnaval du Brésil. Les musiques brésiliennes que l'on écoute ici n'ont rien à avoir avec nous, sauf la langue. [...] Nous avons besoin de démythifier ces lieux communs, promus par le régime. La relation entre deux peuples qui ont le potentiel d'être des frères n'a pas besoin d'idéologie. Nous devons fonder cette relation sur la vérité et non sur la mensonge »⁶⁴¹.

Ces témoignages révèlent implicitement dans quelle mesure cette argumentation rationaliste, qui se veut démystificatrice, reste prisonnière de l'argumentation du MPLA. Laurindo Neto et Adriano Parreira, par exemple, font référence à la figure du « pays frère », si chère à la rhétorique d'identité avec le Brésil promue par le MPLA. En même temps, à force

⁶³⁹ G. CAMPOS, « Mais equívocos sobre políticas de educação ? », *Semanário Angolense*, du 12 au 19 juillet 2003.

⁶⁴⁰ Entretien avec Laurindo Neto réalisé à Luanda en mai 2004.

⁶⁴¹ Entretien avec Adriano Parreira réalisé à Luanda, en mai 2004.

de vouloir déconstruire des mythes, Parreira a lui aussi recours à une manipulation de l'histoire : l'affirmation que les Noirs brésiliens ne proviennent pas de l'Angola n'est pas historiquement correcte. Elle fait même partie d'une historiographie biaisée à propos des héritages culturels laissés par les Africains emmenés au Brésil : la recherche traditionnellement centrée sur les religions afro-brésiliennes d'héritage soudanais a eu comme conséquence la négligence de la recherche des empreintes laissées par des peuples bantous, qui ont été emmenés en plus grand nombre au Brésil surtout après que l'axe de la traite eût été transféré de la côte du Bénin vers l'Angola et le sud de l'Afrique. Pour déconstruire le mythe de l'identité transcendantale entre le Brésil et l'Angola que le MPLA nourrit, Parreira retombe dans un autre mythe, peut-être inconsciemment.

Critique de l'autoritarisme du MPLA

Enfin, cet antibrésilianisme se déploie en une critique de l'autoritarisme du gouvernement, c'est-à-dire, à sa manière d'utiliser les ressources puisées dans sa relation avec le Brésil pour affirmer son emprise sur le champ politique, pour anéantir les voix dissidentes, et nourrir le mythe du monde MPLA. Selon Luís dos Passos,

« Je n'ai jamais été reçu à l'ambassade du Brésil. Quand on commémore la fête nationale des États-Unis, du Portugal, de la France, de l'Italie, de l'Angleterre, les ambassades nous invitent. L'ambassade du Brésil, non. Un jour j'ai demandé un rendez-vous à l'ambassadeur brésilien, qui a été refusé. L'ambassade brésilienne n'est accessible qu'aux personnes du MPLA, parce que les relations entre le MPLA et le Brésil sont extrêmement étroites »⁶⁴².

Rafael Marques va dans le même sens, mais avec un discours plus radical :

« Ce qui se passe en Angola aujourd'hui est un mobutisme brésilianisé. Tandis que Mobutu revendique une authenticité comme moyen de s'affirmer dans son pays, l'élite angolaise adopte un comportement superficiel importé du Brésil, bien habillé, qui donne l'impression d'être sérieux. Les Brésiliens sont impliqués dans la construction de cette image. [...]. Je crois qu'il est très possible que notre président finisse en exil au Brésil »⁶⁴³.

Ces discours plus rationalisés, plus attachés à la conjoncture actuelle de l'Angola qu'à des héritages transcendants du colonialisme, plus proches d'un débat de la construction de

⁶⁴² Entretien avec Luís dos Passos réalisé à Luanda, en mai 2004.

⁶⁴³ Entretien avec Rafael Marques réalisé à Luanda, en avril 2004.

l'arène démocratique n'arrivent pourtant pas à se détacher de la colonialité. Ils se structurent toujours en tant que dialogue avec la domination : c'est-à-dire qu'ils se construisent dans le but de délégitimer la parole du gouvernement et dans le besoin de se différencier par rapport au MPLA. Ils sont toujours le produit d'une arène politique close, centrée sur la figure du MPLA. Ainsi, ils présentent toujours des contradictions, des structures mythifiantes, d'absolutisation de certains concepts. L'association entre l'étranger et l'élite évoque toujours la ressemblance entre le MPLA et le colonisateur, même si c'est de manière maintenant plus rationnelle. En d'autres termes, cette ressemblance est moins attribuée aux héritages sanguins que cette élite porte de ses ancêtres portugais ; elle est davantage envisagée comme un système de privilèges qu'elle n'a jamais eu intérêt à renverser.

Ainsi, la place du colonisateur, présente dans les discours plus mythiques, devient dans ces récits la place du néocolonisateur – figure plus rationalisée mais dont la structure est la même : un envahisseur étranger qui vient voler les richesses nationales. Le nationalisme et la nécessité de défendre les biens nationaux se posent ici dans les mêmes termes qu'ils se posaient dans les récits qui actionnent des figures plus mythiques, comme l'« autochtone », l'« africanité », ou la « portugalité » de l'élite angolaise.

Il est vrai que dans tous ces discours qui décrivent le Brésil comme un envahisseur, il est possible de repérer les traits d'une critique sociale pertinente et des tentatives de changer le registre discursif autoritaire maîtrisé par le MPLA. Cependant, ces traits sont encore très timides : dans la plupart des cas, la critique rationnelle cohabite avec des mythes et avec la naturalisation des attributs de soi-même et de l'autre. Il s'agit toujours de discours qui s'organisent en fonction du dialogue avec la domination, qui tirent leurs arguments de la structure de pensée du dominateur et qui, dans un environnement autoritaire, cherchent à annihiler la voix de l'Autre. Le mythe de l'invasion est symétrique à celui de l'accouchement, il se structure de manière semblable, s'impose avec le même autoritarisme qui caractérise l'action de celui qu'il critique. Ce sont des structures qui se rejoignent au sein de la colonialité dans ce que j'ai appelé cercle métonymique. Les images du Brésil sont une jauge, en ce cas, pour mettre en évidence dans quelle mesure les discours d'opposition du MPLA se trouvent neutralisés, ou alors, dans quelle mesure ils reproduisent les structures autoritaires qui caractérisent la manière d'exercer le politique en Angola.

VIII

Le métis qui nous apporte des nouvelles

L'application de la structure analytique de la colonialité a permis d'identifier les lieux de fermeture du champ discursif qui conditionne l'arène politique en Angola. En d'autres termes, cette structure a conduit à caractériser un champ politique fermé aux réinterprétations de symboles sociaux et dans lequel la reproduction des structures discursives employées par le maître du politique (le colonisateur pendant la lutte anticoloniale, ou le MPLA, après l'indépendance) est la seule ressource disponible pour les adversaires de celui-ci qui cherchent un espace pour prendre la parole sur la scène politique centrale. Ainsi, les discours du nationalisme sont marqués par ce besoin d'entreprendre un dialogue avec le colon, par la reproduction de ses mythes, par l'absence d'un projet intégrateur de la nation. De même, les discours postérieurs à l'indépendance, et même ceux qui caractérisent la nouvelle scène d'ouverture avec la fin du régime de parti unique, présentent une incidence des mêmes structures, qui provoquent l'uniformisation des acteurs d'opposition et renforcent finalement l'hégémonie que le MPLA exerce sur le champ politique. Les images du Brésil conçues par ces discours ont servi de fil conducteur pour cette démonstration : le mythe de l'accouchement et le mythe de l'envahisseur sont apparus comme deux structures symétriques et associées. De plus, le fait que les incidences de ces deux mythes n'obéissent pas à des bornes chronologiques, ponctuant en plusieurs phases l'histoire récente de l'Angola, a renforcé l'argument de la continuité qui caractérise l'arène politique de ce pays sur le plan discursif.

Or, la structure, en tant qu'outil analytique, ne doit pas s'imposer à l'univers social comme un moule figé – elle doit être porteuse d'une souplesse qui lui permette d'absorber et non d'occulter l'imprévu, pour rendre valable certains modèles d'interprétation. J'ai montré dans la partie théorique que la structure – en tant que catégorie analytique en sciences sociales – est une invention du sociologue, dont le but est de mettre en évidence certains aspects de la réalité qui lui semblent particulièrement inquiétants, invisibles ou inaperçus. Quand on comprend la structure en tant qu'invention, on acquiert la capacité de l'utiliser comme un outil poreux, ouvert à l'effervescence du social, au fait que l'acteur social n'est pas souverain de ses actes, que ce qu'il fait n'est pas la conséquence directe de ses intentions et que les retentissements que son acte provoque auprès de l'Autre peuvent être inouïs, même dans les environnements sociaux les plus autoritaires. En ce qui concerne la structure de la formation

discursive, le système d'énoncés qu'elle caractérise peut être profondément imprégné au sein d'un groupe social donné, mais il y aura toujours des énoncés qui échapperont à ses lois. Dans les environnements discursifs les plus autoritaires, ces énoncés occuperont des places très périphériques, ils seront presque imperceptibles, ils cohabiteront parfois dans la voix d'un même acteur avec d'autres énoncés conformes à la formation discursive majoritaire. Ce seront des énoncés « alternes », provoquant des ouvertures en dehors du système général de pensée qui caractérise un groupe social.

Le rôle de « destinataire »

Dans ce chapitre, on abordera les images du Brésil qui semblent défier les structures de la colonialité - de manière plus ou moins radicale ; de manière intégrale ou juste partielle. On trouvera ces traits discursifs « alternes » dans certains récits nationalistes qui, pourtant, se nourrissent des mêmes sources élitaires qui font du « Brésil » un symbole culturel et politique accessible aux intellectuels des villes côtières. Les conditions qui permettront à ces récits de désobéir aux structures discursives selon lesquelles les élites angolaises conçoivent le Brésil dépendront, on le verra, des trajectoires personnelles de leurs énonciateurs et des conjonctures spécifiques dans lesquelles ceux-ci sont insérés. Dans les discours actuels, ces traits « alternes » composeront un nuage épars, qui sera parfois le produit de cette nouvelle atmosphère critique que la scène politique angolaise a connue depuis la fin du régime du parti unique, ou qui sera parfois le résultat des liens établis avec le Brésil par des acteurs non intéressés à prendre la parole au centre du débat politique, préférant mener une action politique périphérique.

Dans ces cas, le personnage « Brésil » n'est plus désigné comme une entité directement impliquée dans la « péripétie » centrale (au sens d'Aristote⁶⁴⁴) des récits identitaires. Il n'est plus l'adjuvant, qui aide le héros à obtenir du succès dans sa quête aventurière, comme il l'était dans les récits classés ici dans le mythe de l'accouchement. Il n'est pas non plus l'antagoniste, dont le but est de mettre des obstacles sur le parcours du héros, ainsi qu'il le faisait dans le mythe de l'invasion. Maintenant le Brésil, toujours selon la classification des personnages élaborée par A. Greimas, me semble jouer le rôle de « destinataire ». Le « destinataire », selon le classement élaboré par A. Greimas⁶⁴⁵, est le personnage qui informe

⁶⁴⁴ ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 102.

⁶⁴⁵ A. GREIMAS, *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Le Seuil, 1970, p. 212.

le héros, qui lui donne l'information sur la perte de quelque chose de précieux, sur la menace représentée par l'antagoniste ou sur les voies possibles à poursuivre dans sa quête. C'est une sphère du personnage qui se déroule sur l'axe de la communication, c'est-à-dire que le destinataire communique quelque chose au destinataire, il lui transmet un message, il amplifie la connaissance que celui-ci a de ce qui se passe alentour, ne lui donnant pas forcément des consignes sur ce qu'il doit faire pour atteindre son but. Nous ne sommes plus dans l'axe du pouvoir, comme avec les personnages adjuvant et antagoniste, qui avaient des influences directes sur l'action du héros. L'action est maintenant indirecte, l'influence du destinataire est simplement celle d'inspirer l'élaboration de modes d'action.

C'est ainsi que l'on trouvera parmi certains acteurs angolais des manières d'interpréter le Brésil, moins exposés au simple mimétisme des pratiques culturelles de ce pays et qui utilisent leur connaissance du Brésil pour créer des modes de manifestation culturelle autonomes. En même temps, on trouvera des images du Brésil déconnectées de l'idée de la parenté coloniale, le Brésil n'ayant plus aucun rôle direct dans l'épopée angolaise de libération vis-à-vis du colon, mais apportant quand même « des nouvelles », des éclaircissements, parce qu'il s'agit d'un pays également prisonnier des problèmes culturels et politiques du monde sous-développé. Dans ces cas, la référence à la rencontre coloniale commence à s'affaiblir et le rapport d'identité qu'elle impliquait entre le Brésil et l'Angola commence à être remplacé par une identité entre deux pays du Sud.

1. BUANGA FELE ET UN BRÉSIL DÉMYTHIFIÉ

Le premier exemple des images du Brésil portant des échos vers l'extérieur de ce système d'énoncés qui caractérise la colonialité concerne les réflexions de Mário de Andrade à propos du lusotropicalisme. Mário de Andrade, premier président du MPLA et l'un des dirigeants nationalistes ayant joué un rôle des plus centraux pendant la lutte anticoloniale, était un intellectuel provenant d'une famille d'anciens assimilés de la côte angolaise. Il a ainsi été largement socialisé dans cette ambiance dans laquelle le Brésil circulait comme un produit culturel restreint aux élites, par la pénétration de la musique, par l'influence littéraire des écrivains, par la presse importée du Brésil, et par l'image de liberté politique que le Brésil inspirait. Selon son témoignage à M. Laban :

« Nos grands écrivains en Angola étaient Jorge Amado, José Lins do Rego et, un peu plus tard, Graciliano Ramos : ce sont les trois qui m'ont le plus marqué, surtout au Portugal où

je les ai relus plus attentivement [...]. C'était l'époque de Getúlio Vargas, une époque libérale, où l'on traduisait beaucoup d'œuvres au Brésil [...] »⁶⁴⁶.

Il part au Portugal assez tôt (en 1948) faire des études, prenant part à des mouvements politiques de la gauche portugaise. Sa trajectoire ressemble donc beaucoup à la trajectoire de cette élite assimilée qui a créée l'atmosphère d'engouement envers le Brésil et dont les interprétations du Brésil étaient typiques du mythe de l'accouchement. Ainsi, c'est un intellectuel qui absorbe initialement certaines de ces structures. Il se laisse séduire, par exemple, par le Brésil de la négritude d'Aimé Césaire, ou se laisse enfermer, comme bien des gens de l'élite nationaliste, dans la fabrication d'un nationalisme dont le porte-parole de prédilection serait une avant-garde éclairée. Mais graduellement son parcours intellectuel et politique personnel le mettent en condition de renverser ces mythes et de construire une vision du Brésil, de l'angolanité et de la revendication nationaliste dépourvue des structures de pensée formatées par le colon. Il part à Paris en 1954, pour échapper aux persécutions de la police politique portugaise et, dans la capitale française, trouve de nouvelles ressources d'enrichissement intellectuel : il suit des cours de sociologie à la Sorbonne (il y fréquente les cours de Roger Bastide et entre en contact avec la pensée de celui-ci sur les Afro-descendants brésiliens) et trouve un emploi à *Présence Africaine*. Depuis Paris, il exerce un rôle majeur dans la coordination des nationalistes angolais établis en Europe, il prépare la création du MPLA et l'insertion de ce mouvement en Afrique.

C'est à Paris qu'il écrit un article sur le lusotropicalisme qui démontre très tôt (en 1955) que sa vision de l'idéologie coloniale allait plus loin qu'une simple critique passionnée contre le colonisateur. On sait que le lusotropicalisme a toujours été mal vu par les intellectuels angolais, qui n'acceptaient pas la thèse selon laquelle le Portugal aurait mené une colonisation plus humaniste que les autres colonisateurs de l'Afrique. On a vu aussi que l'anti-lusotropicalisme se manifeste dans certains discours politiques, tel le récit porté par *Folha 8*. Mais cette critique du lusotropicalisme a toujours été partielle et n'a jamais atteint les prémisses de bases de la théorie de Gilberto Freyre. On n'a jamais déconstruit, par exemple, l'hypothèse selon laquelle le Portugais aurait une personnalité de base, métissée par l'influence arabe et qui aurait créé en lui une prédisposition naturelle au mélange racial. En même temps, pour nier la validité du lusotropicalisme en Afrique, on a parfois « admis » qu'il aurait eu lieu au Brésil, où le mélange de races aurait créé, là, effectivement, un pays

⁶⁴⁶ M. LABAN, *Mário Pinto de Andrade : uma entrevista dada a Michel Laban*, Lisbonne, Edições José Sá da Costa, 1997, p. 25.

véritablement métis. C'est ainsi que l'on rencontre dans *Folha 8* certaines contradictions dans des articles anti-lusotropicalistes, comme l'exemple que j'ai mentionné dans le chapitre précédent où un auteur essayait à la fois de déconstruire le mythe de la spécificité de la colonisation portugaise et avait en même temps recours aux caractéristiques « naturelles » du peuple portugais⁶⁴⁷. Ou encore cet exemple de l'entretien publié par ce journal avec l'écrivain Pepetela pour un dossier sur le lusotropicalisme, dans lequel celui-ci déclare : « Le lusotropicalisme, s'il a existé, c'était seulement au Brésil »⁶⁴⁸.

L'article « Qu'est-ce que le 'lusotropicalismo' ? », publié par Mário de Andrade (sous le pseudonyme de Buanga Fele) en 1955 dans *Présence Africaine*⁶⁴⁹, lance les bases d'une critique plus profondément déconstructrice du lusotropicalisme, démolissant chacune des prémisses sur lesquelles la théorie de Freyre était fondée (surtout après que le sociologue brésilien eut systématisé sa pensée sous le label du « lusotropicalisme », incité en cela par sa proximité avec le régime portugais).

En premier lieu, la prémisse sur l'« aptitude des Portugais à vivre sous les Tropiques », qui impliquerait une disposition à la « mobilité » et à la « miscibilité »⁶⁵⁰, est désignée par Andrade comme une erreur méthodologique ou, selon ses propres termes, comme « la faiblesse de sa sociologie »⁶⁵¹. Par cette naturalisation des attributs du peuple portugais, Freyre serait en train de négliger « les aspects politiques et économiques de l'appareil colonial ». Ainsi, le métissage ne serait pas le produit d'un attribut mais d'une circonstance matérielle : la faiblesse financière et démographique du Portugal a provoqué la mise en marche d'une colonisation sans projet, déplaçant dans les colonies d'abord des vagues de petits colons appauvris et sans famille. Le métissage aurait été le produit « d'une simple circonstance »⁶⁵², à savoir le nombre très réduit de femmes blanches dans les colonies.

En deuxième lieu, ce métissage étant le produit d'une contrainte matérielle et la politique coloniale n'étant pas conditionnée par un caractère bienveillant du Portugais par rapport au colonisé mais par ses besoins stratégiques de domination, il n'y aurait pas eu de fusion des cultures :

⁶⁴⁷ K. BAN-GALA, « Congresso dos autóctones pela sobrevivência da 'espécie' », *Folha 8*, 9 mai 1997.

⁶⁴⁸ A. QUINO (propos recueillis par), « Mestiçagem mostra pobreza do colonialismo », *Folha 8*, 8 février 2003.

⁶⁴⁹ B. FELE, « Qu'est-ce que le 'lusotropicalismo' ? », *Présence Africaine*, n°4, oct.-nov., 1955, p. 24-35.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵² *Ibidem.*

« Le ‘complexe culturel’ inventé par Freyre est vicié à la base. Il n’y a jamais eu dans les pays tropicaux sous la domination portugaise, tout au moins en Afrique, un acte de mariage de deux cultures, une mise en contact qui serait souhaitable d’ailleurs, mais un rapport de culture dominante à cultures dominées »⁶⁵³.

Le lusotropicalisme n’explique pas le Brésil

L’aspect qui semble révéler le plus clairement l’ampleur et la profondeur de la pensée d’Andrade est le fait que sa critique du lusotropicalisme inclut le Brésil – une image du Brésil par conséquent déconnectée des mythes de la colonialité. Le lusotropicalisme, selon l’article signé par Buanga Fele, ne sert pas même à expliquer le Brésil, où le métissage a été circonstanciel : il n’y avait pas de projet de colonisation à l’origine et les premiers colons furent contraints de se mélanger avec les femmes locales. « Le lusotropicalisme n’étant pas valable pour expliquer la formation du Brésil, il est entièrement faux pour les circonstances coloniales de l’Afrique »⁶⁵⁴, disait-il dans l’article.

Le Brésil n’est pas traité par Andrade comme un cas à part, un cas qui n’intéresse pas les Africains parce que cette ex-colonie portugaise aurait eu une trajectoire complètement différente, conduisant à la construction d’un pays métis. Le cas du Brésil est important pour déconstruire totalement la théorie du lusotropicalisme, pour prouver sa fausseté, pour montrer qu’elle est une « imposture voilée »⁶⁵⁵. Excluant la possibilité d’expliquer le Brésil au support de cette théorie, Andrade exclut aussi la version selon laquelle le Brésil constituerait un paradis racial, il démythifie le Brésil - et prend plutôt son exemple comme d’un « destinataire des nouvelles », c’est-à-dire comme une entité qui peut enrichir l’interprétation que l’Afrique a d’elle-même.

En même temps, en mettant en évidence les contraintes matérielles de la colonisation portugaise, Andrade déconstruit la vision selon laquelle il y aurait une identité culturelle propre à l’ensemble des territoires colonisés par le Portugal, idée qu’il poursuit dans un autre texte, qui introduit son anthologie de la poésie africaine de langue portugaise de 1958 :

« S’il s’agit d’une civilisation et d’une culture, comme Freyre l’affirme plusieurs fois dans ses livres, d’un ensemble de valeurs communes, d’une synthèse culturelle (unique dans sa diversité) caractéristique de tous les peuples tropicaux de langue portugaise,

⁶⁵³ *Ibid*, p. 35.

⁶⁵⁴ *Ibid*, p. 29

⁶⁵⁵ *Ibid*, p. 35.

pourquoi n'y a-t-il bizarrement pas dans ces aires, des formes d'expression culturelle ou des productions spirituelles qui démontrent de manière vivante et dynamique ce complexe lusotropical ? [...] Œuvres de la volonté collective, traditions communes entre le *Ganguela* et le Capverdien, entre l'Açorien et le *Byagó*, entre le *Minhoto* et le *Chope*, entre Goanais et le Bahianais ? »⁶⁵⁶,

questionne-t-il de manière ironique. De même, dans une conférence en 1962, il affirme :

« Il n'y a pas de traditions communes vécues de manière authentique par le paysan de l'Angola et celui de la province [portugaise] de l'Alentejo, entre le Mozambicain et le Brésilien. De plus, le pourcentage d'analphabétisme parmi les populations noires de la Guinée, de l'Angola et du Mozambique (99%) invalide l'existence d'une civilisation lusotropicale véhiculée par la langue portugaise »⁶⁵⁷.

Deux implications ressortent de cette manière de réfuter l'idée d'identité commune. La première est la déconstruction d'une parenté entre le Brésil et l'Angola, si chère à cette élite qui se réclame comme l'acteur clairvoyant préparé à diriger la révolution, et aussi chère à un régime qui veut montrer le Brésil comme la preuve du succès de son œuvre coloniale. La deuxième est la déconstruction de l'idée de parenté parmi les colonies portugaises en Afrique. Cette vision ne veut pourtant pas dire que leur lutte pour la libération ne doit pas être synchronisée, mais elle implique l'élaboration d'un nouveau critère d'union, plus exigeant, plus rigoureux. Ce critère est explicité dans sa pensée sur la manière de comprendre la nécessaire valorisation de la culture noire :

« Réfléchir à la culture noire n'est pas discuter le postulat de l'égalité biologique des races, ce n'est pas affirmer que la culture noire est aussi riche et complexe que la blanche. C'est se rendre compte que les cultures noires ('noires-africaines') sont actuellement objet d'une violence, qu'elles sont en train d'être réprimées par la colonisation et que leur réveil ne peut avoir lieu que par l'indépendance »⁶⁵⁸.

Ainsi, ce qui unit la lutte des colonies portugaises (et aussi celle de l'Afrique) n'est pas la primordialité de leur culture, ce n'est pas l'identité commune, ce n'est pas leur nature, mais c'est leur état : ces sociétés sont victimes d'une même répression.

⁶⁵⁶ M. DE ANDRADE, « Cultura negro-africana e assimilação » in M. ANDRADE, *Antologia da poesia negra de expressão portuguesa*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1958, p. X.

⁶⁵⁷ M. DE ANDRADE, « Literatura e Nacionalismo em Angola », conférence faite à l'Université de Columbia le 11 janvier 1962, in M. INOCÊNCIA et L. PADILHA, *Mário Pinto de Andrade. Um intelectual na política*, Lisbonne, Ed. Colibri, 2000, p. 21-29.

⁶⁵⁸ M. DE ANDRADE, « Cultura negro-africana... », *op. cit.*, p. VIII.

Ce nouveau critère montre comment Andrade arrive à résoudre le paradoxe structurel contenu dans la notion d'universalisme. On a vu dans les chapitres théoriques que le philosophe E. Laclau a démontré que l'universalisme porte en lui une contradiction intrinsèque⁶⁵⁹ : la défense du droit d'un groupe particulier (uni par exemple par une identité commune) va logiquement à l'encontre de la défense du droit de tous. Soutenir une lutte politique fondée sur les arguments de la primordialité, sur la nature d'un groupe, sur des prérogatives spécifiques peut aboutir soit à un discours plein de contradictions, soit à une politique (au cas où cette lutte aboutit à une prise du pouvoir) autoritaire, privilégiant les droits de certains et niant le droit des autres. Laclau argumente ainsi qu'un universalisme véritablement profond doit se fonder non sur des critères positifs (une « identité commune », la nature), mais sur des critères négatifs, c'est-à-dire le manque commun expérimenté par certains groupes. Dans le cas des colonies portugaises, ce manque commun est la répression commune qui s'impose aux sociétés colonisées par le Portugal. Ainsi, leurs demandes ne composent pas une demande unique, mais un ensemble de demandes « équivalentes », selon Laclau, qui peuvent être défendues ensemble dans une même lutte politique. Ce qui est en jeu pour Andrade dans la lutte pour la libération n'est pas la spécificité du droit d'un peuple, ce n'est pas la discussion des prérogatives qu'une identité culturelle garantit à ce peuple, ce n'est pas la valorisation et l'affirmation de cette culture. Tel serait un débat vide et déplacé, car la valeur de la culture africaine et son égalité par rapport aux autres cultures ne devraient même pas être mises en question. Ce qui est en jeu, ce sont les conditions de la libération et de la fin du joug d'une société sur une autre.

En dehors de la colonialité

C'est ainsi que la pensée d'Andrade porte des signes qui peuvent être interprétés comme des portes d'issue de la colonialité. Quand il refuse l'idée d'identité entre le Brésil et l'Angola, il affaiblit le poids de la référence à la rencontre coloniale, si importante dans d'autres récits identitaires qui ont produit des images du Brésil. La colonisation n'aurait pas créé une culture commune qui transformerait le Brésil en un symbole politique accessible à l'Angola. Cette culture ne serait pas le médiateur des canaux par lesquels le Brésil entre en Angola. Le Brésil devient un symbole accessible par le biais de la formation d'une conscience critique qui permette aux Angolais de construire une vision démythificatrice de la

⁶⁵⁹ E. LACLAU, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, Editions la Découverte et Syros, 2000, p. 27.

colonisation. Il est vrai que, dans cette atmosphère si marquée par la violence de la lutte anticoloniale, les possibilités d'échapper complètement à la formation discursive qui structure le centre de l'arène politique sont minimales ou en tout cas très partielles. Ainsi, la référence à la rencontre coloniale continue à être présente dans les récits véhiculés par Andrade : la nécessité de la libération, l'existence d'une différence entre le colonisateur et le colonisé sont des figures de son discours qui renvoient à la référence classique de la colonialité. Mais en dénaturant les attributs de ce colonisateur et de ce colonisé, Andrade montre qu'il cherche le chemin d'une autonomisation complète, dans laquelle la référence au colonisateur ne serait plus nécessaire pour définir les critères identitaires de la nation.

Les concepts de la différence, marquant aussi la colonialité, sont également affaiblis chez Andrade. Ce penseur qui à un certain moment se laisse séduire par la négritude et par l'affirmation de la culture noire, s'éloigne graduellement de celles-ci et déplace l'objet de son récit vers la nécessité de l'autonomisation et la nécessité de la lutte contre le colonisateur. La différenciation entre le moi et l'autre n'est plus centrale, ce qui est central est la conquête de conditions dans lesquelles le « moi » puisse exercer avec plénitude son égalité par rapport à l'autre. Le concept d'équivalence des demandes des peuples colonisés, comme je l'ai montré plus haut, remplace le concept de la différence, de la primordialité des prérogatives de ces peuples colonisés. Finalement, la violence discursive que la colonialité impose se déconstruit : la mythification, la manipulation de l'histoire, la naturalisation des attributs sont substituées par une vision critique de la colonisation, prenant en compte plutôt les dynamiques socio-économiques qui ont conditionné celle-ci que les données transcendantales à propos de la nature des peuples concernés par elle.

A l'intérieur de la colonialité

Il est vrai que l'analyse est ici focalisée sur certains aspects de la pensée sociologique de cet intellectuel, qui a aussi occupé des postes politiques importants au long de la lutte anticoloniale. Dans ces textes sur l'histoire de la colonisation et sur l'autonomisation de la littérature angolaise que je viens d'analyser, la capacité d'Andrade à défier le système de pensée imposé par la colonialité exige une force différente de celle exigée dans son militantisme politique. C'est ainsi que sa bibliographie présente une cohérence plus forte que sa trajectoire politique. L'« alternité » discursive ne correspond pas à une alternité politique absolue : Mário de Andrade côtoie aussi la colonialité au long de sa trajectoire politique. En premier lieu, il est toujours un défenseur du projet de nation des créoles, c'est-à-dire, du désir

de proposer un rassemblement des peuples habitant dans les territoires de l'Angola sous une seule identité imposée, qu'il appelle « angolaise ». En deuxième lieu, il est le défenseur des prérogatives de l'avant-garde éclairée qui élabore ce projet de nation : son militantisme élitaire mené à Paris, où il crée le MAC, organe animé par des intellectuels et très éloigné de la situation réelle de l'Angola, ou la période dans laquelle il occupe la présidence du MPLA montrent dans quelle mesure déjà les débuts du combat de cette lutte indépendantiste imposaient un projet de nation peu représentatif des souhaits locaux. En effet, Mário de Andrade est devenu président du MPLA à un moment où l'élite intellectuelle qui l'avait formé était forcée d'acquiescer à tout prix des ressources de légitimité, par rapport à la masse paysanne et par rapport aux autres mouvements nationalistes. C'est ainsi un moment de violence discursive et de contraintes politiques. Il est vrai qu'au long de sa trajectoire, Mário de Andrade a pu donner des signes de refus du despotisme et de l'arrogance de l'élite dirigeante du mouvement, comme par exemple sa participation à la *Revolta Activa*, rébellion d'intellectuels contre les procédures autoritaires de la présidence du MPLA, qui eut pour conséquence directe sa rupture avec le mouvement en 1974 et son départ d'Angola. Mais, en poursuivant son action politique comme ministre de l'Éducation de la Guinée-Bissau, sous le gouvernement de Luís Cabral, jusqu'en 1980, il n'a pas réalisé de grande œuvre pour la protection des cultures locales dans ce pays de l'Afrique de l'Ouest⁶⁶⁰.

Mário de Andrade me semble ainsi un acteur qui, à certains moments, a joué un rôle discursif alterne, préoccupé par la création des conditions de libération et attentif aux contradictions du nationalisme. La vision du Brésil que sa pensée sur le lusotropicalisme exprime montre sa manière de transgresser le système de pensée de la colonialité, même si sa trajectoire politique personnelle montre que, sur le plan politique, il a renforcé la défense d'un projet de nation imposé par les élites créoles.

2. DOCUMENTS CLANDESTINS : LE BRÉSIL PARMIS D'AUTRES

Un deuxième exemple de liens entre le Brésil et l'Angola à l'époque de la lutte anti-coloniale semble illustrer dans une certaine mesure un éloignement des contraintes imposées par la colonialité. À côté des flux d'importation de produits culturels brésiliens en Angola, largement financés par les colons et par les segments africains les plus insérés dans la société centrale, un autre flux de transmission d'information s'est établi entre les deux côtés de

⁶⁶⁰ Lors du coup d'État contre Cabral, Andrade quitta la Guinée pour passer un peu de temps au Cap-Vert et au Mozambique, et finit par mourir à Londres en 1990.

l'Atlantique : l'importation de documents politiques brésiliens, particulièrement ceux de tendance marxiste, produits par le parti communiste brésilien ou par des organisations qui lui étaient liées. Il ne s'agit certes pas d'un flux moins élitaire : ceux qui en Angola y étaient mêlés faisaient partie de cette élite côtière qui se nourrissait aussi de la littérature et de la presse brésiliennes et qui pouvaient acheter ces produits culturels dans les librairies qui les importaient ouvertement. Au sein de cette élite, les personnes qui s'intéressaient aux documents politiques venus du Brésil formaient un groupe encore plus restreint : de jeunes intellectuels nationalistes, fils de cette élite des grandes villes, qui commençaient à voir dans le marxisme une voie pour la révolution. Mais ce flux élitaire était aussi un flux clandestin, entretenu par des relations politiques clandestines et réalisé de manière masquée pour échapper à la persécution de la police politique – à l'inverse de ce qui se passait avec l'importation des produits culturels brésiliens, qui n'ont jamais éveillé la suspicion du régime portugais quant à leur potentiel d'incitation des Angolais à des comportements subversifs.

Rappelons les conditions historiques de ce flux. Une des voies principales par lesquelles ces documents entraient en Angola était ouverte par les marins qui voyageaient au long des lignes maritimes reliant l'Angola au Portugal et à l'Amérique. Il y eut d'autres moyens d'importation de documents politiques, via des contacts directs établis entre des nationalistes angolais et des personnes liées à des mouvements politiques de gauche ou tout simplement à des mouvements culturels à l'étranger qui leur envoyaient par courrier des livres, des publications, des revues politiques. Mais ces liens directs ont été très rares, étant donnée la fermeture politique que le régime imposait aux colonies. Je reviendrai plus tard sur ces liens directs établis entre des Angolais et des Brésiliens. Abordons à présent le rôle des marins.

La plupart des marins angolais impliqués dans ce flux étaient des personnes engagées dans les actions nationalistes et, dans plusieurs cas, dans des mouvements de tendance marxiste. Beaucoup de ces marins angolais s'étaient établis à Lisbonne (destination de la ligne maritime principale qui partait des ports angolais), et c'est là que leurs activités politiques s'étaient organisées, en lien avec la gauche portugaise et plus spécialement avec le parti communiste portugais. C'est ainsi qu'en 1954, le *Clube Marítimo Africano* fut créé à Lisbonne, en tant qu'association rassemblant les marins des colonies portugaises et servant de lieu de coordination des actions politiques des marins qui collaboraient à l'agitation nationaliste. L'association était en contact avec les étudiants angolais venus au Portugal faire des études et qui, plus tard, deviendront des dirigeants nationalistes (comme Agostinho Neto

et Lúcio Lara), ainsi qu'avec le parti communiste portugais. Selon E. Rocha, le *Clube Marítimo Africano* devint une instance de coordination pour les nationalistes des colonies portugaises et fut responsable de l'entrée en Angola de documents du parti communiste portugais ainsi que de tout genre de matériel pouvant aider à l'organisation des mouvements nationalistes⁶⁶¹. Une de ses opérations resta célèbre : les marins furent capables de faire entrer en Angola, sans que la police politique ne s'en rende compte, un ronéo venu de Lisbonne pour l'impression de tracts des mouvements nationalistes.

Or, Lisbonne n'était pas l'unique destination de ces marins, et de plus, ceux qui passaient par les ports de l'Angola n'étaient pas tous des Angolais. Ainsi, le réseau de transmission de documents politiques en Angola fut plus complexe et ne concerna pas simplement les documents du parti communiste portugais, lié initialement au nationalisme angolais uniquement par l'intermédiaire d'une poignée d'étudiants angolais établis à Lisbonne, et militant auprès des organisations liées au PCP. Les lignes maritimes vers l'Amérique étaient nombreuses et les destinations vers lesquelles les contacts politiques avaient été les plus fructueux étaient les États-Unis, Cuba et le Brésil. L'un des rares marins de cette époque encore vivant, Mário Van Dúnem, longtemps en service sur les lignes reliant l'Angola à Cuba et Miami, décrit ces contacts :

« J'étais très engagé sur la route de Cuba. J'avais des contacts avec les révolutionnaires cubains, liés à Fidel et Raul Castro. [...] À Miami, nos contacts étaient surtout des commerçants d'origine mexicaine qui nous donnaient des informations et qui nous passaient des articles »⁶⁶².

Les documents historiques disponibles et les témoignages des personnes impliquées dans ce flux montrent qu'outre les marins angolais il y avait aussi des marins cubains et américains qui transportaient en Angola ce genre de documents et dont les liaisons avec les nationalistes angolais étaient constantes. J'ai déjà mentionné précédemment le témoignage de Mário de Alcântara Monteiro, à l'époque fonctionnaire du port de Lobito, et intellectuel engagé dans les mouvements nationalistes, dans lequel il mentionnait le contact avec des marins cubains⁶⁶³. Les documents de la police politique portugaise attestent aussi l'implication de marins

⁶⁶¹ E. ROCHA, *O Clube Marítimo Africano. Uma contribuição para a luta e independência nacional dos países sob domínio colonial português*, Lisbonne, Biblioteca Museu da República e Resistência, 1998.

⁶⁶² Entretien avec Mário Van Dúnem réalisé à Lisbonne, en janvier 2004.

⁶⁶³ Entretien avec Mário Alcântara Monteiro réalisé à Luanda, en juin 2004.

hispano-américains tels que Francisco Hernandez et Lawrence Holder⁶⁶⁴, qui emmenaient en Angola des documents politiques étrangers et en rapportaient des tracts des mouvements angolais pour faire connaître leurs causes dans d'autres ports africains. Holder en particulier semble avoir eu une collaboration très étroite avec les nationalistes angolais, maintenant des liens avec Deolinda Rodrigues, comme l'atteste une lettre de celle-ci écrite en 1960 à Lúcio Lara. Dans cette lettre, Deolinda Rodrigues, alors établie au Brésil, envoie les coordonnées de Lawrence Holder à Lúcio Lara, qui en cette phase d'organisation de la structure du mouvement, cherchait, à partir de l'Allemagne, des alliés pour la cause de l'indépendance. Dans cette lettre, Deolinda montre avoir un contact étroit avec ce marin, et cite un autre marin, probablement lui aussi américain, qui aurait été arrêté à Luanda :

« Les coordonnées de Lawrence Holder sont exactes. Il est parti des États-Unis début décembre et il m'a dit qu'il m'écrirait du Ghana, mais jusqu'à présent je n'ai pas de ses nouvelles. Je suis un peu inquiète [...]. Il a une épouse et des enfants et il n'est plus très jeune. Il n'est pas aussi impétueux et imprudent que Jorge Barnett, qui est en prison à Luanda depuis juin »⁶⁶⁵.

Lawrence Holder fut aussi impliqué dans le *Processo dos 50*, le procès ouvert contre cinquante partisans du nationalisme qui suivit la vague d'arrestations réalisée en 1959 en Angola⁶⁶⁶.

Les liens avec le Brésil restent un domaine de recherche difficile. Les marins angolais qui ont travaillé le plus longtemps sur les lignes maritimes vers le Brésil et qui avaient les contacts les plus solides là-bas sont déjà morts. Il s'agissait, d'après Mário Van Dúnem, de Zito Van Dúnem et Florentino Silva, qui semblent avoir établi des contacts avec des personnes liées au parti communiste brésilien, comme James Amado et Ricardo Ramos, qui leur fournissaient des documents politiques produits par le PCB. Mário Van Dúnem raconte avoir travaillé peu de temps sur les lignes à destination du Brésil, n'ayant donc pu établir personnellement de contacts politiques là-bas, mais il se rappelle avoir apporté, à la fois en Angola et aux étudiants angolais au Portugal, des exemplaires de journaux brésiliens et tous genres d'articles parus au Brésil sur l'Angola que les marins pouvaient trouver. Il témoigne aussi du caractère clandestin de cette action :

⁶⁶⁴ AN/TT, « Delegação de Angola », proc. 58/59, NT – 459.

⁶⁶⁵ Lettre de Deolinda Rodrigues à Lúcio Lara, écrite à São Paulo, le 12 janvier 1960 in L. LARA, *Documentos e comentários para a história do MPLA (até fevereiro de 1961)*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 323.

⁶⁶⁶ Tract non daté avec les noms des personnes impliquées dans le *Processo dos 50*, *ibid*, p. 382.

« Il fallait cacher le matériel pour ne pas être arrêté. Je devais rendre les documents à un intermédiaire parce que je ne pouvais pas les distribuer personnellement pour ne pas attirer l'attention de la police politique. [...] En 1970, j'ai dû fuir en Hollande parce que j'étais persécuté dans tous les ports »⁶⁶⁷.

La filiation brésilienne du PCA

Les récepteurs de ces documents venus du Brésil, de Cuba et des États-Unis étaient surtout de jeunes intellectuels qui, avec cette littérature, approfondissaient leur formation marxiste. Un des seuls registres existant sur l'importance de ces documents pour la structuration de certaines cellules du nationalisme angolais concerne la création d'une première formation du parti communiste angolais, en 1955. Ce PCA avait été créé par un petit groupe, formé, selon E. Rocha⁶⁶⁸, par Viriato da Cruz, António Jacinto, Ilídio Machado et Mário António, entre autres, et eut une vie très courte : l'adjectif « communiste » de sa dénomination attirait trop l'attention des autorités et, de plus, éloignait de potentiels adhérents favorables à l'indépendance mais pas forcément au communisme. En 1956, la répression politique désarticula le groupe, qui fut plus tard la cible des persécutions du *Processo dos 50*. Dans un premier interrogatoire par la police politique portugaise, lors de ce procès, Ilídio Machado affirme que Viriato da Cruz avait accès à des documents politiques du parti communiste portugais et aussi à des publications communistes venues du Brésil et de France⁶⁶⁹. Machado mentionne aussi que les documents d'origine brésilienne et française arrivaient « par courrier, comme de simples correspondances »⁶⁷⁰. Mário António, dans son interrogatoire, parle du fonctionnement et des influences du PCA. Selon le rapport de la police politique portugaise, il aurait dit que

« l'action des membres du 'parti communiste d'Angola' se limitait à l'enseignement de la doctrine marxiste par Viriato da Cruz, à partir des articles de revues brésiennes et de quelques ouvrages communistes, dont l'une s'intitulait 'Des fondements du léninisme'. Les séances d'enseignement de la doctrine 'partisane' avaient lieu dans des endroits isolés, où tous les membres se rencontraient, avec les précautions nécessaires et, en d'autres occasions, dans des rencontres à deux pour la discussion des thèses communistes qu'on avait lues dans les livres que Viriato da Cruz fournissait. »

⁶⁶⁷ Entretien avec Mário Van Dúnem réalisé à Lisbonne, en janvier 2004.

⁶⁶⁸ E. ROCHA, *Angola. Contribuição ao estudo do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964). Testemunho e estudo documental*, vol. 1 et 2, Luanda, Kilombelombe, 2002.

⁶⁶⁹ Interrogatoire du 5 juin 1959, AN/TT, « Delegação Angola », proc. 58/59, NT – 459, document de la PIDE « Acusação ou motivo de prisão – Atividades subversivas contra a segurança exterior do Estado. Arguidos : António Dias Cardoso, Adolfo Maria Rodrigues e outros ».

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

Il aurait dit aussi qu'

« une fois le parti communiste d'Angola créé, Viriato da Cruz s'est chargé de rédiger ses statuts, qui ont fini par être une adaptation de ceux du parti communiste brésilien, publiés dans une revue brésilienne »⁶⁷¹.

L'analyse de cet éphémère PCA peut montrer en quoi l'entrée de documents clandestins en Angola, par les marins ou par d'autres voies plus directes (que je mentionnerai plus tard) participa à la création de conditions favorables à ce que les discours politiques qui s'en inspirent émettent des échos vers l'extérieur de la colonialité. Plusieurs témoignages confirment la filiation des statuts du PCA aux statuts du PCB. Lúcio Lara, qui en 1957, est invité au cinquième congrès du parti communiste portugais, affirme en cette occasion : « Dans les impressions échangées en cette occasion avec quelques dirigeants du PCP à propos des statuts du PCA que je leur ai montrés, on m'a indiqué que ce texte semblait inspiré des statuts du PC brésilien »⁶⁷². Luandino Vieira, qui était plus jeune que la génération de ce premier PCA (et qui participera à une deuxième formation très éphémère d'un parti communiste en 1959) mais qui avait des liens étroits avec António Jacinto, affirme : « J'atteste la filiation du PCA au PCB »⁶⁷³. Il est difficile aujourd'hui de vérifier cette filiation. Luandino affirme que « ces statuts ont fini par être enterrés dans une boîte à biscuits quelque part au Golungo Alto, à cause des persécutions politiques et je ne sais plus ce qu'ils sont devenus »⁶⁷⁴.

On retrouve pourtant dans les archives de la police politique portugaise un texte intitulé « Statuts du parti communiste angolais »⁶⁷⁵, mais il est impossible de savoir s'il s'agit véritablement du texte qui aurait été adapté par Viriato da Cruz à partir des textes du PCB. Une comparaison entre ce document et les statuts du PCB montre que le lien n'est pas évident. Ce que l'historien le plus important du PCB, E. Carone appelle « statuts du PCB », approuvés par le Congrès du parti tenu du 25 au 27 mars 1922, est en réalité un texte bureaucratique portant sur les conditions d'adhésion au parti, son organisation interne, les responsabilités de la commission centrale exécutive, la gestion, les congrès du parti, etc.⁶⁷⁶. Ce texte n'a pas de ressemblance particulière avec les statuts aussi bureaucratiques du PCA et

⁶⁷¹ Interrogatoire du 24 octobre 1959, *Ibid.*

⁶⁷² L. LARA, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁷³ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

⁶⁷⁴ *Ibidem.*

⁶⁷⁵ AN/TT, « Octávio Pato », n° 92/1962.

⁶⁷⁶ E. CARONE, *O PCB (1922 a 1943)*, São Paulo, Difel, 1982, p. 23-29.

n'a aucune ressemblance avec le manifeste anticolonialiste qui le suit. Mais cela ne signifie pas non plus que la filiation du PCA au PCB n'est pas vraie.

Il est possible qu'un autre texte du PCB, véhiculé par les revues marxistes brésiliennes que Viriato recevait, puisse avoir été la matrice des statuts du PCA (le parti communiste brésilien étant une formation créée en 1922 et possédant une considérable bibliothèque de textes d'orientation et d'explicitation des positions du parti tout au long de son histoire et de l'histoire mondiale, comme le montre Carone dans son ouvrage⁶⁷⁷). Il est possible aussi que les statuts du PCA trouvés dans les archives de Lisbonne soient ceux du deuxième PCA, formé en 1959, puisque ce document n'est pas daté, les statuts du premier PCA étant probablement perdus.

Cependant, dans le but de comprendre quelle image du Brésil ces documents projetaient dans les récits politiques des personnes qui avaient été influencées par eux, il est plus important de considérer la force que l'idée de cette filiation du PCA au PCB a acquis dans les récits des nationalistes angolais que d'en prouver l'authenticité. De plus, il est important de se rendre compte que les documents en provenance du Brésil ont eu un rôle important dans leur formation et qu'en outre, ce rôle important n'était pas exclusif : les documents brésiliens côtoyaient des documents portugais, français, américains, et cubains.

En réalité, ce qu'il faut comprendre c'est que ces documents brésiliens n'étaient pas accueillis par ces nationalistes parce qu'ils étaient des documents brésiliens. Leur importance résidait dans leur caractère marxiste et non dans leur provenance d'un pays qui avait aussi été colonisé par le Portugal. Étant donné la fermeture politique de ce régime, tout document qui pouvait guider ces jeunes dans leur apprentissage de la doctrine marxiste était extrêmement convoité, qu'importe sa provenance. Si les statuts du PCA étaient une copie des statuts du PCB, ce n'est pas parce que c'était un document produit dans une ancienne colonie portugaise, mais très probablement parce que c'était un document qui était devenu accessible à ce moment-là. L'accessibilité des documents brésiliens était favorisée par l'existence des lignes maritimes entre l'Angola, le Portugal et le Brésil et aussi par le fait que ces documents étaient rédigés en langue portugaise. Mais le Brésil en tant que symbole politique issu de la

⁶⁷⁷ L'histoire du PCB écrite par E. Carone est un ouvrage à quatre tomes, dans lequel nous pouvons trouver les transcriptions de beaucoup de documents produits par le PCB. Voir E. CARONE, *O PCB, t. 1 (1922 a 1943), t. 2 (1943 a 1964), t. (1964 a 1982)*, São Paulo, Difel, 1982.

relation coloniale n'est pas présent dans l'intérêt que ces textes inspirent. La « culture coloniale », l'« identité » entre le Brésil et l'Angola, les « liens historiques » sont absents de cette relation. Et ces textes ne produisent pas forcément une image du Brésil – le Brésil est juste un porteur de nouvelles, une source d'éclaircissement, comme l'étaient Cuba, les États-Unis et même le Portugal, ou les publications qui venaient de ces pays. En ce sens, cette relation échappe à la manière dont la colonialité a toujours façonné les images du Brésil qui circulaient parmi les acteurs angolais.

Le désir de différenciation

Cette libération pourtant n'est pas complète. On connaît très bien la méfiance que Viriato da Cruz avait à l'égard du PCP et aussi des nationalistes angolais qui s'étaient mêlés aux organisations communistes portugaises, comme Agostinho Neto. Il ne voulait pas que le PCA devienne une cellule du PCP. Dès les années 1950, selon J. Manyá⁶⁷⁸, le PCP adoptait une politique d'encouragement à la création des PCs dans les colonies et à la formation de cadres communistes africains. En Angola, cela se traduisait par l'action de certains membres du parti communiste portugais auprès des associations culturelles de tendance nationaliste, comme la *Sociedade Cultural de Angola*, en faisant circuler des livres marxistes et en discutant la doctrine partisane. Viriato, cependant, identifiait le PCP comme une entité « en porte-à-faux entre un lusotropicalisme déclaré qui lui était spécifique et le paternalisme caractéristique que les communistes des pays colonisateurs normalement manifestaient par rapport aux colonisés »⁶⁷⁹.

L'événement le plus emblématique de ce désaccord entre Viriato et les nationalistes plus directement influencés par la gauche portugaise eut lieu plus tard, avec la crise de 1962, quand le MPLA, déjà structuré en tant que mouvement et siégeant à Léopoldville, se scinda de manière violente, aboutissant à l'expulsion du groupe de Viriato, qui lui-même métis, prônait le principe de l'écart des éléments métis de la direction du mouvement. La position de Viriato était en faveur d'une mesure pratique qui, avec la sortie des métis, dissiperait les accusations d'arrogance de l'élite dirigeante du mouvement et rendrait celui-ci plus proche des masses noires. « Neto ne voulait pas faire de concession tribale au sein du MPLA et

⁶⁷⁸ J. MANYA, *Le parti communiste portugais et la question coloniale, 1921-1974*, thèse de doctorat dirigée par C. Coulon, IEP de Bordeaux, 2004.

⁶⁷⁹ C. MESSIANT, « Viriato da Cruz em Pequim : as provações de um revolucionário angolano. Esboço de um percurso e tentativa de interpretação », (p. 215-360) in M. LABAN (coord.), *Viriato da Cruz : Cartas de Pequim*, Luanda, Edições Chá de Caxinde, 2003, p. 230.

Viriato défendait une posture réaliste pour garantir la survie du mouvement à Léopoldville et dans la société angolaise déjà très fragmentée », selon J. Mabeko Tali⁶⁸⁰. L'élite dirigeante refusa d'abandonner la direction, accusant Viriato de racisme, déclenchant des épisodes de violence au sein du MPLA, qui rendirent impossible son maintien à Léopoldville.

En ce qui concerne l'épisode des statuts du PCA (qui eut lieu bien avant, en 1955), il est très possible que l'idée de s'inspirer des documents du PCB ait été une manière de rendre évident son rejet du PCP, et donc, de se différencier, dans une certaine mesure, du « colonisateur », ce qui renvoie à une des structures de la colonialité. Selon J. Manyà, tout en voulant maintenir l'indépendance du PCA par rapport au PCP, Viriato voulait aussi que celui-ci soit reconnu par celui-ci, ce qu'il a essayé d'obtenir lors de son voyage à Lisbonne en 1957, et qui lui fut refusé. Le désir de différenciation se convertissait en un désir de reconnaissance, ce qui montre que la métropole restait un référentiel important pour Viriato. Ainsi, la force de l'idée de la filiation du PCA au PCB cachait aussi ce désir de se différencier qui impliquait pourtant le maintien du PCP comme référence. Il est vrai que dans un tel environnement de violence discursive, la différenciation est une structure incontournable.

Il n'en reste pas moins que lorsque Viriato de lors s'inspire « du Brésil » pour rédiger les statuts du PCA, il exprime à côté de ce besoin de différenciation une identification qui échappe à la colonialité et qui est celle du marxisme. On sait que Viriato avait aussi eu accès à des documents français et portugais. Le Brésil n'était donc pas une référence parce qu'il avait été une colonie, mais parce qu'il était une source d'enrichissement de la formation marxiste de ce nationaliste angolais. Cependant, le fait que les documents brésiliens fussent en portugais facilitait des choses. De même, dans ses positions à Léopoldville, on voit, plutôt que du racisme, sa clairvoyance à propos de ce qui sera la source principale d'autoritarisme au sein du MPLA : le caractère élitaire de sa classe dirigeante, qui finit par la rendre prisonnière de la colonialité. L'universalisme concret de ce nationaliste angolais qu'a été Viriato da Cruz montre dans quelle mesure il a aussi mis en cause les piliers ayant structuré les discours nationalistes et les ayant toujours éloignés des classes exploitées⁶⁸¹. Les documents clandestins venus du Brésil, de France ou d'ailleurs, apportés par des marins ou par d'autres voies, ont nourri l'affrontement de sa pensée aux structures discursives dominantes du

⁶⁸⁰ J.-M. MABEKO TALI, *Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Ensaio de história política (1^o vol, 1962-1974)*, Luanda, Editora Nzila, 2001, p. 130.

⁶⁸¹ C. Messiant analyse cet universalisme de la pensée de Viriato dans l'essai « Viriato da Cruz em Pequim... », *op. cit.*

nationalisme angolais. Si cet affrontement n'a pu être complet, c'est parce que dans des situations de violence, l'énonciateur « alterne » ne s'éloigne pas de la frontière entre ce qui le fait échapper aux structures discursives conditionnant la dynamique sociale, et ce qui, en elles, le structure.

3. LE GROUPE SUL : UN BRÉSIL PLUS APPRENTI QUE PROFESSEUR

Certains nationalistes angolais avaient réussi à établir des contacts politiques et culturels directs avec le Brésil, par le biais desquels ils recevaient, normalement par courrier, des documents, des revues, des livres, bref, du matériel politique ou culturel inaccessible en Angola. La relation établie entre des intellectuels angolais et un groupe d'écrivains de Florianópolis, au sud du Brésil, fait partie de l'histoire de ces contacts directs, qui dispensaient de l'intermédiaire d'une institution politique. L'intellectuel angolais qui initia cette relation fut António Jacinto. Essayons donc de reconstituer l'histoire de ces relations avec le Brésil, pour comprendre comment il est arrivé à correspondre avec le groupe *Sul*.

António Jacinto et le PCB

Les conditions historiques de ces contacts sont difficiles à reconstituer. Parmi la génération des jeunes intellectuels ayant donné plus tard naissance au MPLA, celui qui semble avoir établi le contact le plus étroit avec des secteurs de la gauche brésilienne fut António Jacinto, poète, qui avait participé à la création du PCA, eut une collaboration active à l'agitation pour l'indépendance dans les années 1950 et finit par être arrêté par la police politique en 1959, avant d'être envoyé pour quatorze ans au camp de concentration de Tarrafal, au Cap-Vert⁶⁸². L'inquiétude de Jacinto au sujet des persécutions politiques lui imposa une attitude de prudence extrême en ce qui concernait ses liens politiques : ainsi, il ne conserva aucun des documents qui pouvaient les attester, et resta toujours silencieux à propos de ces liens. Ce n'est donc qu'à travers les témoignages des personnes ayant été proches de lui qu'il est possible de retrouver des indices de ces relations.

Luandino Vieira confirme l'existence des liens entre Jacinto et le PCB :

« Je me rappelle que je lisais le journal *Paratodos*, une publication culturelle de Rio.

C'était un modèle de journal culturel, lié à Jorge Amado. António Jacinto recevait cela,

⁶⁸² Il avait été remis en liberté en 1972 et envoyé à Lisbonne sous contrôle judiciaire. Cependant, en 1973, il fuit à Paris et part ensuite en Afrique pour intégrer la guérilla du MPLA. À l'indépendance, il devient le ministre de l'Éducation et de la Culture de l'Angola. Il décède à Lisbonne en 1991.

grâce à ses liens avec le PCB. Dans ce journal, il y avait des dessins de Carybé⁶⁸³. Quand je les voyais, je me disais : ‘il faut qu’on fasse pareil’ »⁶⁸⁴.

Mário de Alcântara Monteiro, qui fut aussi très proche de Jacinto, confirme l’existence de cette liaison et soulève une hypothèse pour en expliquer l’origine :

« Je sais qu’António Jacinto avait des contacts directs avec le PCB, mais je ne connais pas l’origine de cette liaison. Je pense pourtant que ces contacts ont été favorisés par ses liens avec le PCP. Il habitait à Luanda dans une pension, qu’on appelait la ‘*Sardinof*’, où il partageait la chambre d’un infirmier portugais, Manuel Paiva, qui avait des liaisons avec la gauche portugaise. Je pense que Paiva a été le médiateur de ses contacts avec le PCP, qui l’ont après conduit au PCB »⁶⁸⁵.

Cette hypothèse selon laquelle le PCP pourrait avoir été un canal pour le PCB n’est pourtant pas très évidente, étant donné que les liens entre ces organisations n’étaient pas du tout directs. En tout cas des personnes de sa famille racontent qu’il était extrêmement discret à propos de ses liens avec le PCB et qu’un des seuls événements où ces liens furent incontestables eut lieu à la veille de son arrestation en 1959. Selon Manuela Martins, sa belle-sœur, ses contacts avec le PCB brésilien lui avaient offert la possibilité de partir au Brésil sur un bateau brésilien pour éviter son emprisonnement. « Il a décidé de ne pas partir parce qu’il a pensé à son fils et à ses livres. Il nous a raconté cet épisode seize ans plus tard, après sa sortie du camp de concentration », raconta-t-elle⁶⁸⁶.

Le contact avec Florianópolis

Si ce contact avec le PCB demeure obscur, il y a une autre relation directe avec le Brésil beaucoup mieux documentée et dont certains personnages y ayant pris part sont toujours vivants. Il s’agit de la relation établie entre certains écrivains angolais et le groupe *Sul*, formé par des intellectuels du Sud du Brésil dans les années 1950. Cette relation, qui se matérialisa non seulement par l’envoi de matériel politique et littéraire du Brésil vers l’Angola, mais aussi par la publication de textes angolais au Brésil, constitue une modalité, à mon avis, singulière au sein de l’ensemble des rapports qui se sont établis entre le Brésil et l’Angola au long de l’histoire. Je voudrais montrer ici comment elle a créé des conditions de rupture avec les schémas de la colonialité.

⁶⁸³ Dessinateur et peintre argentin (1911-1997) établi au Brésil dans les années 1950, très célèbre au Brésil pour avoir exprimé la culture africaine de Bahia.

⁶⁸⁴ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

⁶⁸⁵ Entretien avec Mário Alcântara Monteiro réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁶⁸⁶ Entretien avec Manuela Martins réalisé à Luanda, en juin 2004.

Sul était un groupe de jeunes poètes et écrivains établis dans la ville de Florianópolis, qui bien que grand centre urbain du Brésil, était loin (et l'est encore) de faire partie de l'axe des villes où se trouve l'avant-garde culturelle du pays – São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador et, dans une certaine mesure, Belo Horizonte. La ville connaissait même à l'époque une ambiance culturelle conservatrice, dominée, selon L. L. Sabino⁶⁸⁷, par des cercles d'intellectuels qui défendaient le purisme artistique et refoulaient les innovations stylistiques et thématiques introduites dans les années 1920 par l'école moderniste de São Paulo (mouvement inspiré des écoles d'avant-garde européennes, comme le cubisme, le fauvisme et le dadaïsme, et qui prônait la création d'un style et d'une thématique véritablement brésiliens par la rupture avec les normes artistiques). Au début organisé comme « cercle d'art moderne » (vers 1947), le groupe de ces jeunes intellectuels de Florianópolis, dont faisaient partie les écrivains Salim Miguel, Eglê Malheiros, Walmor Cardoso da Silva, Aníbal Nunes Pereira, et Ody Fraga entre autres, avait pour but de répandre à Florianópolis les principes du modernisme, qui à cette époque était déjà un mouvement mis en cause dans les centres culturels du pays et qui se transformait. Le désir était de rompre avec le conservatisme de l'environnement culturel de Florianópolis.

Ainsi, le groupe organisa une série d'activités culturelles, dans les domaines du théâtre, des arts plastiques, du cinéma et de la littérature. En ce qui concerne ce dernier, l'initiative la plus marquante fut la création de la revue *Sul*, en 1948, au contenu principalement littéraire, apparue au moment où un très grand nombre de cercles intellectuels dans les capitales des États brésiliens lançaient des magazines de ce genre, comme *Fundamentos* de São Paulo, *Orfeu* de Rio de Janeiro, *Horizonte* de Porto Alegre, ou *Joaquim* de Curitiba. Au tout début (jusqu'à son troisième numéro environ), la revue *Sul* s'inspirait de ces revues plus célèbres et, à côté de son matériel propre, s'appuyait sur la transcription de poèmes étrangers ou de textes fournis par les services français et britanniques de coopération, selon Sabino⁶⁸⁸. C'est graduellement que la revue acquit une identité propre, avec des textes écrits par le groupe et aussi, caractéristique inouïe, par des collaborations venues de la création d'un réseau de contacts internationaux extraordinairement large.

⁶⁸⁷ L. L. SABINO, *Grupo Sul: o modernismo em Santa Catarina*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

« Nous avons un intérêt spécial à ne pas rester enfermés dans cette île, ni dans cet État, ni dans le pays. [...] J'ai des exemplaires de la plupart des revues culturelles de l'époque et dans aucune on ne voit un intérêt pour l'étranger », raconte Salim Miguel⁶⁸⁹, le membre du groupe qui se chargeait de ces contacts internationaux. Effectivement, la position marginale que Florianópolis occupait sur la scène culturelle brésilienne conduisit le groupe à une ouverture à l'étranger que les revues publiées par les grands centres culturels n'avaient pas intérêt à pratiquer. Ainsi le réseau de contacts passait-il par l'Espagne, la Chine, la Tchécoslovaquie, l'URSS, les États-Unis, l'Uruguay, l'Argentine, le Portugal et l'Afrique, selon Miguel, qui affirme avoir conservé à peu près 3000 lettres échangées avec des intellectuels étrangers tout au long de l'histoire de la revue *Sul*, de 1948 à 1957 – quelques unes de ces liaisons se prolongeant au-delà de la fin de la revue. Ainsi, *Sul*, fait inouï pour une revue de la périphérie culturelle du Brésil, avait en dehors de Florianópolis, des « représentants officiels » au Portugal, aux États-Unis, à Montevideo, à Buenos Aires et, finalement, à Nampula, au Mozambique.

L'origine de la liaison avec l'Afrique remonte à 1948, quand un écrivain de Rio de Janeiro, Marques Rebelo, organisa dans le pays (et aussi dans quelques villes étrangères) la tournée d'une exposition d'art contemporain brésilien. Il prit contact avec le groupe *Sul* pour faire venir l'exposition à Florianópolis. Lors de son passage dans cette la ville, Rebelo, intellectuel âgé et expérimenté, incita les jeunes du groupe *Sul* à établir des contacts ailleurs, à dialoguer avec d'autres groupes culturels et leur promit de leur envoyer des adresses avec des contacts. Salim Miguel écrit :

« Un jour la lettre promise nous est arrivée avec deux adresses : l'une du Portugal, l'autre du Mozambique. Rebelo insistait : il faut que vous établissiez le contact avec eux, que vous sachiez ce qu'ils sont en train de faire là-bas, que vous échangiez des originaux, que vous échangiez des expériences, que vous envoyiez et receviez des livres et des publications »⁶⁹⁰.

L'adresse au Mozambique était celle d'Augusto dos Santos Abranches, écrivain et dessinateur portugais établi à Nampula, qui devint responsable du début des échanges entre les colonies portugaises d'Afrique et *Sul*. Celui-ci commença à envoyer à Florianópolis des textes originaux d'écrivains mozambicains et angolais pour publication dans la revue *Sul*. Il

⁶⁸⁹ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis, en août 2003.

⁶⁹⁰ S. MIGUEL, *Cartas d'África et alguma poesia*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2005, p. 37

envoya également les exemplaires de *Sul* qu'il recevait par Miguel à Lourenço Marques (l'actuelle Maputo) et à Luanda (précisément à António Jacinto) et envoya aussi à Salim Miguel l'adresse d'António Jacinto. « Jacinto ne devient pas un représentant officiel de *Sul*, mais il devint le colporteur le plus important de la revue en Angola », raconte Miguel⁶⁹¹. Il fit circuler *Sul* parmi les intellectuels de son entourage, envoya aussi des textes d'autres écrivains angolais et donna à certains d'entre eux (comme Viriato da Cruz et Luandino Vieira) l'adresse de Salim.

Ce contact, qui s'établit laborieusement (entre le moment où Rebelo envoie les coordonnées d'Abranches et la première lettre que Salim reçoit de celui-ci, trois ans se sont écoulés, et encore, un an de plus sera nécessaire pour que le premier texte africain soit publié par *Sul*⁶⁹²), a eu deux résultats. En premier lieu, *Sul* devint un véhicule de propagation de la littérature de l'Angola, du Mozambique et de São Tomé e Príncipe, publiant de 1952 à 1957 une très grande série de textes (envoyés d'Afrique à Florianópolis et conférant à ces intellectuels une tribune d'expression inédite). En second lieu, le contact produisit une correspondance très riche et nombreuse, conservée par Salim Miguel, dans laquelle on peut trouver non seulement des indices de la nature singulière de cette relation établie entre le Brésil et l'Afrique, mais aussi un contenu précieux qui nous apprend beaucoup sur la conscience politique de ces jeunes nationalistes d'Angola⁶⁹³.

L'envoi de documents marxistes

Que nous dit cette correspondance sur la nature du dialogue entre Florianópolis et les intellectuels angolais (mais également du Mozambique et de São Tomé e Príncipe) ? Le premier aspect que je voudrais souligner est le fait que les lettres prouvent que cette liaison était une source par laquelle les Angolais obtenaient de la littérature marxiste, en dehors des médiations du PCP ou du PCB. Les demandes faites à Salim Miguel, par exemple, par Viriato da Cruz et António Jacinto sont très explicites. Très souvent, les documents marxistes étaient échangés contre du matériel littéraire africain ou portugais. À d'autres occasions, les

⁶⁹¹ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis, en août 2003.

⁶⁹² Il s'agit du poème « Convite aos outros », d'António Jacinto, publié dans le numéro 15 de la revue, en 1952. C'était un texte envoyé par Abranches, avant que le contact direct entre Jacinto et la *Sul* soit établi.

⁶⁹³ Les originaux des lettres échangées avec les écrivains angolais et mozambicains ont été aimablement mises à la disposition de cette recherche par Salim Miguel et Eglê Malheiros dès 2003. En 2005, la majeure partie de cette correspondance a été publiée in S. MIGUEL, *op. cit.*.

intellectuels angolais envoyaient dans leurs courriers des dollars⁶⁹⁴, des escudos portugais⁶⁹⁵ ou des chèques⁶⁹⁶ à Salim, qui, ayant été propriétaire d'une librairie, « essayait de répondre aux commandes quand cela lui était possible »⁶⁹⁷.

António Jacinto, qui avait été le premier contact de *Sul* en Angola et qui était le plus engagé à diffuser la revue (dans une lettre du 27 décembre 1953, il promet d'organiser un service d'abonnement de *Sul* en Angola et d'organiser la collaboration des écrivains angolais à la revue⁶⁹⁸), utilise clairement le contact avec *Sul* pour essayer d'obtenir des ouvrages politiques :

« Encore une fois je viens solliciter votre aimable assistance. J'ai besoin de *Trente ans du parti communiste chinois*⁶⁹⁹, de Hou Kiao-Mou et *How the tillers win back their land*⁷⁰⁰ de Hsiao Chien »⁷⁰¹.

Viriato da Cruz (qui avait obtenu le contact de Salim auprès de Jacinto), écrit à son tour le 6 janvier 1953 :

« Je me suis permis de vous envoyer un chèque dont la valeur doit être d'environ deux cents et quelques cruzeiros⁷⁰². C'est pour que vous me rendiez le service d'acquérir auprès de l'agence *Farroupilha* les livres suivants (classés ici selon mon ordre d'intérêt) : *Dialética de la naturaleza*, d'Engels ; *O marxismo e o problema nacional e colonial*, de Staline ; *El metodo dialetico marxista*, de Rosental (Iudin), *Diccionario filosofico marxista* (idem); *Sobre os fundamentos do leninismo*, de Staline ; *Lenin e o leninismo leninisme* (idem) ; *Sobre o problema da China* (idem) ; *Marxismo e liberalismo* (idem), *Lénine, Stalin e a paz* (idem)⁷⁰³ »⁷⁰⁴.

⁶⁹⁴ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, non datée : « Informez-moi de la possibilité d'acquérir ce que je vous demande et les prix. Je vous enverrai des dollars ». Voir S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 27.

⁶⁹⁵ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, écrite à Luanda le 14 juin 1955. « J'aurai besoin d'acquérir certains livres du Brésil. Dès que j'obtiendrai des escudos portugais, je vous les enverrai, ainsi que la relation des livres dont j'ai besoin ». En effet, les escudos d'Angola ne pouvaient pas être changés au Brésil, il fallait donc obtenir des escudos métropolitains. *Ibid*, p. 25.

⁶⁹⁶ Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, écrite à Luanda le 6 janvier 1953. *Ibid*, p. 42.

⁶⁹⁷ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis en août 2003.

⁶⁹⁸ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, écrite à Luanda le 27 décembre 1953 : « Je pense qu'il faut qu'on commence à travailler d'une manière plus avantageuse pour vous en ce qui concerne *Sul*. C'est-à-dire, dans l'année qui vient, je vais organiser le service d'abonnement de *Sul*. Après, vous m'enverrez les exemplaires nécessaires pour satisfaire les abonnés. Nous ferons la distribution et nous vous enverrons le produit liquide de la vente. Ce produit devra probablement être payé en chèque de Lisbonne, en escudos. Je ne sais pas si vous aurez la possibilité de le changer après. [...] Nous devons aussi régler une autre question : notre collaboration dans la *Sul*. Je voudrais que nous entretenions une collaboration permanente, surtout afin de maintenir ici l'intérêt pour la revue ». Voir S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 22

⁶⁹⁹ Cité par Jacinto en français.

⁷⁰⁰ Cité par Jacinto en anglais.

⁷⁰¹ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, sans date. *Ibid*, p. 27.

⁷⁰² Monnaie brésilienne de l'époque.

⁷⁰³ Ces ouvrages sont cités par Viriato en portugais ou en espagnol. J'ai gardé la forme citée par lui.

Il est vrai que les demandes ne concernaient pas que des ouvrages politiques. Salim leur envoyait aussi, à part des exemplaires de la revue *Sul* et des œuvres littéraires des écrivains du groupe, du matériel littéraire de tout genre, des revues culturelles brésiliennes de l'époque, ainsi que des contacts culturels au Brésil. Une lettre de Viriato du 31 mars 1953 commence ainsi : « J'accuse réception des livres et des revues », montrant que des revues faisaient également partie des lots envoyés⁷⁰⁵. Dans d'autres lettres, Viriato mentionne quelques titres des revues envoyées. Le 6 janvier 1953, il écrit : « *Fundamentos* est une très bonne revue, faite par des personnes consciencieuses et dont la pensée est claire et agile. [...] *Horizonte* est une revue courageuse, avec des collaborateurs éclairés »⁷⁰⁶. Un peu plus tôt, en septembre 1952, Viriato avait demandé d'autres contacts au Brésil à Salim Miguel : « Je veux vous demander un service. Pourriez-vous m'envoyer les coordonnées de Lila Ripoll⁷⁰⁷ ? Et pourriez-vous me dire dans quelle ville brésilienne la revue *Paratodos* a son siège ? »⁷⁰⁸. Antônio Jacinto aussi demande à Salim l'envoi de revues et de littérature brésilienne : « Au cas où vous le pouvez et le voulez, je vous remercie de bien vouloir m'envoyer un exemplaire des revues *Fundamentos* (S. Paulo), *Directrizes*, *Paratodos* et de m'indiquer les membres liés à ces revues avec lesquels je pourrais entrer en contact »⁷⁰⁹. Et dans cette même lettre, il continue avec une demande littéraire : « Encore une chose. [...] Le livre de Jorge Amado *O Mundo da Paz* est-il déjà en vente au Brésil ? Vous allez sans doute penser que j'abuse, en vous embêtant avec tant de demandes ». Dans une lettre de 1956, Luandino Vieira (qui signait alors José Graça), un intellectuel plus jeune, qui prit contact un peu plus tardivement avec *Sul*, écrit :

« Étant intéressé par l'acquisition des traductions de l'écrivain bolivien Jesus Lara, je voudrais vous demander l'adresse de sa maison d'édition [au Brésil] pour que je puisse entrer en contact avec elle. Dans le cas où vous pourriez me fournir la traduction de ces ouvrages, je vous en remercie beaucoup »⁷¹⁰.

⁷⁰⁴ Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, écrite à Luanda le 6 janvier 1953. Voir S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁰⁵ Lettre de Viriato à Salim Miguel, du 31 mars 1953, *Ibid*, p. 46.

⁷⁰⁶ Lettre citée de Viriato à Salim Miguel, du 6 janvier 1953, *Ibid*, p. 41.

⁷⁰⁷ Poète brésilienne, de Rio Grande do Sul, collaboratrice de la revue *Sul*.

⁷⁰⁸ Lettre de Viriato à Salim Miguel, écrite à Luanda le 23 septembre 1952, Voir S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁰⁹ Lettre d'Antônio Jacinto à Salim Miguel, écrite à Luanda le 24 septembre 1952, *Ibid*, p. 18.

⁷¹⁰ Lettre de José Graça à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 24 octobre 1956, *Ibid*, p. 28.

Le contact avec *Sul* était donc une manière pour ces jeunes intellectuels de l'Angola d'obtenir du matériel politique (notamment marxiste, comme on le voit dans les demandes de Jacinto et Viriato) et culturel du Brésil. Il est impossible de reconstituer exactement ce qui est réellement arrivé entre les mains des Angolais par le biais de ce canal. Salim Miguel confesse : « Je pense que je n'ai pas été capable de leur envoyer tout ce qu'ils m'ont demandé »⁷¹¹. Mais à lire entre les lignes de cette correspondance (comme on peut le voir dans la phrase de Viriato « J'accuse la réception des livres et des revues »), il est possible d'affirmer que *Sul* a été une source de matériel politique, en dehors de liens directs avec le PCB ou avec le PCP. « *Sul* n'avait pas de liens partisans, c'était une revue faite de l'initiative individuelle des écrivains qui y collaboraient »⁷¹². Cette liaison entre ces jeunes Angolais et ces jeunes de la périphérie culturelle du Brésil complexifie le réseau par lequel ces intellectuels angolais structuraient leurs formations politiques. En d'autres termes, il ne s'agissait pas d'une formation encadrée par des instances politiques préétablies, mais d'une formation de caractère presque autodidacte, cherchant des voies autonomes pour la construction d'un projet politique pour l'Angola.

Un rapport d'échange

Un deuxième aspect important que cette correspondance révèle à propos du contact entre Florianópolis et les Angolais se trouve dans le fait que ceux-ci n'étaient pas de simples réceptacles de ce que le Brésil leur envoyait. En même temps qu'ils demandaient des livres et des publications culturelles du Brésil, ils envoyaient aussi à Florianópolis du matériel culturel produit en Angola, à la demande de Salim Miguel, qui était lui aussi intéressé de tirer de ces contacts des enseignements pour les activités que son groupe menait à Florianópolis. De même, ils n'étaient pas les seuls à envoyer des originaux pour publication au Brésil, et ils demandaient aussi la collaboration des écrivains de Florianópolis pour insérer les travaux de ceux-ci dans les activités culturelles de l'Angola. Dans sa lettre du 6 janvier 1953, Viriato da Cruz écrit : « Par le courrier maritime, je vous envoie, par paquet recommandé, une collection de *Cultura* et toutes les éditions séparées de cette revue qui ont été publiées jusqu'à présent »⁷¹³. António Jacinto envoie encore à Florianópolis des exemplaires des publications

⁷¹¹ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis en août 2003.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ Lettre citée de Viriato à Salim Miguel, du 6 janvier 1953. S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 42. *Cultura* était la revue culturelle de l'association angolaise *Sociedade Cultural de Angola*, qui menait diverses activités de valorisation de la culture angolaise dans les années 1950. S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p.

angolaises et demande aussi des originaux des écrivains du groupe *Sul* pour publication dans les revues culturelles angolaises :

« À présent, je collabore à la rédaction du journal indépendant *Farolim*, dont je vous ai déjà envoyé un exemplaire par voie maritime. Dans le troisième numéro, j'ai l'intention de publier une recension de votre livre et je voudrais aussi inclure un conte inédit écrit par vous. Un conte qui ne soit pas très long. Voilà ce que je vous demande, mon ami. Je vous remercierai aussi de pouvoir obtenir de la prose, de la poésie et des dessins faits par vos amis de non seulement pour *Farolim* mais aussi pour la revue de culture et d'art *Mensagem*, dont je vous enverrai prochainement le deuxième numéro. Ainsi, nous entamerons un échange, qui sera je crois avantageux pour les deux parties »⁷¹⁴.

En décembre 1952, c'est un autre genre de collaboration que Jacinto demande au groupe *Sul* :

« Une demande : est-ce que vous voudriez écrire une série de textes sur la poésie moderne brésilienne ? Evidemment, Eglê⁷¹⁵ peut aussi y collaborer, ainsi que d'autres personnes. Il suffit que chaque texte remplisse trois pages dactylographiées, en interligne double. Il s'agirait d'un texte par semaine, lisible en dix minutes, dans des conférences à la radio. Nous pourrions commencer avec environ six conférences du même auteur ou de divers auteurs, liées au même thème, dans une séquence. Je suggère la poésie moderne brésilienne. Mais d'autres sujets peuvent être abordés. Arts plastiques, par exemple. Pourriez vous obtenir une série de textes de ce genre ? Vous me rendriez un grand service »⁷¹⁶.

Dans une lettre de 1956, Luandino Vieira répond de la manière suivante aux demandes de Salim concernant les publications angolaises :

« En ce qui concerne l'envoi de publications et de livres culturels qui 'puissent faire connaître ce qui est en train de se faire en Angola dans le champ de la culture', comme vous le dites, je ne peux pas envoyer beaucoup de choses parce que l'activité culturelle ici est presque inexistante. Cependant, je vous enverrai tout ce qui apparaît et tout ce que je peux obtenir d'intéressant, pour rendre possible la connaissance que vous recherchez »⁷¹⁷.

Depuis le Mozambique, Augusto Abranches envoya à Salim Miguel des œuvres mozambicaines, des exemplaires de la presse locale et aussi du matériel portugais :

« Je vous ai envoyé il y a à peu près un mois quelques exemplaires de certains de mes travaux [...]. Maintenant je vais vous envoyer, par voie maritime, trois livres et quelques journaux. Les livres sont : *Linha da terra*, d'António de Sousa, *A estrada e a vez*,

⁷¹⁴ Lettre citée de Jacinto à Salim Miguel, du 24 septembre 1952, S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 18.

⁷¹⁵ Il s'agit d'Eglê Malheiros, poète, membre du groupe *Sul* et épouse de Salim Miguel.

⁷¹⁶ Lettre citée de Jacinto à Salim Miguel, du 27 décembre 1953, S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 23.

⁷¹⁷ Lettre de José Graça à Salim Miguel, du 12 décembre 1956, *Ibid.*, p. 29.

d'Orlando da Costa et *Para uma cultura moçambicana*, de Rodrigues Júnior. [...] Parmi les journaux, je vous envoie seulement *O Primeiro de Janeiro* (qui comprend une page littéraire très soignée et très intéressante), *Domingo* (dont la lecture est agréable et instructive), *Diário Popular* (dont la page littéraire a peu de valeur [...]) et *Átomo* (dont je vous recommande les chroniques de cinéma de Roberto Nobre, celles d'art plastique de Lima de Freitas et celles de lettres). Rien d'autre ne vaut la peine [...]. Mais via ces journaux, vous connaîtrez toute la presse journalistique de ces terres que le diable a visitées [...]. Manquent d'autres publications locales que je vous enverrai dans la mesure où je pourrai les obtenir à Nampula. Des productions portugaises, je vais vous envoyer ce qui me semble être intéressant pour vous, comme *Vértice*, *Portugal*, *Ler*, *Seara Nova* et les pages littéraires d'autres journaux, ce qui va me prendre un peu de temps »⁷¹⁸.

Un mois plus tard, Abranches envoie finalement le matériel portugais promis :

« Je vous envoie maintenant par voie maritime : *Retrato de Família*, de Faure da Rosa ; deux exemplaires de *Itinerário*–121, *Ler*-3 et les livres suivants de Miguel Torga : *Alguns poemas ibéricos*, *O outro livro de Job* et *Bichos*. Faure da Rosa fait partie de la nouvelle génération et Torga est l'un des écrivains les plus importants apparus parmi nous depuis Fernando Pessoa »⁷¹⁹.

Abranches, dans une autre lettre, promet aussi à Salim de lui envoyer l'œuvre de Castro Soromenho, cet écrivain majeur né au Mozambique mais établi en Angola (et qui plus tard s'exilera au Brésil) qui a influencé toute la génération des nationalistes mozambicains, et qui reste très peu connu au Brésil⁷²⁰.

Pourquoi ce canal d'envoi de matériel littéraire de l'Angola et du Mozambique vers Florianópolis et de demandes de collaboration brésiliennes pour les publications africaines me semble-t-il si important ? Parce que, dans toutes les liaisons établies entre le Brésil et l'Angola analysées dans cette thèse jusqu'à présent, qu'elles soient politiques, culturelles ou économiques, le flux de transmission d'information était toujours unilatéral : du Brésil vers l'Angola. C'est le Brésil qui influençait l'Angola, le Brésil qui lui servait de modèle, qui exportait ses produits culturels, qui investissait en Angola, qui aidait l'Angola. Le Brésil a toujours occupé jusqu'ici une position de supériorité, de pays plus développé, de pays indépendant depuis plus longtemps, de pays ayant obtenu une maturité intellectuelle bien avant, de pays dont l'identité s'était définie plus tôt, de pays solidaire avec le malheur africain. Dans la relation entre ces jeunes nationalistes angolais et les jeunes intellectuels de

⁷¹⁸ Lettre d'Augusto Abranches à Salim Miguel, écrite à Nampula le 10 juin 1952, *Ibid.*, p. 64.

⁷¹⁹ Lettre d'Augusto Abranches à Salim Miguel, écrite à Nampula le 26 juillet 1952, *Ibid.*, p. 68.

⁷²⁰ Lettre d'Augusto Abranches à Salim Miguel, écrite à Nampula, le 10 septembre 1952, *Ibid.*, p. 69.

Florianópolis, cette position de supériorité n'est plus valable. Il ne s'agit pas d'intellectuels plus mûrs et plus consacrés qui sont en train d'aider des Africains, en publiant de manière généreuse leurs travaux au Brésil et en leur envoyant par charité un matériel littéraire et politique destiné à les influencer. Il s'agit plutôt de jeunes personnes, venues d'une périphérie culturelle, engagées dans la construction de leur propre espace et à la recherche d'une formation intellectuelle ouverte et ample. *Sul* avait besoin de collaborations africaines pour s'affirmer dans le milieu des revues culturelles brésiliennes et utilisait son ouverture internationale que les autres revues plus consacrées ne possédaient pas pour construire son identité. Les jeunes de *Sul* avaient besoin de connaître ce que d'autres groupes de jeunes intellectuels étaient en train de produire ailleurs, ils avaient besoin de connaître la presse angolaise, mozambicaine et portugaise, et avaient besoin d'avoir leurs propres ouvrages publiés dans les revues africaines pour acquérir de la maturité. Salim Miguel, commentant la lettre dans laquelle António Jacinto se propose d'organiser un service d'abonnement de *Sul* en Angola, affirme : « Nous n'étions pas intéressés par l'idée de vendre *Sul* en Angola, ce qui nous intéressait était de recevoir des listes de noms de gens à contacter, et de recevoir des publications en échange des revues que nous leurs envoyions »⁷²¹.

Or, cette ouverture, ce besoin de recevoir, cette pratique d'un véritable échange renvoie à une structure de relation inouïe si l'on pense à toutes les autres relations établies entre le Brésil et l'Angola : les acteurs brésiliens qui se tournaient vers l'Angola n'avaient jamais manifesté d'intérêt à connaître celui-ci et à en recevoir des apprentissages, ce qui avait comme résultat des relations d'inégalité entre ces deux pays.

De leur côté, les acteurs angolais qui avaient pris part à ces relations avec le Brésil avaient, eux aussi, intériorisé ce rapport d'inégalité et les images du Brésil qui ressortent de leurs récits identitaires laissent transparaître la position d'infériorité de l'Angola et celle de supériorité du Brésil, les encadrant soit par le mythe de l'accouchement soit par celui de l'invasion. Ainsi, du côté du mythe de l'accouchement, les rapports culturels retombaient très souvent dans le mimétisme (on recopie les modèles culturels brésiliens) et les rapports économiques retombaient dans des affaires entre un pays développé et un pays sous-développé. Du côté du mythe de l'invasion, ces rapports retombaient sur la structure brutale et manichéenne de la diabolisation du Brésil, aux plans tant culturel, qu'économique ou

⁷²¹ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis en août 2003.

politique. Je pense que la liaison avec *Sul* a échappé à ces schémas. La conséquence de l'envoi de matériel de Florianópolis en l'Angola, et du fait que *Sul* ait ouvert un espace à la publication de textes angolais ne fut pas de produire « une influence brésilienne sur le nationalisme angolais ». Ils produisirent l'ouverture d'une voie pour que le nationalisme angolais construise ses propres modalités autonomes de lutte.

Un rapport entre égaux

Un troisième aspect de la correspondance nous permet de voir comment les structures de l'inégalité sont absentes du rapport entre *Sul* et les intellectuels angolais. Très souvent ceux-ci font référence, dans leurs lettres, aux difficultés que la revue de Florianópolis connaît dans la lutte pour s'affirmer sur la scène culturelle brésilienne. En d'autres termes, les Angolais sont conscients des difficultés vécues par *Sul* et s'identifient à cette lutte culturelle menée par des jeunes dans un environnement culturel qui semble aussi difficile que celui que l'Angola expérimente :

« Les difficultés trouvées par *Sul* ne m'étonnent pas, parce que je connais très bien cela et encore plus. Ce qui m'étonne est le fait que la revue survive à ces difficultés, pendant si longtemps, et qu'elle s'améliore de plus en plus »⁷²²,

écrit Abranches. Viriato, à son tour, commente :

« Effectivement, vous méritez notre admiration. Vous progressez visiblement. Imaginant les difficultés que vous affrontez, c'est avec une grande sympathie que nous suivons votre activité »⁷²³.

Démontrant avoir la conscience qu'il s'agit d'une revue en évolution, loin de la maturité et de la consécration, Viriato écrit dans sa lettre du 6 janvier 1953: « Votre lutte pour faire une *Sul* plus proche de vos rêves est grande et admirable. On voit le progrès d'un numéro par rapport à l'autre »⁷²⁴.

Luandino Vieira, à son tour, écrit : « Vos difficultés, toujours surmontées par votre volonté, nous donnent des forces pour travailler. Cependant, l'atmosphère ici est un peu plus difficile, avec la censure de la presse »⁷²⁵, montrant que l'identification entre les deux groupes se trouve dans des difficultés communes. Jacinto mentionne lui aussi les sources de cette

⁷²² Lettre de Augusto Abranches à Salim Miguel, écrite à Nampula, le 25 octobre 1952, S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 72.

⁷²³ Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 24 mars 1953, *Ibid.*, p. 46.

⁷²⁴ Lettre citée de Viriato à Salim Miguel, du 6 janvier 1953, *Ibid.*, p. 41.

⁷²⁵ Lettre de José Graça à Salim Miguel, écrite à Luanda, au 8 mars 1957, *Ibid.*, p. 32.

identification, l'associant à ce manque commun que les jeunes de Florianópolis et les jeunes Angolais partagent :

« J'ai apprécié la revue *Sul*, dans laquelle - je le dis sans l'intention de vous flatter (qu'est-ce que je gagnerais en vous flattant ?) - vos textes et ceux d'Eglê Malheiros se distinguent. Cette revue, de présentation graphique modeste, réussit à nous intéresser par son caractère jeune, culturel et de solidarité à l'égard des peuples du monde entier (car les problèmes de la jeunesse sont les mêmes partout)⁷²⁶ ».

C'est donc un dialogue entre égaux, entre des personnes qui affrontent des difficultés semblables, entre des jeunes inquiets du même genre de problème. La vision idyllique d'un Brésil moderne, libre et mûr se dissout et la liaison avec *Sul* conduit certainement ces intellectuels angolais à avoir une vision moins idéalisée du Brésil.

Un rapport considéré fondamental

Le quatrième aspect que cette correspondance permet de comprendre à propos de l'échange établi avec Florianópolis concerne l'importance que ces intellectuels africains attribuaient au contact. Les lettres permettent de voir comment ils valorisaient l'opportunité de dialoguer avec un autre groupe intellectuel, l'opportunité d'être lus ailleurs, l'opportunité de mener des discussions littéraires et, finalement, celle de recevoir du matériel littéraire et politique. Les manifestations d'enthousiasme qu'ils éprouvent quand ils reçoivent les lettres de Florianópolis sont très nombreuses : « Encore une de vos lettres, reçue avec l'enthousiasme qui nous touche toujours », écrivait Luandino Vieira, au début d'une lettre de 1957⁷²⁷. Les mots d'Abranches attestent du même sentiment :

« Je ne sais pas si les conditions de vie au Brésil sont meilleures ou pas. J'ai peine à croire qu'elles soient pires, ce qui crée parmi nous une psychose, un sentiment de détresse... Mais laissons de côté ces tristes lamentations. C'est votre lettre qui est importante. Et elle est si importante que, quand je l'ai reçue, j'ai presque oublié tout le reste »⁷²⁸.

À propos de l'importance du matériel reçu, Viriato écrit dans cette lettre déjà citée plus haut : « J'accuse réception des livres et des revues. Imaginez ma joie ! Je passe des nuits entières avec ce matériel sous les yeux. Une fête ! »⁷²⁹. Dans une autre lettre il mentionne :

⁷²⁶ Lettre citée de Jacinto à Salim Miguel, du 24 septembre 1952, *Ibid.*, p. 17.

⁷²⁷ Lettre de José Graça à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 3 septembre 1957, *Ibid.*, p. 33.

⁷²⁸ Lettre citée d'Augusto Abranches à Salim Miguel, du 10 juin 1952, *Ibid.*, p. 62.

⁷²⁹ Lettre citée de Viriato da Cruz à Salim Miguel, le 31 mars 1953, *Ibid.*, p. 46.

« Vous n’imaginez pas la fête qu’on a faite avec le livre de Lila Ripoll. Quand je l’ai reçu, je l’ai lu plusieurs fois (pour moi-même et pour mes amis) le même jour. Le 3 janvier [...] j’ai lu les vers de Lila dans un cercle d’amis »⁷³⁰.

António Jacinto réitère l’importance de ce canal d’obtention des livres et écrit à Salim Miguel en 1955 à propos des commandes qu’il lui avait faites :

« Comme je vous l’ai dit, je vous remercie pour l’intérêt que vous portez à répondre à mes demandes. La chose est très importante pour nous. Évidemment, si vous n’arrivez pas à obtenir quoique ce fût, nous l’accepterons avec patience et nous chercherons ce que nous voulons par d’autres moyens. Mais je voudrais juste que vous sachiez que la chose a une importance certaine pour nous »⁷³¹.

Mais je pense que la manifestation la plus éloquente de l’importance de ce contact est exprimée dans un texte écrit beaucoup plus tard, en 1964, par Viriato da Cruz et publié dans la revue française *Révolution*. Il s’agit d’un texte publié parmi d’autres articles sur les causes populaires d’autres pays, comme le Venezuela, le Pérou ou l’Afrique du Sud, et dont le but est d’esquisser pour le public international un panorama général des conditions sociales en Angola et des étapes de la structuration du nationalisme. Ce n’est donc pas un texte qui s’arrête aux détails d’importance mineure pour l’évolution de l’agitation anticoloniale en Angola. De plus, en 1964, Viriato n’est plus le jeune intellectuel enthousiasmé qui écrivait à Salim et qui n’avait jamais quitté l’Angola. À ce moment-là de sa vie, Viriato avait déjà traversé une période difficile en Europe, où il était venu suite à la persécution de la police politique en Angola ; il avait déjà participé à la structuration du MPLA ; il était déjà retourné en Afrique pour son militantisme politique ; et enfin il avait aussi déjà subi les violents contrecoups de la crise de 1962, éclatée à Léopoldville, qui avait provoqué sa sortie du mouvement. L’enthousiasme qu’il éprouvait du contact de *Sul*, exprimé dans ses lettres à Salim dans la chaleur du moment où le dialogue avec celui-ci se déroulait, avait eu largement le temps de se décanter. Or, dans cet article, Viriato écrit :

« [...] des contacts entre de jeunes Angolais et de jeunes écrivains brésiliens aboutirent à l’introduction clandestine en Angola de livres et de revues qui engagèrent une partie de la jeunesse dans le débat sur les grands problèmes de l’après-guerre : la question sociale, le fascisme et la démocratie, le colonialisme et l’autodétermination des peuples, etc. »⁷³².

⁷³⁰ Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, le 6 janvier 1953, *Ibid.*, p. 42.

⁷³¹ Lettre d’António Jacinto à Salim Miguel, écrite à Luanda au 14 juin 1955, *Ibid.*, p. 24.

⁷³² V. DA CRUZ, « Angola : quelle indépendance... », *Révolution*, Paris, février 1964, n° 6, (p. 5-17), p. 9.

Viriato da Cruz fait ici certainement référence au contact établi avec *Sul*. Il est vrai pourtant que Viriato ne mentionne pas explicitement le groupe *Sul* dans cet article et la rigueur scientifique historique oblige à imaginer l'hypothèse d'autres contacts établis par Viriato avec le Brésil à l'époque. Cette hypothèse semble pourtant très improbable sachant qu'il n'existe aucun indice d'autres liens de Viriato semblables à ceux établis avec *Sul*. Les nationalistes encore vivants aujourd'hui et qui furent mêlés à ces agitations, tels Mário Alcântara Monteiro et Luandino Vieira, parlent seulement, au-delà de *Sul*, des contacts d'António Jacinto avec des personnes du PCB, que j'ai déjà mentionnés plus haut et pour lesquels on ne dispose pas de documentation. En outre, la famille de Viriato ne connaît pas d'autres liaisons qu'il ait pu avoir avec le Brésil⁷³³. Même si l'on considère l'hypothèse douteuse que Viriato ait pu avoir des contacts avec d'autres « jeunes écrivains brésiliens », le lien avec *Sul* restera incontestablement inclu dans la référence du texte de 1964. Cette inclusion montre que le lien avec Florianópolis resta vivant dans la mémoire de Viriato et qu'il a été considéré comme une étape fondamentale de la formation intellectuelle de sa génération.

L'action culturelle à connotation politique

Qu'est-ce que cette correspondance apporte à la compréhension de la pensée politique de ces jeunes intellectuels angolais dans les années 1950 ? Le premier aspect concerne les sujets abordés dans ces lettres. Il est vrai que les thèmes principaux des discussions menées entre Salim Miguel et les intellectuels angolais étaient dans la plupart des cas littéraires. Les intellectuels africains demandaient à Salim d'évaluer leurs écrits, et ils commentaient ce qu'ils lisaient du groupe *Sul* et des œuvres brésiliennes qui leurs arrivent. Voici certains exemples du ton de ces discussions littéraires : Viriato, dans une lettre de 1953 à propos du livre *Velhice*, de Salim Miguel, entame un débat sur la fonction de l'art, en critiquant le style descriptif de Guy de Maupassant et en défendant que l'art ne doit pas reproduire le réel mais le créer et envisager des manières de le transformer⁷³⁴. Dans une lettre de 1955, Jacinto discute l'œuvre de Graciliano Ramos, qu'il considère supérieure à celle de Jorge Amado :

⁷³³ La veuve de Viriato, Maria Eugênia Cruz, qui m'a aimablement reçue à Luanda en mai 2004, raconte ne pas connaître les détails des liens entre Viriato et le Brésil dans les années 1950, parce qu'ils se sont rencontrés plus tard, déjà dans les années 1960, lors du retour de Viriato en Afrique. Viriato, dans son parcours entre l'Europe, l'Afrique et la Chine (où il finit par s'exiler en raison de sa dissidence envers le MPLA et de sa sortie du FNLA, et où il mourut en 1973), n'aurait pas laissé de documents sur les rapports politiques de sa jeunesse.

⁷³⁴ Lettre (citée dans l'introduction de cette thèse) de de Viriato à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 6 janvier 1953. S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p. 40.

« Cette manière d'écrire : correcte, incisive, objective, sans le lyrisme passionné de Jorge Amado me fait apprécier plus le vieux Graça que J. Amado. »⁷³⁵.

Cependant, des mentions politiques sont aussi constamment présentes dans les interlignes de cette correspondance. L'ambiance de persécution politique et de censure se laisse voir comme scène de fond des discussions littéraires. Voyons certaines de ces mentions politiques. « Je suis très préoccupé par António Jacinto, parce que je lui ai déjà envoyé deux lettres et je n'ai pas eu de réponse. Je ne sais pas donc s'il a été arrêté par la police politique ou pas. Au diable avec cette vie de chien ! », écrit Abranches, de Nampula⁷³⁶. Luandino Vieira mentionne en 1957 :

« Le panorama culturel ici est très encadré. Nous avons plusieurs jeunes intéressés à développer une littérature de caractère régionaliste et quelques uns qui ont déjà des œuvres prêtes. Mas celles-ci sont gardées dans les tiroirs. Il est impossible de les publier. [...] Il est difficile d'obtenir l'autorisation de publier (comme vous devez le savoir, il est nécessaire d'obtenir une autorisation pour faire des publications), parce qu'on [le régime] exige la formation d'un organisme responsable et un dépôt de vingt-cinq mille escudos. On met des obstacles à tout. On voit, dans tout, des manifestations de caractère politique. [...] Les journaux qui sont contrôlés ne publient rien qui contienne du 'régionalisme'. Ainsi, nous nous trouvons dans une impasse. »⁷³⁷

De plus, les Angolais font des recommandations très claires à propos des précautions que Salim doit prendre pour envoyer en Angola les livres demandés. Viriato écrit :

« Pour réduire au minimum les complications éventuelles, je vous demande de faire attention à ce que les livres ne soient pas déclarés comme commande de la librairie où ils ont été achetés, mais comme présent d'un ami. Si possible, ils devront être recouverts de couvertures d'autres livres plus banals. Et, enfin, les paquets devront être petits et faits avec du papier épais »⁷³⁸.

António Jacinto mentionne aussi quelques précautions : « Quand vous nous enverrez les livres, je vous remercie de ne pas envoyer de grands paquets, pour éviter les violations de courrier normales et usuelles dans notre poste »⁷³⁹.

Salim Miguel commente ainsi à propos de ces mentions :

⁷³⁵ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 14 juin 1955, *Ibid*, p. 25.

⁷³⁶ Lettre d'Augusto Abranches à Salim Miguel, du 26 juillet 1952, *Ibid*, p. 68.

⁷³⁷ Lettre de José Graça à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 10 janvier 1957, *Ibid*, p. 30.

⁷³⁸ Lettre citée de Viriato da Cruz à Salim Miguel du 6 janvier 1953, *Ibid*, p. 43.

⁷³⁹ Lettre d'António Jacinto à Salim Miguel, datée de février 1957. Cette lettre n'a pas été publiée dans le recueil organisé par Salim Miguel, faisant partie de ses archives personnelles et ayant été gentiment cédé à cette thèse par Miguel et Eglê Malheiros.

« Leurs mentions politiques étaient très dispersées. J’ai l’impression qu’ils avaient la précaution de ne pas parler de politique, certaines lettres pouvaient être ouvertes [...] On ne parlait pas de politique, ils avaient une préoccupation avec la censure, on parlait plutôt de littérature. Mais par le type de leurs demandes de livres, on pouvait inférer quelles étaient leurs positions politiques »⁷⁴⁰.

Luandino Vieira, à qui je présentais en février 2004 les lettres qu’il avait envoyées à Salim dans les années 1950, a ainsi commenté leur contenu politique :

« Je me reconnais entièrement dans cette correspondance. J’ai la mémoire de l’avoir écrite, et la mémoire de l’épisode historique. Mais je m’attendais à des lettres beaucoup plus naïves. Les premières sont bureaucratiques. Ensuite, après 1957, j’ai commencé à recevoir la revue et à lire les livres de Salim. Je vois qu’alors j’écrivais des lettres avec beaucoup de précaution. Derrière ce discours culturel, il y a une préoccupation politique. À première vue, il semble qu’il s’agit de jeunes qui veulent une place dans le monde des lettres. Mais dans une de ces lettres j’ai trouvé une référence qui m’a étonné : ‘l’asphyxie du monde colonial’. Dans une autre, j’ai trouvé les termes suivants : ‘des jeunes qui veulent chanter les thèmes de leur terre et de leur peuple’. Je ne m’attendais pas à ce que cette conscience fût déjà insérée dans une pensée de lutte nationaliste, ni à ce qu’il ne s’agisse pas seulement d’une lutte littéraire. La présence d’António Jacinto dans cette histoire prouve l’implication politique de cette liaison. Nous voyions dans la revue *Sul* un exemple de lutte politique. J’ai été surpris par la présence de cette conscience politique dans les lettres envoyées au Brésil.»⁷⁴¹.

La présence de ces mentions politiques montre aussi que ces jeunes interprétaient déjà l’action culturelle comme une forme de lutte politique – et ceci est le deuxième aspect que la correspondance révèle à propos de leur pensée politique. Certains débats culturels présents dans les lettres le montrent explicitement, surtout dans les lettres de Viriato da Cruz. Dans sa lettre du 6 janvier 1953, Viriato commente la réalisation d’un congrès d’écrivains au Brésil, qui avait été largement diffusé par *Sul* :

« Votre IV^e Congrès des Écrivains a été, effectivement – par ce que j’ai pu lire dans les revues que vous m’avez envoyées – un grand événement. Même nous, ici en Afrique, nous nous sommes réjouis de son succès. Parce que, comprenant que la résolution des problèmes de n’importe quel pays est obligatoirement liée à un danger qui menace tous

⁷⁴⁰ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis en août 2003.

⁷⁴¹ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

les peuples - la guerre -, vous avez décidé de mettre la grande force de votre activité culturelle au service du côté positif, dans cette lutte qui divise le monde »⁷⁴².

Dans cette même lettre, dans laquelle Viriato envoie à Salim les exemplaires de la revue angolaise *Cultura*, il explique ainsi la précarité de cette publication :

« *Cultura* – organe de la Sociedade Cultural de Angola – est, comme vous allez le voir, très éloigné de *Horizonte*, par exemple, dans ses buts et dans ses collaborations. Le problème est que, au-delà des conditions inhibantes dans lesquelles cette société est plongée, la culture en Angola est encore le privilège de certains. Et ceux-ci occupent des positions si élevées, si éloignées des masses, que leurs productions, loin de refléter la vie du peuple, sont plutôt une reflet de leurs rêveries sur la Grèce [antique] et les philosophies pourries de l'Europe en crise »⁷⁴³.

Pour Viriato, la culture donc a une fonction politique, celle de refléter et de mettre en discussion les conditions de vie du peuple. Très tôt, il démontre une préoccupation quant à l'écart entre les élites et les masses, qui va marquer tout son parcours politique et qui conduira à son expulsion du MPLA, après la crise de 1962 à Léopoldville.

Luandino Vieira, se replongeant dans ces lettres à *Sul*, a ainsi mentionné que :

« à cette époque, la revue *Sul* n'était pas une affaire de politique pour nous. Mais la réalité est que c'était un exemple d'action culturelle avec une intention d'action politique. Cela se voit dans d'autres actions que nous menions à cette époque. Henrique Abranches, par exemple, avait fait une étude sur les instruments de musique africains. Ce n'était pas une initiative politique, c'était une action culturelle, mais, en réalité, il y avait une connotation politique. Notre groupe, formé par António Cardoso, Adolfo Maria Rodrigues et Henrique Guerra, qui se réunissait au café *Montecarlo* et qui était très influencé par António Jacinto, était aussi en train de faire des choses. On était en train de publier des textes, comme les *Poemas da circunstância*, d'António Cardoso ou *A cidade e a infância*, que j'avais écrit. Nous voulions aussi publier l'étude de Henrique Abranches. Je ne savais pas qu'à cette époque, nous avions une telle conscience politique à propos de l'action culturelle »⁷⁴⁴.

La correspondance avec Florianópolis⁷⁴⁵ se révèle un registre précieux sur l'état de la conscience politique de ces jeunes nationalistes et sur la recherche, menée par quelques-uns, de canaux d'autonomisation de leur combat politique.

⁷⁴² Lettre citée de Viriato à Salim Miguel, du 6 janvier 1953. S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, op. cit., p 41-42.

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

⁷⁴⁵ Il est curieux de mentionner ici que la liaison entre le groupe *Sul* et les écrivains africains a été purement épistolaire. « Pas question de leur téléphoner à cette époque », raconte Salim Miguel dans les entretiens qu'il m'a

L'universalisme de Viriato

Le dernier point à mentionner ici à propos de la pensée politique des Angolais, explicitée dans les lettres à Salim Miguel, concerne la notion d'universalisme que les idées de Viriato da Cruz laissaient transparaître dès les années 1950. On la trouve également cachée dans le débat culturel entretenu avec Salim Miguel, notamment dans la lettre dans laquelle il commente la mort de l'écrivain brésilien Graciliano Ramos.

« J'ai appris il y a quelques jours la mort de Graciliano. Vous, Brésiliens, pouvez, mieux que tous, évaluer la perte imposée à votre grande littérature. Mais nous ne pouvons d'aucune manière ne pas ressentir l'extinction d'une intelligence, d'une sensibilité, d'une vie au service des causes de l'homme commun de tout le monde. J'ignore jusqu'à quel point les Asiatiques, les Américains et les Européens aiment les fils des autres peuples, mais je peux affirmer, cependant, que nous, les Africains – à cause de notre indigence culturelle et de l'absence parmi nous d'individus éclairés – aimons profondément, en un mélange d'admiration et espoir – des hommes comme Graciliano, comme Jorge, comme Aragon, comme Alves Redol, pour n'en citer que quelques-uns. C'est comme si l'Afrique était la nuit et que ces hommes étaient le soleil dont nous savons qu'il existe et dont nous espérons qu'il viendra nous illuminer un matin prochain. Nous les aimons profondément et d'une manière particulière »⁷⁴⁶.

Il y a deux idées principales dans cet extrait de Viriato. En premier lieu, l'idée que la culture non-africaine doit être rejetée en faveur de l'affirmation de la culture africaine est complètement déconstruite. Les autres cultures peuvent être des voies de libération et d'autonomisation pour l'Afrique, n'étant pas simplement des forces centrifuges menant au mimétisme et à la continuation de la domination. En deuxième lieu, sa manière de mettre Graciliano Ramos, écrivain brésilien, en équivalence avec le Français Aragon et le Portugais Alves Redol montre que Viriato s'éloignait des structures d'identification avec le Brésil fondées sur la parenté. Son admiration pour Graciliano Ramos se fonde sur la qualité littéraire

accordés. De plus, Salim Miguel n'a rencontré personnellement que deux de ces écrivains, et ce bien plus tard. Augusto Abranches s'est exilé au Brésil dans les années 1960 et Salim Miguel a eu l'opportunité de le rencontrer deux fois à São Paulo. L'autre écrivain que Salim Miguel a rencontré a été Luandino Vieira, dans un colloque sur la littérature africaine réalisée à Rio de Janeiro, au début des années 1980. « C'était une rencontre de trente minutes tout au plus », raconte Salim, parce que chacun avait des contraintes d'agenda : Salim devait retourner à Florianópolis, tandis que Luandino partait à Brasília. « Je me rappelle très mal cette rencontre, je me rappelle que Salim avait l'air métis, il devait avoir des ascendances africaines », m'a dit Luandino Vieira. En réalité, Salim n'a même pas de tel lien « transcendantal » avec l'Afrique, ce qui veut dire que son intérêt d'établir le contact avec les écrivains africains ne passait pas par une « identification ancestrale », mais par un intérêt objectif de connaître des luttes culturelles menées ailleurs – sa famille est d'origine libanaise et il est né au Liban, arrivant au Brésil encore très jeune.

⁷⁴⁶ Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, écrite à Luanda, le 31 mars 1953. S. MIGUEL, *Cartas d'África...*, *op. cit.*, p. 47.

de celui-ci et se déploie dans les mêmes termes que son admiration pour Redol et Aragon. Ainsi, Viriato démontre-t-il avoir une vision moins idyllique et moins mythifiée du Brésil, qui lui sert comme un « porteur de nouvelles », une voie d'éclaircissement et d'illumination, de la même manière que la culture française ou la culture portugaise.

Une alternité incomplète

Il ne faudrait pourtant pas conclure de tout ceci que les intellectuels qui ont été en contact avec *Sul* étaient complètement immunisés contre les structures de mythification du Brésil qui ont marqué toute l'élite angolaise qui avait accès aux produits culturels brésiliens dans les années 1950. Les mots de Viriato qu'on vient de voir laissent transpar  tre qu'il s'agit quand même des mots d'un intellectuel qui, formé sous les paradigmes européens, ressent un engouement pour la culture européenne. Ses mots ont un double sens. En mettant d'un côté l'Afrique des ténèbres (« c'est comme si l'Afrique était la nuit... ») et de l'autre l'ensemble éclairé formé par la France, le Brésil et le Portugal (« ... et que ces hommes étaient le soleil »), il rétablit une inégalité, même si son approche de cette inégalité est égalitaire.

Il s'agissait d'intellectuels qui faisaient partie de cette élite et dont l'imaginaire sur le Brésil se fondait largement sur ces produits culturels, qui pouvaient être achetés dans les librairies, et qui entraient librement en Angola (sans les soucis des paquets « suspects » envoyés par Salim Miguel). Ainsi, certaines mentions, dissimulées entre les lignes des lettres, laissent transpar  tre l'idée d'un Brésil plus libre que l'Angola. Quand Luandino écrit que « l'atmosphère ici est un peu plus difficile »⁷⁴⁷ ou quand Abranches dit « Je ne sais pas si les conditions de vie au Brésil sont meilleures ou pas. J'ai peine à croire qu'elles soient pires »⁷⁴⁸, ils font une comparaison implicite qui laisse entrevoir l'idée d'un Brésil plus libre que l'Angola.

Par ailleurs, certaines demandes de livres latino-américains montrent que le Brésil leur semble une porte ouverte pour l'Amérique Latine. António Jacinto, lorsqu'il demande les livres *Trente ans du parti communiste* et *How the tillers win back their land*, poursuit : « Je préférerais avoir ces livres en portugais ou en espagnol. Je sais qu'il y a une bonne librairie à Montevideo, qui, si je ne me trompe, s'appelle *Editiones Pueblo* (?), et qui sera en mesure de

⁷⁴⁷ Lettre de José Graça    Salim Miguel, écrite à Luanda le 8 mars 1957, *Ibid*, p. 32.

⁷⁴⁸ Lettre de Augusto Abranches    Salim Miguel, écrite à Nampula, le 10 juin 1952, *Ibid*, p. 62.

fournir ce matériel »⁷⁴⁹. Luandino Vieira demande aussi à Salim Miguel les livres de l'écrivain bolivien Jesus Lara. Salim Miguel commente dans son témoignage cette idée du Brésil implicite dans les mentions des Angolais :

« Je ne sais pas s'ils avaient une idée de la difficulté de nos contacts avec l'Amérique du Sud. Quand Luandino m'avait demandé ces auteurs latino-américains, je lui ai probablement dit, dans ma réponse, que j'allais essayer mais c'était presque impossible de les obtenir. Logiquement, ils étaient sûrs que le Brésil était une porte ouverte sur l'Amérique du Sud. Mais nous avons plus de contact avec le Portugal, les États-Unis et l'Europe. [...] Puisqu'ils étaient dans un régime si fermé, ils imaginaient que nous étions une porte ouverte sur le monde. Mais cela n'était pas vrai, les communications étaient très limitées »⁷⁵⁰.

Luandino Vieira pense aussi que le fait que *Sul* était une revue brésilienne conditionnait probablement les visions des Angolais à propos de celle-ci. « Je lisais des revues culturelles portugaises et je n'ai jamais eu l'idée de leur demander de publier nos articles. Pourquoi n'avons nous pas écrit des lettres aux écrivains néoréalistes portugais ? », se demande-t-il⁷⁵¹. Sans doute le Portugal inspirait-il le rejet, alors que le Brésil inspirait l'identification – une identification largement dynamisée par cet engouement du Brésil que l'élite angolaise éprouvait à l'époque avec l'entrée des produits culturels. Même si les indices, présents dans les lettres, des idées que ces intellectuels se faisaient du Brésil, sont faibles, il est incontestable que les jeunes Angolais qui prirent contact avec Florianópolis faisaient partie d'une élite et ne pouvaient échapper que marginalement aux visions que cette élite produisait. Dans des systèmes politiques fermés, les acteurs alternes (c'est-à-dire ceux qui échappent aux systèmes de pensée hégémoniques) jouent très souvent ce rôle ambigu : en même temps qu'ils reproduisent les structures hégémoniques, il créent d'autres canaux, parfois inconsciemment, dans lesquels peuvent s'exprimer des récits dont les échos parviennent à l'extérieur du système.

Malgré ces ambiguïtés, le rapport avec *Sul* transgresse les modalités classiques des relations entre l'Angola et le Brésil, pour deux raisons. La première est qu'il se constitue sous la forme d'un échange – contredisant les flux unilatéraux qui s'étaient toujours limités à une transmission d'informations du Brésil vers l'Angola. La seconde est qu'il se fonde sur une

⁷⁴⁹ Lettre citée d'António Jacinto à Salim Miguel, sans date, *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵⁰ Entretiens avec Salim Miguel réalisés à Florianópolis en août 2003.

⁷⁵¹ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

identification « horizontale », c'est-à-dire, sur un rapport de vocation égalitaire de deux groupes qui sont en train de lutter pour quelque chose et qui sont en train d'affronter des difficultés semblables. Dans ce rapport, le côté brésilien n'enseigne pas – il est tout simplement une source d'information (il apporte des nouvelles) pour que les Angolais construisent le socle de leur autonomie.

4. LE BRÉSIL INCITATEUR

La construction d'une autonomie par rapport aux schémas de pensée hégémoniques, la construction d'un « je » capable d'établir ses propres conditions de prise de parole dans le champ politique, dépendent de la possibilité de réinterprétation des symboles sociaux, très réduite dans les cas de régimes politiques fermés, comme l'était l'Angola colonial. Or, la nature du fait social, comme on l'a vu, implique que cette possibilité de réinterprétation n'est jamais complètement close. L'énonciateur de la pensée hégémonique, acteur social non souverain, n'a jamais le contrôle total sur la manière dont son discours sera reçu par ses interlocuteurs, même s'il met en œuvre des mécanismes de répression destinés à surveiller et à « formater » le discours de l'autre. L'effervescence du social empêche ce contrôle. L'interlocuteur ne peut pas être complètement appréhendé parce que très souvent on ne sait même pas qui il est – l'énonciateur hégémonique s'adresse à quelqu'un mais c'est quelqu'un d'autre qui l'écoute. De plus, la création vertigineuse d'autres canaux de communication ne peut pas être bouclée – la possibilité d'autres voies d'obtention de « nouvelles » étant toujours ouverte.

C'est ainsi que certains acteurs sous le régime colonial angolais ont pu développer des expressions artistiques autonomes, ayant réinterprété les symboles du Brésil (parmi d'autres) entrés en Angola par le biais de ce flux élitare qui importait des produits culturels brésiliens dans les années 1950. Deux exemples de cette autonomisation discursive dans laquelle le Brésil a joué un rôle important peuvent être signalés : le groupe musical *Ngola Ritmos* et l'écriture littéraire de Luandino Vieira. Dans ces deux cas, l'expression « influence du Brésil » n'est pas exacte, parce qu'elle renverrait à un mimétisme que l'œuvre de ces deux acteurs culturels ne présente pas du tout. Je préférerais décrire le rôle du Brésil dans leurs pensées par un autre terme, « l'incitation », en ce sens que les structures d'expression culturelle autonome du Brésil ont « incité » ces acteurs à construire leurs propres moyens discursifs d'autonomie. Il n'y a pas lieu ici de faire l'étude musicale ou littéraire que ces

œuvres mériteraient pour le prouver, mais je me limiterai à donner certains éléments historiques de leurs trajectoires et de leur proximité avec l'expression culturelle brésilienne.

Ngola Ritmos

Voyons d'abord le cas du groupe *Ngola Ritmos*. Ce groupe a été créé à la fin des années 1940 par des musiciens appartenants à l'élite de Luanda, socialisés dans ce climat culturel très marqué par la musique et la presse brésiliennes et, auprès d'un segment plus limité, par la littérature brésilienne. C'étaient des fonctionnaires, appartenant à des familles de bonnes conditions sociales : ils avaient eu l'opportunité d'étudier et d'acquérir une formation culturelle et politique qui les rendaient proches des mouvements nationalistes. Les créateurs du groupe étaient Liceu Vieira Dias et Nino Ndongo et, plus tard, avec le succès du groupe et l'intensification de ses activités, d'autres membres s'y joignirent, comme Amadeu Amorim, José Maria dos Santos, et Euclides Fontes Pereira. Les membres du groupe (en particulier Liceu Vieira Dias et Amadeu Amorim), étaient très impliqués dans les organisations nationalistes qui se formaient à l'époque à Luanda et aussi dans les activités culturelles organisées par les mouvements d'intellectuels (comme les campagnes d'alphabétisation mises en marche par l'association *Sociedade Cultural de Angola*, selon J. Macedo⁷⁵²). L'effet de cette activité militante fut la persécution systématique que le groupe subit de la police politique du régime.

L'originalité musicale du groupe résidait dans son intention de jouer et de diffuser une musique « originellement angolaise ». Pour cela, son répertoire se basait sur des chansons traditionnelles des peuples *mbundu*, musicalement réadaptées et allongées (parce que leurs versions originales étaient trop courtes), et investies de rythmes plus propices à la danse, ainsi que sur des chansons composées en *kimbundu* par le groupe lui-même, inspirées de mélodies traditionnelles. « C'est le processus de prise de conscience politique qui nous a amenés à la recherche de la musique des *Mbundu*. La chanson était notre manière de dire 'non' à la politique portugaise. Et la musique avait une force extraordinaire, plus grande que celle de la littérature et celle de la presse, qui n'étaient pas accessibles à tout le monde. Nous ne pouvions pas faire de critiques directes, mais on incluait des refrains avec des messages contestataires. Les chansons chantées en langue locale étaient plus facilement mémorisées par

⁷⁵² J. MACEDO, *Ngola Ritmos. Obreiros do nacionalismo angolano*, Luanda, União Nacional dos Escritores Angolanos, 1989.

le peuple », explique Amadeu Amorim⁷⁵³, attirant l'attention sur le caractère politique de l'action du groupe. L'expérience de *Ngola Ritmos* est la manifestation la plus avérée de ce que M. Moorman définit comme la conquête d'une « souveraineté culturelle »⁷⁵⁴ à partir de la musique, en ce sens que celle-ci devint un champ dans lequel l'Angolais acquit la capacité de produire quelque chose de manière autonome.

Ainsi, les membres du *Ngola Ritmos* se livrèrent-ils à un véritable travail de recherche pour récupérer les chansons traditionnelles de la région de Luanda. Amadeu Amorim raconte son expérience :

« Nous voyagions vers l'intérieur du pays pour écouter les chants des personnes plus âgées ou alors on demandait aux personnes qui étaient autour de nous de nous apprendre des chansons. Les parents de Liceu en connaissaient beaucoup. Nous avons aussi l'habitude d'aller chez Oscar Ribas pour apprendre le *kimbundu* ou alors chez d'autres personnes plus âgées [...] C'était une époque où chanter en *kimbundu* était signe de retard, où les personnes avaient honte d'écouter des choses en *kimbundu*. Ma mère ne nous permettait pas de parler *kimbundu* à la maison parce que c'était une langue de gens primitifs. Ces chansons en *kimbundu* ne faisaient pas partie de notre formation, on a dû faire des recherches pour les trouver »⁷⁵⁵.

Pour étendre sa réputation, pour pouvoir enregistrer ses chansons, pour pouvoir jouer dans les salles de spectacles de la capitale et pour pouvoir voyager dans les provinces, le groupe commença aussi à interpréter des chansons portugaises, qui étaient adaptées selon les rythmes angolais. Ainsi, le groupe connut-il un très grand succès, qui répandit sa musique un peu partout dans la colonie :

« C'est ainsi que nous avons fait nos premiers enregistrements, jouant des musiques du pays à côté de musiques portugaises. Nos chansons ont commencé à arriver dans d'autres villes et nous sommes aussi partis en tournées. On profitait de ces voyages pour apporter des tracts, pour parler aux gens et pour établir des contacts avec des personnes qui pouvaient aider à répandre nos messages politiques à l'intérieur »⁷⁵⁶.

Cette propagation de la musique du *Ngola Ritmos* n'a pas atteint tout le territoire de la colonie, ne serait-ce que parce que tout le monde n'avait pas la radio. Mais elle a été

⁷⁵³ Entretien avec Amadeu Amorim réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁷⁵⁴ M. MOORMAN, *“Feel Angolan with this Music”: a Social History of Music and Nation, Luanda, Angola, 1945-1975*, thèse de doctorat dirigée par Allen Isaacman, Université de Minnesota, mai 2004.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

extraordinairement large pour un groupe angolais et, surtout, pour un groupe musical qui chantait dans une langue locale. Ainsi, l'œuvre du *Ngola Ritmos* a permis la récupération et la popularisation d'une musique d'origine véritablement populaire, qui a influencé les générations de musiciens qui ont succédé au groupe.

Quel fut le rôle du Brésil dans l'œuvre du *Ngola Ritmos* ? « Tous les musiciens de l'époque étaient très marqués par la musique brésilienne, y compris ceux du *Ngola Ritmos*, et spécialement Liceu Vieira Dias », affirme Carlos Lamartine, musicien et spécialiste de la musique angolaise⁷⁵⁷. Toujours selon lui, cette influence parmi les musiciens de l'époque était si forte qu'il y avait beaucoup de groupes qui incluaient des chansons brésiennes dans leurs répertoires ou qui « recopiaient le rythme brésilien dans leur musique ». Amadeu Amorim confirme cette influence : « Nous écoutions la samba du Brésil [...]. La musique brésilienne faisait partie de notre formation – elle était plus écoutée que la musique portugaise »⁷⁵⁸. Cependant, « influence » n'est pas le terme précis pour décrire le rapport entre *Ngola Ritmos* et le Brésil. Le groupe n'a jamais joué de chansons brésiennes. De plus, il n'était pas intéressé à copier des rythmes du Brésil, parce que son but était le réveil de la musique du peuple *mbundu*. « Il n'y a pas eu d'influence directe du Brésil sur la chanson du *Ngola Ritmos*. Notre désir était de faire une musique à nous », raconte Amorim⁷⁵⁹.

Cependant, si le rôle joué par la musique brésilienne auprès de ce groupe ne renvoyait pas à une influence, à un mimétisme, à une interférence directe sur les options musicales (et politiques) du groupe, il renvoyait à une « incitation ». Dans son effort de récupérer les chansons traditionnelles en Angola, le *Ngola Ritmos* a aussi récupéré des instruments traditionnels (surtout de percussion) utilisés originellement par les musiciens qui les interprétaient. C'est ici qu'intervient le Brésil. Comme le rappelle Pepetela :

« Le *reco-reco*, la *cuíca* étaient des instruments musicaux d'origine angolaise et qui ont été emmenés au Brésil par les esclaves, où ils ont été popularisés et où ils ont gagné de l'importance. Quand le *Ngola Ritmos* commence à chercher les racines traditionnelles de la musique de l'Angola, ils récupèrent ces instruments, renforcés par l'expérience brésilienne. Ainsi, l'influence brésilienne sur ce groupe fut-elle de légitimer les instruments, les rythmes et les langues africaines »⁷⁶⁰.

⁷⁵⁷ Entretien avec Carlos Lamartine réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁷⁵⁸ Entretien avec Amadeu Amorim, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ Entretien avec Pepetela réalisé à Luanda, en juin 2004.

Amadeu Amorim confirme cette « incitation » produite par la popularisation de ces instruments au Brésil :

« Ces instruments sont d'origine africaine, ayant été transportés au Brésil avec les esclaves. Ce qu'on appelle *reco-reco* au Brésil ici s'appelle *dikanza*, ce qui est le *berimbau* de là-bas est le *hungo* d'ici. Il est bien possible que le fait qu'ils aient été populaires au Brésil, et que nous les entendions dans les chansons brésiliennes qui étaient jouées ici, ait inspiré leur récupération »⁷⁶¹.

Le Brésil n'a pas été la seule source d'inspiration des musiciens de *Ngola Ritmos*. Ils écoutaient aussi la musique cubaine, celles des autres pays de l'Amérique Centrale, des États-Unis, voire du tango argentin, selon Amorim. De plus, la récupération des instruments africains n'a pas été la seule empreinte laissée par le Brésil sur la musique du groupe : la manière brésilienne de jouer de la guitare a été fondamentale pour ces musiciens en train de récupérer une musique qui, initialement, n'utilisait pas cet instrument d'origine européenne. Mais le type de rapport le plus exceptionnel que le groupe établit avec le Brésil (et qui signale son déplacement plus concrètement vers le dehors de la colonialité) concerne la légitimation de ses propres ressources culturelles (c'est-à-dire, des instruments africains), inspirant la création d'un « je » autonome qui se détache de l'impératif de se construire en fonction du « je » colonisateur, mais qui peut se construire aussi sur une base de légitimation populaire, actionnant des éléments culturels qui mobilisent les masses et créent une identification à elles.

Luandino et la construction d'un style autonome

Cette construction d'un discours autonome est aussi observée par les spécialistes de la littérature dans l'œuvre de Luandino Vieira, qui a aussi puisé au Brésil des éléments qui l'ont « incité » à rechercher une expression détachée des normes artistiques. J'ai déjà mentionné la découverte par les intellectuels angolais, à partir de la littérature régionaliste brésilienne des années 1940 et 1950 (notamment les œuvres de Jorge Amado, Graciliano Ramos et José Lins do Rego), d'une forme d'expression dans laquelle le Noir, le peuple et les difficultés sociales devenaient les protagonistes d'une « lutte » littéraire qui se mélangeait à une lutte politique. Cela a influencé la littérature angolaise, légitimant plastiquement les thèmes associés à la préoccupation politique la plus pointue des intellectuels angolais : les injustices du régime colonial. Dans le cas de Luandino, cependant, le détachement des normes va plus loin : il se manifeste dans la création d'un langage qui transgresse et révolutionne les règles de la

⁷⁶¹ Entretien avec Amadeu Amorim, réalisé à Luanda, en juin 2004.

grammaire portugaise, non seulement pour décrire le peuple mais aussi pour faire de sa façon de parler le protagoniste de sa littérature. Ainsi, en insérant du vocabulaire *kimbundu* dans son texte en portugais, en créant des néologismes, en captant des structures syntaxiques de l'oralité et en travaillant la fusion et la transformation des mots du portugais et du *kimbundu*, Luandino Vieira ne fait pas que « documenter » la façon de parler des quartiers populaires de Luanda (les *musseques*) - il la recrée et transforme les habitants de ces quartiers en « je » autonome de son œuvre. Ce ne sont pas seulement ses personnages qui s'expriment dans ce nouveau langage, mais c'est aussi son narrateur – ce qui dénote sa liberté stylistique et sa manière radicale de promouvoir une expression artistique purement angolaise, à partir de la légitimation de ressources culturelles autonomes.

Cette recréation d'un langage a été interprétée comme analogue à celle menée par un écrivain brésilien dont l'œuvre commence à se répandre à partir des années 1950 : João Guimarães Rosa. Ce dernier, considéré aujourd'hui comme un des écrivains brésiliens les plus importants, a procédé à une révolution semblable par rapport aux normes de la langue portugaise : la captation de l'oralité, la création de néologismes à partir des ressources puisées non seulement dans le langage populaire du décor de sa littérature (le *sertão* de Minas Gerais), mais aussi dans d'autres langues (l'allemand, notamment) et dans l'évolution étymologique de la langue portugaise, l'invention lexicale et syntaxique étant mise au service de l'universalisation des péripéties apparemment régionales qui sont relatées.

Plutôt que d'analyser le rapport littéraire entre Luandino et Guimarães, mieux vaut donner ici des éléments historiques de cette relation. En premier lieu, je voudrais mentionner le fait que ni Guimarães Rosa ni la littérature brésilienne n'ont été des sources exclusives d'inspiration pour Luandino Vieira, qui déclare aussi que la littérature américaine, et spécialement les écrivains Ernest Hemingway, William Faulkner, John Steinbeck ou Sinclair Lewis, a eu une très grande importance dans sa formation. Le Brésil était alors une source d'influence parmi d'autres. En deuxième lieu, Luandino affirme avoir commencé à lire Guimarães Rosa, après avoir déjà écrit *Luuanda*, le premier livre dans lequel ses expérimentations linguistiques se révèlent plus radicales. « J'étais déjà en prison à Luanda quand le docteur Eugênio Ferreira m'a envoyé *Sagarana*⁷⁶² », raconte-t-il⁷⁶³. Cela se passait

⁷⁶² Livre de contes de João Guimarães Rosa. Parmi les contes de ce livre, il y a *Burrinho Pedrês*, que je vais citer ensuite.

⁷⁶³ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

en 1964, un mois avant que Luandino ne fût envoyé en camp de concentration au Cap-Vert (où il passa huit ans), alors que *Luuanda* avait été publié en 1963. C'est seulement en 1969 que Luandino lira *Grande Sertão Veredas*⁷⁶⁴, le grand roman de Guimarães.

« Quand j'ai lu *Burrinho Pedrês*, ça a été une illumination pour moi », raconte Luandino⁷⁶⁵. Ce terme d'« illumination » correspond à ce que j'ai appelé « incitation » plus haut, en ce sens qu'il ne s'agit pas d'un rapport de mimétisme parce que les options stylistiques étaient déjà profondément engagées dans *Luuanda*, mais que le langage de Guimarães servait à légitimer cette recherche des voies d'expression autonomes, de manière analogue à ce qui s'est passé avec *Ngola Ritmos*. Pepetela dira :

« L'effet de Guimarães sur Luandino a été celui-là : il était à la recherche d'un langage autonome. Si Guimarães l'avait fait, Luandino pouvait aussi le faire. C'était la légitimation d'un moyen de le faire et non une copie »⁷⁶⁶.

Cette capacité de construire des structures discursives autonomes au sein d'un environnement politique fermé dépend des caractéristiques du milieu de socialisation personnel de chaque acteur, des circonstances qui l'entourent, de ses modalités personnelles d'interaction avec l'effervescence du social, très souvent déterminées par le hasard d'ailleurs. Dans le cas de Liceu Vieira Dias du groupe *Ngola Ritmos*, par exemple, l'entourage d'une famille qui connaissait des musiques traditionnelles de la région du peuple *mbundu* et son parcours de militantisme politique ont été des facteurs importants dans sa décision de revitaliser ce genre d'expression. Dans le cas de Luandino, l'expérience culturelle que ses conditions de vie élitaires lui avaient fournie et surtout son processus de prise de conscience du caractère élitare de cette expérience, ont été une des clés pour la création d'un langage qui puisse exprimer des sentiments angolais :

« Mes expériences sont des expériences d'élite. J'ai pu faire des études. Les jeunes avec qui j'avais des relations appartenaient à la classe moyenne. Je n'ai jamais perdu la lucidité à propos du fait que j'étais un privilégié. Mon expérience était d'élite mais je savais qu'il était possible de ne pas tourner le dos au peuple »⁷⁶⁷.

⁷⁶⁴ Luandino. *José Luandino Vieira e sua obra (estudos, testemunhos e entrevistas)*, Lisbonne, Edições 70, 1980.

⁷⁶⁵ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

⁷⁶⁶ Entretien avec Pepetela, réalisé à Luanda, en juin 2004.

⁷⁶⁷ Entretiens avec Luandino Vieira réalisés à Lisbonne et à Vila Nova de Cerveira au Portugal, en février 2004.

Dans les deux cas, c'est l'art qui se révèle un moyen de libération discursif particulièrement fructueux. La culture brésilienne n'a pas imposé de modèles à recopier, elle a incité et légitimé des structures selon lesquelles des « je » autonomes se sont construits.

5. LES BRÉSILS DÉMYTHIFIÉS D'AUJOURD'HUI

L'arène politique de l'Angola d'aujourd'hui reste très marquée par la colonialité, par des schémas de pensée et d'expression conditionnés par un maître, par une uniformisation des structures discursives. Les images du Brésil qui circulent renvoient toujours à ces structures fermées qui associent le Brésil à l'héritage colonial, qui cherchent toujours la place du colonisateur dans la politique angolaise et qui ne cessent de discuter de la ressemblance entre le MPLA et le colon. Il y a cependant certains acteurs qui, dans leurs recherches d'autres modalités d'exercer le politique, entretiennent avec certains symboles politiques transmis par le Brésil une relation détachée de ces structures faisant référence au passé colonial et développent d'autres moyens d'identification fondés sur des carences communes du Brésil et de l'Angola et sur le fait que ces deux pays sont deux entités du Sud.

Un exemple de ce type de relation se trouve dans le fait que certaines ONGs travaillant aujourd'hui en Angola aient pour référentiel théorique de leurs actions l'œuvre du pédagogue brésilien Paulo Freire. Freire est un penseur internationalement connu pour son expérience éducative auprès de la population du Nord-Est du Brésil dans les années 1960, qui l'a mené à développer une méthode révolutionnaire d'alphabétisation des adultes, et par sa conception de l'éducation comme voie de libération des peuples opprimés. Il est ainsi devenu un référentiel sociologique obligatoire pour la plupart des projets d'ordre éducatif menés actuellement dans le tiers monde.

C'est par cette voie de la « bibliographie obligatoire » que Paulo Freire est devenu accessible aux ONGs qui travaillent actuellement en Angola. Ainsi que l'explique Fernando Pacheco, président de l'ADRA, une des premières ONGs à se structurer en Angola et dont le travail est le plus solide aujourd'hui : « Nous travaillons avec le développement des communautés. Notre méthodologie est fondée sur la pensée de Paulo Freire »⁷⁶⁸. Il ne s'agit pas d'une identification fondée sur le fait que Freire est un penseur brésilien, ou sur les

⁷⁶⁸ Entretien avec Fernando Pacheco réalisé à Luanda, en juin 2004.

racines communes des sociétés brésilienne et angolaise, et pas même sur le fait que l'œuvre de Freire ait été écrite en portugais. De plus, les relations entre les ONGs brésiennes et angolaises sont faibles, et dans la plupart des cas plus encouragées par des sponsors communs du Nord que par des mécanismes d'identification directs. Ces relations (qui existent pourtant, constituées dans le cadre des faibles réseaux de liaison Sud - Sud⁷⁶⁹) ne jouent aucun rôle dans la propagation de l'œuvre de Freire. Il s'agit plutôt d'une identification fondée sur l'universalisme de la pensée de Freire et de la nécessité de trouver des solutions pour un problème commun du tiers-monde : les voies de libération du peuple opprimé.

Dans la scène politique entrouverte avec l'établissement du pluripartisme, il y a aussi des visions moins mythifiées, plus rationnelles, plus adéquates pour une politique régulée par la loi. Les initiatives que les partis sont en train de faire pour la mise en marche d'un processus électoral solide revient, il est vrai, à l'uniformisation de l'opposition, mais aussi à un désir de remplacer la logique de guerre par une logique démocratique. Dans les journaux privés, non contrôlés par le gouvernement, certains débats révèlent un véritable désir d'ouverture d'une discussion et non simplement la recherche de délégitimation du pouvoir en place. Dans *Folha* 8, ce journal que j'ai tant critiqué ici pour son usage de structures mythifiantes, on peut trouver des exemples d'ouverture de débats. Je voudrais en citer un exemple ici. Un article de 1997, signé par M. Francisco, met en cause l'hypocrisie qui entoure la question du racisme en Angola et essaie de comprendre les origines coloniales de ce phénomène toujours très vivace dans le pays :

« La vérité est que, au lieu d'une suppression des inégalités, on a eu leur aggravation. Étant donnée la manière dont le système colonial distribuait les richesses, système dans lequel le Blanc était le riche, le métis était le petit riche et le Noir était le pauvre, à chaque fois qu'on soulève le problème de l'inégalité socio-économique dans le pays, on retombe forcément dans le champ racial. Mais la vérité est celle-ci, mes frères : les Noirs, pour peu qu'on le croie, vingt ans plus tard, continuent pour la plupart à être les plus pauvres, tandis que les Blancs et les métis ont amélioré leurs conditions de vie. [...] J'ai entendu dans la *Voz da América*, dans l'émission *Angola – linha directa*, Costa Andrade Ndunduma qui disait : 'Je connais beaucoup de Noirs, de Blancs et de métis qui ont du

⁷⁶⁹ L'ADRA entretient le contact avec plusieurs ONGs brésiennes, comme la CESE (*Coordenadoria Ecumênica de Serviço*), de Salvador et l'Ibase (*Instituto Brasileiro de Análises Econômicas e Sociais*), de Rio de Janeiro et a embauché en 1994 des techniciens brésiliens pour appuyer ses projets de développement des communautés. L'ONG angolaise AJPD, qui travaille pour la justice sociale dans les prisons angolaises, est intégrée au réseau *Conectas*, établi après la réalisation d'une conférence des ONGs au Brésil sur les droits de l'homme et chargé de collaborer à l'intégration des associations qui en font partie.

pouvoir économique et je connais beaucoup de Noirs, de Blancs et des métis qui n'ont pas de pouvoir économique'. Franchement, quelle hypocrisie ! Qu'est-ce qui se passe, finalement ? Est-ce qu'il y a oui ou non des inégalités socio-économiques qui se confondent avec la question raciale ? Soyons honnêtes »⁷⁷⁰.

La formation discursive est une structure poreuse, toujours susceptible d'être transpercée par des énoncés « alternes » qui, dans l'effervescence du social, peuvent être prononcés par des acteurs qui collaborent en même temps à la pérennisation des structures hégémoniques.

Mais pour en revenir aux exemples des images du Brésil analysées dans ce chapitre, je pense que la manifestation de ces structures discursives « alternes », que ce soit à l'époque de la structuration du nationalisme ou à l'époque actuelle, montre que la capacité de réinterprétation des symboles sociaux fait partie de la nature de l'acteur social et constitue la voie par laquelle le savoir peut être renouvelé. Il est vrai que dans les exemples cités ici, il n'y a pas de libération complète des schémas d'interprétation du Brésil, celui-ci reste en effet un symbole politique et culturel réservé aux élites et aussi un métis – quelqu'un qui fascine en tant que résultat d'une fusion. Ce sont des images qui gravitent entre les limites de la colonialité et son extérieur. Mais l'incitation soulevée par ces contacts avec le Brésil montre que celui-ci, aux côtés d'autres sources symboliques (d'autres littératures, d'autres musiques, d'autres sources d'obtention de documents politiques, d'autres référentiels bibliographiques pour des combats politiques alternatifs) a pu être aussi une voie de libération et de renversement des paradigmes hégémoniques du savoir.

⁷⁷⁰ M. FRANCISCO, « A maka do racismo em Angola », *Folha* 8, 12 septembre 1997.

Conclusion

L'histoire tridimensionnelle

À plusieurs reprises dans cette thèse, j'ai mentionné l'urgence de la déconstruction des versions officielles de l'histoire, la nécessité de la complexification des sources, le danger de l'isolement des variables, l'exigence d'une analyse historique par systèmes de dispersion, selon la terminologie de M. Foucault⁷⁷¹. Que ma démarche en ce sens ait été plus ou moins réussie, cette préoccupation relative aux effets de l'histoire imposée par un « maître » a été élevée ici au statut d'axiome. Quelles ont été les conséquences de cette prémisse sur mes choix théoriques et méthodologiques, sur mon approche du matériel empirique collecté au Portugal, en Angola et au Brésil et, finalement, sur ma manière de comprendre les dynamiques politiques angolaises ? Et dans quelle mesure, et pour quelles raisons, suis-je éventuellement tombée dans des pièges qui m'ont placée en contradiction avec ce principe de base ?

Le statut épistémologique de l'analyse de discours

La première conséquence de cette prémisse a été le choix de l'analyse discursive comme axe méthodologique de recherche. Ce choix a été purement guidé par le désir d'échapper à une histoire plate à deux dimensions – l'abscisse étant l'économie, l'ordonnée la nature. En suivant la recette (en quelque sorte abstraite, il est vrai) de Foucault, j'ai décidé d'adopter une approche discursive comme moyen de construire une capacité d'analyser les phénomènes subjectifs entourant les dynamiques sociales et de comprendre dans quelle mesure celles-ci sont structurées par ceux-là. Le résultat, certes dangereux, a été le suivant : l'analyse discursive a été décrite ici comme phénomène total, présent dans toutes les sphères de la vie sociale, et pouvant tout expliquer en société. Un tel postulat est-il soutenable ? Quelles conséquences et quels dangers ce postulat a-t-il produits sur l'analyse ici développée ?

En effet, j'ai suivi une conception extrêmement large du phénomène discursif. J'ai démontré qu'en partant d'une compréhension de la société fondée sur le lien symbolique (soutenue par M. Weber, E. Durkheim, C. Lévi-Strauss, E. Benveniste, M. Foucault etc.), le discours devient instance de structuration de tout groupe. Tout est entouré de récits qu'on crée pour expliquer les choses à soi-même et à l'autre. Même si nous mourions tous dans les cinq

^{771 771} M. FOUCAULT, *Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 52.

prochaines minutes, ce serait un événement discursif, a noté G. Spivak dans la phrase en exergue de la partie théorique de cette thèse. Ainsi, oui, le discours est présent partout et peut être appliqué à toutes les sphères de la vie sociale dans la perspective d' « expliquer » celle-ci.

Mais j'ai aussi montré que l'acte d'« expliquer » est une invention du sociologue. Ainsi, le sociologue peut inventer d'autres formes d'analyse qui ne sont pas discursives. Le discours est présent dans tout mais il n'est pas tout. Il peut jouer son rôle d'instance de structuration auprès de tout, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait que discours en société. En société, il y a de l'économie, de la cuisine, des fêtes, des rituels, des miracles, des maladies, de l'argent, de la beauté, de la laideur, de la violence et ainsi de suite. Le sociologue peut choisir des objets non discursifs et proposer d'autres manières de les traiter, qui feront apparaître des aspects spécifiques de la vie sociale sur lesquels il veut attirer l'attention. La légitimité de ce qu'il veut montrer dépend toujours du milieu scientifique dans lequel il s'insère et auquel il parle. Être conscient de l'insertion contextuelle de tout travail scientifique et de l'éthos du chercheur fait partie de ce que P. Bourdieu, J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon appellent la vigilance épistémologique⁷⁷².

Cependant, même ces objets non discursifs peuvent être étudiés au moyen de l'analyse de discours. L'analyse discursive est particulièrement pertinente et opératoire en ce qu'elle empêche l'isolement des variables et met en cause des dimensions multiples du phénomène social. De plus, elle ne se limite pas à une analyse linguistique des énoncés, mais exige une analyse en profondeur des positions économiques des énonciateurs et des jeux de forces impliquées dans la relation entre les personnes du discours. C'est pour cette raison que l'analyse discursive peut converger vers une analyse plus purement économique ou politique, par exemple, c'est-à-dire que les conclusions de ces différents niveaux d'analyse peuvent se ressembler, même si les stratégies de recherche et d'écriture choisies par le chercheur ont été différentes. Un exemple en est la distinction du concept de la colonialité, issu d'une approche essentiellement discursive, et celui de néocolonialisme, élaboré spécialement au sein des pensées marxistes.

⁷⁷² P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON ET J.-C. CHAMBOREDON, *Le métier du sociologue*, Paris, Mouton, 1973, p. 13.

Colonialité et néocolonialisme

Quelle est la différence entre colonialité et néocolonialisme ? Le néocolonialisme n'est pas un concept disposant d'une tradition de théorisation, il est communément utilisé pour définir certaines relations de soumission économique subies par d'anciennes colonies. Cette soumission peut se manifester envers l'ancienne métropole ou une nouvelle entité occupant les espaces économiques vidés par la rupture des liens institutionnels avec la métropole lors de l'indépendance. Cette soumission peut aussi être accompagnée de processus de dépendance culturelle et politique et peut même être matérialisée par la création de nouvelles institutions avec l'accord du gouvernement indépendant. Mais la relation fondamentale demeure la dépendance économique.

De plus, le néocolonialisme est « néo », c'est-à-dire qu'il n'est plus un colonialisme. Il n'a lieu que dans les pays devenus indépendants. Il implique donc forcément une rupture institutionnelle : le statut de néocolonisé est différent de celui de colonisé (le néocolonisé est indépendant), le statut de néocolonisateur est aussi différent de celui du colonisateur (il n'y a plus de contrainte formelle établie par la force, ni de soumission juridique de la colonie à la métropole). Maintenant, les phénomènes de soumission sont nouveaux. Les mécanismes par lesquels cette dépendance se manifeste sont autres, plus subtiles, moins perceptibles et peut-être moins contrôlables, impliquant une multiplicité plus grande d'acteurs privés. Ainsi la « métropole » néocoloniale peut être une autre puissance que l'ancienne métropole coloniale, elle peut être un segment commercial étranger ou même un entrepreneur qui ait des intérêts spécifiques sur un pays.

La colonialité est un autre outil analytique, visant à mettre en évidence d'autres types de phénomènes. Elle fait référence, comme je l'ai montré, aux structures du discours. Elle montre comment le phénomène colonial s'infiltré dans les discours comme référence primordiale des acteurs de l'arène politique. Elle montre comment les acteurs colonisés absorbent les formes de pensée du colonisateur. Elle est le résultat de l'accommodation stratégique des acteurs impliqués dans la colonisation autour de ce phénomène introduit avec violence par une métropole. Ainsi, elle n'est pas « néo », elle commence à se structurer sous le régime colonial et est épistémologiquement pertinente parce qu'elle permet d'identifier les continuités discursives de la période de l'après l'indépendance.

Ainsi, l'un et l'autre peuvent se manifester soit ensemble soit séparément. Il est possible que des dynamiques néocoloniales s'installent en ayant pour cadre d'autres formations discursives – les acteurs locaux ayant été capables d'établir une rupture discursive par rapport à la domination perpétrée par l'ancienne métropole, mais ayant créé une autre matrice discursive permettant l'infiltration de nouvelles modalités de dépendance économiques qui puissent être caractérisées comme néocoloniales. L'inverse est aussi possible : les structures discursives de la domination installées par le régime colonial peuvent être très imprégnées dans le débat politique interne, qui, pourtant, peut être déconnecté de l'existence des intérêts des puissances externes à néocoloniser un pays déterminé. L'effervescence du social produit les effets les plus divers sur un champ social.

En Angola, cependant, colonialité et néocolonialisme cohabitent. Ils se manifestent parfois de manière déconnectée. D'un côté, les réserves de pétrole et de diamants du pays accroissent l'intérêt des puissances externes pour l'Angola. Ainsi, les critiques des politiques du gouvernement transposent très souvent la mémoire de l'ancien colonisateur pour dénoncer la menace de la néocolonisation. On a vu comment certains discours pragmatiques et réalistes, que j'ai classés au sein de la colonialité, faisaient référence à la relation coloniale pour critiquer la présence de certains partenaires étrangers en l'Angola. J'ai mentionné la manière dont *Folha 8* ou certains petits partis d'opposition critiquaient par exemple la CPLP ou même l'invasion culturelle du Brésil en Angola. La peur de la construction d'un nouvel « empire lusophone », n'apportant des bénéfices qu'aux élites créoles du MPLA, était l'argument central de cette rhétorique.

Mais, parfois, en Angola, l'inévitabilité du partenariat avec des entreprises américaines ou françaises pour l'exploitation du pétrole ainsi que le caractère technique et les considérables sommes d'argent qui y sont impliquées écartent les opérations menées par ces entreprises en Angola du débat politique central. Parfois, elles sont même passées sous silence, faute d'arguments pour mettre en cause la relation. Ainsi, le néocolonialisme se développe-t-il à l'écart de la colonialité, sans qu'un acteur d'opposition se souvienne de critiquer le lien avec ces entreprises en actionnant les structures discursives référant au passé colonial.

Ces deux outils conceptuels peuvent se rencontrer de la même manière que l'analyse discursive peut rencontrer l'analyse économique ; de la même manière que celle-ci n'exclut

pas celle-là. L'analyse économique ne peut pas exclure la dimension symbolique qui fonde le lien social, au risque de simplifier ses variables explicatives. En même temps, l'analyse discursive ne peut être pertinente pour la compréhension du social que si elle ne porte pas exclusivement sur le matériel purement linguistique secrété par la société. Elle doit comprendre le phénomène discursif comme un jeu de pouvoir, à la fois matériel et subjectif, entre les personnes du discours.

Complexifier l'analyse de discours

Le défi le plus central d'une approche en termes d'analyse de discours est la transposition des postulats théoriques en une méthode concrète de traitement de ce qui est dit en société. Où trouver le discours social ? Comment définir ce qui est discours politique ? Où trouver le discours partagé ? Quand il s'agit des sources orales : comment les saisir ? Quand il s'agit de sources écrites : quelles sont les sources pertinentes pour l'analyse discursive - le texte publié, le texte non publié, les journaux, la littérature, les tracts, les documents politiques, les lettres, l'iconographie, la publicité politique etc. ? Que faire des discours trouvés ? Faut-il en chercher les significations cachées ? Faut-il en analyser la grammaire, le vocabulaire, la syntaxe ? Faut-il en saisir les valeurs transmises ? Faut-il tout faire à la fois ?

Les trois approches classiques de l'analyse de discours, la lexicologie, la syntaxique et l'énonciation⁷⁷³, fournissent peu de recettes toutes prêtes pour l'application à une dynamique sociale déterminée. L'approche lexicologique, dans sa version quantitative (impliquant la construction de statistiques sur l'incidence et les usages lexicaux) comme dans sa version non quantitative (travaillant de manière plus large sur les phénomènes lexicaux) proposent une focalisation excessive sur l'isolement du mot, empêchant de fait son application sur des corpus trop vastes. L'approche syntaxique, aussi focalisée, non sur le mot, mais cette fois sur la phrase, présente peu de voies pour la projection des phénomènes discursifs sur la dynamique sociale et, dans le sens inverse, pour l'insertion dans l'analyse linguistique des coordonnées non-discursives concernant les conditions sociopolitiques des acteurs. C'est dans la troisième approche, celle de l'énonciation, qu'on peut trouver des éléments pour comprendre l'imbrication entre le social et le discours.

⁷⁷³ D. MAINGUENEAU, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Classique Hachette, 1976.

Avec l'évolution des recherches dans le champ de l'analyse du discours, le phénomène de l'énonciation a acquis le statut de phénomène social en soi, producteur d'effets sur la dynamique sociale. Analyser le discours en sociologie, en sciences politiques ou en anthropologie n'implique plus de travailler sur les mots, mais de travailler sur le social. Cependant, même dans le cas de cette troisième approche, les propositions de méthode sont rarement concrètes. En ce qui concerne les deux auteurs principaux qui ont fondé mon option pour cette approche, M. Foucault et P. Ricœur, il s'agissait de pensées philosophiques, qui ont davantage légitimé philosophiquement mes choix d'autres outils à la fois sociologiques et linguistiques, qu'ils n'ont guidé mon analyse.

Les pensées de ces deux auteurs m'ont offert trois modalités d'approche du discours social. En premier lieu, elles m'ont permis de traiter le discours social en tant que textes fermés. J'ai ainsi pu rassembler des registres multiples prononcés par un et même plusieurs acteurs sous la forme d'un seul texte, à la condition qu'ils présentent une « textualité », c'est-à-dire les caractéristiques propres à ce système fermé qu'est un texte. Je pouvais ainsi construire des hypothèses sur la cohérence de ce qui est dit dans la société angolaise, et signaler des ressemblances et des continuités dans tout ce qui était dit au cours des périodes que j'ai analysées.

En deuxième lieu, elles m'ont permis de traiter les textes qui parlent du lien social en tant que récit. Avec cela, j'ai pu appliquer les catégories analytiques du récit sur ces textes. J'ai donc pu essayer d'identifier les catégories du récit dans les textes énoncés par les acteurs angolais, et de comprendre la nature fictionnelle du discours social, qui présente, telle la fiction, des personnages, des concepts, des narrateurs, des référents, une péripétie centrale, etc. Le Brésil a été présenté comme un personnage, incarnant plusieurs concepts, ce qui m'a permis d'importer dans les sciences politiques des catégories de l'analyse littéraire, en une transposition apparemment peu courante. Mais ce n'est pas la première fois que la fiction sert d'outil pour comprendre la vie en société. Rappelons-nous les techniques du psychodrame utilisées en psychologie. Rappelons-nous la littérature ou le théâtre prenant le rôle de la critique politique quand la sociologie ne pouvait pas le faire ouvertement dans des moments de répression politique. Rappelons-nous comment les fictions (littéraires, visuelles, audiovisuelles) ont aidé jusqu'à présent à réfléchir sur le présent.

Finalement, les pensées de Foucault et Ricœur m'ont conduite à une ouverture très grande de mon corpus, permettant de rassembler au sein d'un « même texte » de l'iconographie, de la musique, des tracts, des discours oraux, etc. Leur vision si large de l'extension du phénomène discursif, et spécialement la vision de Ricœur sur l'imbrication entre le récit identitaire et la représentation du lien social, m'ont aidée à faire le recoupage de ce qui pouvait être considéré comme appartenant aux catégories de discours social et d'imaginaire social qui intéressaient mon analyse.

Cette démarche offre pourtant quelques risques. Une ouverture si grande du corpus peut donner l'impression que la sélection de celui-ci a été parfois arbitraire, peu rigoureuse. Or, ce risque est encore plus évident si l'on considère l'état des sources que j'ai utilisées. L'absence d'une structure organisée pour la recherche historique sur ce pays à peine sorti d'un conflit civil transforme la recherche en un jeu dans lequel il faut trouver un équilibre entre des principes théoriques et les ressources empiriques incomplètes auxquelles on arrive à avoir accès. Les exemples de cette précarité sont multiples. Il y a une très grande absence de documents à propos des élections présidentielles de 1992, par exemple. Les registres que l'on peut trouver aujourd'hui sur les discours de l'Unita lors de ces élections sont pour la plupart concentrés dans le *Jornal de Angola*, publication très peu adéquate pour faire une recherche sur l'Unita, car contrôlée par le MPLA. La recherche sur *Ngola Ritmos* ne peut se faire que par un rassemblement improvisé de pièces : dans le cas de ma recherche, un seul témoignage d'un membre du groupe, les opinions d'un spécialiste en musique, et de rares documents ayant été écrits sur le groupe. Les enregistrements du groupe appartiennent à des particuliers, le film d'António Ole, *O Ritmo do Ngola Ritmos* (1978), ne peut pas être trouvé facilement. Les documents sur l'organisation des mouvements nationalistes sous le régime colonial proviennent en majorité de la source peu organisée des archives de la PIDE et biaisée par les visions des officiers qui rédigeaient ces documents ou qui les sélectionnaient. Finalement, les voix d'opposition ne sont pas non plus enregistrées et la manière la plus facile d'accéder à elles est de mener des entretiens avec les membres des partis apparus après la démocratisation. De plus, les contraintes de temps et d'argent pour une recherche faite sur trois terrains très éloignés, le Portugal, l'Angola et le Brésil, rendent le choix du corpus encore plus périlleux.

En effet, l'efficacité d'une telle approche discursive, exigeant un corpus si riche et diversifié, serait plus grande dans les cas où l'on disposait des sources de documentation plus

régulières, c'est-à-dire des collections de presse plus complètes, des archives écrites des partis plus organisées, une historiographie plus ample. Mais l'Angola demeure un terrain difficile, même dans un contexte aujourd'hui plus sûr qu'auparavant, avec la présence accrue de chercheurs et les déplacements à l'intérieur du pays rendus plus faciles. Ainsi, la gestion de ce corpus a-t-elle été précaire. La seule manière de poursuivre la prémisse de base d'une approche historique critique était de m'attacher à la rigueur exigée de mon appareil théorique et de choisir le matériel selon les principes qui en découlaient.

La faculté comparative de la colonialité

Une autre manière de poursuivre une histoire peu complaisante à l'égard des versions consacrées est d'adopter la démarche comparative, comprise comme la construction de critères pouvant guider l'identification de ressemblances et de différences entre deux dynamiques politiques distinctes. Même si mon objet ne portait pas exclusivement sur une comparaison, j'ai très souvent eu recours à des sous-comparaisons au long du texte, comme celles portant sur les images du Brésil et du Portugal qui circulent en Angola ou celles sur les images du Brésil et de Cuba. Cela a servi pour « débrésilianiser » mon analyse, c'est-à-dire, montrer que l'importance de l'étude sur les représentations du Brésil dans l'imaginaire politique angolais ne porte pas uniquement sur le Brésil ou sur les spécificités des relations Brésil-Angola. Elle se trouve plutôt dans le potentiel d'explication que ces images ont sur les récits identitaires angolais, et les comparaisons peuvent apporter des nuances sur la pensée angolaise, révélant les démarches et les logiques de celle-ci.

Il reste dans cette thèse une comparaison qui n'a pas été faite, mais seulement suggérée en filigranes. Il s'agit du potentiel comparatif du concept de colonialité. Ce concept est puisé comme je l'ai dit dans l'analyse politique latino-américaine, afin de comprendre les continuités coloniales dans les pays de cette région. Si l'on comprend la démarche comparative comme la construction de critères de lecture de deux réalités pouvant être différentes, on peut trouver dans la colonialité une faculté comparative, susceptible d'approcher les cas des expériences coloniales en Amérique Latine et en Afrique, voire ceux d'autres aires colonisées. Cependant, cette possibilité de servir à la comparaison est une faculté qui n'est pas prête, qui doit être construite par le chercheur. En d'autres termes, le concept de colonialité me semble pouvoir porter le poids d'une comparaison entre les aires coloniales. Mais les variables qui vont guider cette comparaison ne sont pas prêtes au sein des piliers qui forment ce concept, elles doivent être élaborées selon les cas en étude.

Pour les cas latino-américain et africain, certaines clés d'une comparaison possible ont été esquissées au long de cette thèse. Regardons de plus près parmi elles certaines ayant été inspirées par le cas angolais, analysé dans cette thèse. J'ai montré ici le rapport d'identification discursive entre les mouvements indépendantistes angolais et le colonisateur. Même s'ils se réclamaient comme l'antithèse la plus profonde du pouvoir colonial, ces acteurs ont incorporé des structures discursives imposées par ce pouvoir. Au lieu de prendre la masse colonisée comme interlocuteur du discours nationaliste, ces mouvements se sont adressés à d'autres interlocuteurs, comme le colonisateur lui-même, la « communauté internationale » et les mouvements nationalistes rivaux. En même temps, ils n'ont pas pu fuir la référence coloniale dans leurs discours, projetant une nation de la taille et de la forme que le colonisateur avait désignées, et parlant plus de l'extinction du pouvoir du colonisateur que de la construction d'un nouvel espace d'épanouissement pour les populations colonisées. Finalement, les soi-disant « nationalistes » ont suivi la recette idéologique du colonisateur : ils ont absolutisé leur épopée pour la libération et se sont élevés au statut de héros porteur du bonheur. En reproduisant les catégories discursives du colonisateur, ces segments ont joué un rôle analogue à celui décrit par K. Marx et F. Engels⁷⁷⁴ pour caractériser des classes bourgeoises frustrées, qui avaient plus un instinct de conservation que de transformation, et que nous avons appelé ici réformistes.

Or, ce genre de rôle politique s'approche en quelque sorte du rôle joué par les classes bourgeoises, descendantes des colons, qui ont dirigé la plupart des processus d'indépendance en Amérique Latine. C'est leur instinct conservateur qui les a menés à l'action politique. Ainsi, la « révolution » qui a provoqué la rupture du régime colonial en Amérique Latine n'a pas consisté en l'installation d'un projet bourgeois de développement, mais en un partage interne du pouvoir parmi des classes qui voulaient conserver leurs prérogatives politiques et économiques. Pour la conservation et la redistribution du pouvoir qui était en place sous le régime colonial, ces classes ont dû intérioriser les structures discursives du colonisateur, en actualisant la rencontre coloniale comme référence, en affirmant la différence entre le descendant du colonisateur et l'indigène et en imposant ses visions avec violence. Il est vrai qu'à chaque moment l'articulation interne de ces classes conservatrices a été particulière. La manière dont les petits bourgeois se sont accommodés avec les propriétaires terriens a eu des

⁷⁷⁴ K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998.

effets politiques profonds (ayant même un impact sur l'établissement des frontières en Amérique Latine). Ainsi, la manière dont chaque champ politique a bâti une forme de colonialité a été particulière.

Mais le fait est que l'instinct conservateur des segments qui ont dirigé la lutte pour l'indépendance dans certains pays africains peut être une clé de comparaison avec le cas latino-américain, sachant que le mot « conservation » peut avoir des significations différentes suivant le continent. Autrement dit, tout en essayant de « conserver » leurs prérogatives, les élites indépendantistes de l'Angola ont expulsé le colonisateur. Il y a dans cette expulsion une connotation de rupture, qui n'a pas eu lieu en Amérique Latine, notamment au Brésil, où, par exemple, c'est le colonisateur lui-même qui proclame l'indépendance. Les dynamiques politiques qui se sont créées à partir de la « rupture » ayant eu lieu en Afrique sont donc différentes de celles engendrées par la « continuité » latino-américaine. Cependant, le degré de cette différence ne pourrait être révélé que par une analyse comparative utilisant le concept de colonialité et pouvant comprendre quelle colonialité a été produite de chaque côté de l'Atlantique.

Une autre clé de comparaison pourrait être la manière dont certains discours latino-américains continuent de réserver une place à la triade classique du récit colonialiste : le colonisateur, le colonisé et le libérateur. Nous avons vu la présence insistante de ces personnages dans les discours angolais, montrant que la référence à la rencontre coloniale n'a pas été surmontée dans le débat politique. Or, certains discours latino-américains d'aujourd'hui, après presque deux siècles d'indépendance, insistent eux-aussi sur ces structures discursives. En Bolivie, des mouvements indigènes prônent actuellement la nationalisation de l'exploitation du gaz et l'éjection du pouvoir des classes des descendants des Espagnols, comme si c'était le signe que le colonialisme n'avait pas encore été supprimé. Au Brésil, un leader des paysans sans terre a décrit il y a peu de temps la situation du milieu rural brésilien, dominé par les grands propriétaires terriens, comme « coloniale ». Certains discours sur l'existence d'une identité latino-américaine renforcent aussi l'idée d'épopée libératrice contre la figure du colonisateur ou du néocolonisateur. La référence coloniale n'a pas été surmontée.

Le concept de race

Mais l'aspect qui attire le plus l'attention pour la possibilité d'une comparaison entre l'Amérique Latine et l'Afrique au niveau des catégories discursives employées est la pertinence du concept de race. Catégorie introduite par le colonisateur, la « race » demeure une notion vivante et puissante dans ces deux continents/régions. A. Quijano, l'un des auteurs ayant collaboré à la formulation du concept de colonialité en Amérique Latine, indiquait la permanence de l'opérationnalité de ce concept comme signe primordial des continuités coloniales dans les pays de cette région⁷⁷⁵. Or, il est curieux de voir à quel point ce concept fonctionne de manière pleine dans certaines sociétés africaines, et notamment l'Angola.

L'étude sur les images du Brésil circulant en Angola nous a conduit à plusieurs reprises vers la notion de race, en exposant sa centralité pour les interprétations que les Angolais font de leur propre lien social. La manière dont la plupart des représentations angolaises à propos du Brésil cherchent un Brésil noir – la place du Noir dans la société brésilienne, les représentations du Noir dans la littérature, le racisme brésilien, les artistes noirs brésiliens et ainsi de suite – montrent que la « race » constitue un des prismes par lesquels l'Angola voit à la fois l'autre et lui-même. Les dynamiques socio-économiques introduites par la colonisation ont provoqué des clivages sociaux qui se sont transposés au niveau discursif dans la notion de « race », avec l'enrichissement et l'ascension des segments majoritairement métis. L'évolution de la trajectoire de ces métis, devenus en grande partie une élite intellectuelle qui a fini par composer le noyau du mouvement ayant pris le pouvoir à l'indépendance, est, sans aucun doute un héritage des dynamiques coloniales. Cependant, celle-ci n'est pas une marque en soi de la colonialité, telle que nous l'avons définie ici, c'est-à-dire, de la permanence des structures discursives implantées par la colonisation. Les clivages raciaux hérités pourraient être graduellement supprimés s'il y avait une rupture discursive de la manière de la société de les envisager (par exemple, si la société commençait à envisager ces clivages plutôt comme sociaux que raciaux). Toutefois, ce qui s'est passé en Angola a été justement la transposition dans les discours actuels des manières dont le colonisateur définissait ces clivages.

⁷⁷⁵ A. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » in E. LANDER (org.), *La colonialidad del poder : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Consejo latinoamericano de ciencias sociales, 1993, p. 201-246.

Ceci est visible en deux sens. En premier lieu, nous trouvons en Angola des discours de défense des prérogatives des segments raciaux, comme le métis, le Noir, voire le Blanc, qui naturalisent l'aspect de la couleur ou qui prônent une différenciation absolutisante entre ces segments. On l'a vu avec les discours sur l'africanité ou la négritude, mais aussi avec le langage (pas toujours verbal, pas toujours direct) de l'ostentation de richesse, d'un goût culturel différent ou des mœurs propres, utilisé par les segments métis et blancs. Les images du Brésil élaborées par ces acteurs servaient à ces propos : soit le Brésil noir était loué par les défenseurs d'une négritude, soit le goût culturel « à la brésilienne » était vanté par des segments métis. En second lieu, nous trouvons en Angola un environnement général d'occultation de la tension raciale, qui ressemble beaucoup à la plateforme lusotropicaliste propagée par le colonisateur, selon laquelle le racisme était inexistant, puisque la nature du peuple portugais faisait de celui-ci un colonisateur ayant une vocation au mélange racial et au traitement égalitaire de l'Africain. Cette manière d'occulter les conflits raciaux reste vivace, avec l'idée sous-jacente qu'il n'y a pas de racisme en Angola parce qu'il y a des Noirs au gouvernement, parce que le pays a fait une révolution noire, et parce qu'il y a des Noirs riches. Ne serait-ce pas là l'évidence la plus avérée de ce que M. C. Neto a désigné, selon ce que j'ai cité au premier chapitre, comme permanence lusotropicaliste dans les discours angolais d'aujourd'hui⁷⁷⁶ ?

Les images du Brésil ont servi à cette idée : la dénonciation du racisme brésilien impliquait, en réalité, une comparaison auto-valorisante avec une situation prônée comme égalitaire vécue par l'Angola. Cependant, la tension raciale demeure vivante. Le blanchiment continue à être recherché. La conscience de la « différence » continue à être imprégnée dans les contacts quotidiens entre métis, Noirs et Blancs dans les bureaux publics, les magasins, les rues, les restaurants. L'Angola est un des rares pays d'Afrique où la carte d'identité contient la mention de la couleur de peau de l'Angolais. L'argot fournit une pléthore de termes pour la désignation de la moindre variation de couleur.

L'incidence des représentations du Brésil qui le désignent comme une entité métisse nous a montré la force du concept de race dans les discours angolais. L'idée que la caractéristique la plus marquante du Brésil est le mélange racial est présente partout : dans la vision que les Angolais se font de la littérature brésilienne, de la musique brésilienne, des produits

⁷⁷⁶ M. C. NETO, « Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX », *Lusotopie*. Paris, Karthala, 1997 (p. 327-359), p. 330.

brésiliens, des feuilletons, des entreprises et peut-être même de l'Église Universelle du Royaume de Dieu. Aujourd'hui comme hier, cette idée du métissage reflète ce qui est derrière, pour les Angolais, que ce soit de l'engouement à l'égard du Brésil ou du rejet pour ce que le Brésil représente. En un sens, sa littérature et sa musique sont perçues comme des produits culturels de synthèse, le style d'action des entreprises brésiliennes ou même des spécialistes de marketing est vu comme produit d'un mélange - une manière réussie de s'ouvrir à la modernité tout en valorisant la spécialité identitaire brésilienne. Les feuilletons font l'étalage du paradis de cette société mélangée. À l'inverse, le mélange est vu comme source de dégradation et de racisme contre le Noir. Symbolisant soit le paradis soit le chaos, le Brésil métis synthétise la perception raciale qui infiltre les visions que l'Angola a sur l'autre et qui contamine donc la vision que l'Angola a de lui-même.

C'est la permanence discursive de ce niveau de débat qui caractérise la colonialité et qui empêche la suppression de cet héritage colonial fondateur de l'inégalité en Afrique, mais aussi en Amérique Latine. Il est vrai que le racisme en Amérique Latine se construit dans un tout autre contexte, selon des dynamiques différentes dans chaque pays – ceux qui ont expérimenté la traite d'esclaves africains ou ceux qui ont employé majoritairement la main-d'œuvre indigène ont développé des structures discursives propres pour désigner le Noir, l'autochtone, le colon. Dans chaque configuration sociale, la colonialité s'est structurée d'une manière particulière. Mais que ce soit en Afrique ou en Amérique Latine, les manières de désigner les différences entre les couleurs, introduites comme des outils pour favoriser la domination par le colonisateur, continuent à être employées, ce qui peut faire l'objet des comparaisons intéressantes sur le plan discursif.

Le savoir bipolaire

La recherche d'une histoire plus complexe de l'Angola impliquant plus de variables et ne simplifiant pas l'effervescence des dynamiques sociales a été poursuivie dans cette thèse non par la description plate des événements historiques mais par l'identification des structures du savoir répandu dans cette société. J'ai donc essayé de montrer que tout au long de l'histoire indépendante de l'Angola, les élites politiques qui ont occupé le centre du débat politique ont polarisé celui-ci par l'emploi de deux matrices de savoir inversées mais symétriques. Dans leur recherche de délégitimer le rival, ces groupes s'appuyaient sur des concepts et des arguments inverses, ce qui revenait à un mimétisme inversé. Autrement dit, l'opposition au pouvoir institué absorbait les structures de pensée de celui-ci et les inversait simplement, pour

prôner une différenciation incontestable entre le soi et l'autre, mais en créant un rapport qui au fond était un rapport d'identification. À force de réfuter l'autre, on finissait par lui ressembler.

En même temps, ces rivaux qui se déclaraient ennemis radicaux entretenaient entre eux un dialogue fermé à d'autres interlocuteurs et énonciateurs. Ainsi, ces élites monopolisaient l'énonciation en Angola, bouclant la possibilité d'éveil d'autres « je » ou l'expansion du débat politique à des « tu » éloignés de la capitale, éloignés des groupes ethniques majeurs, éloignés de la société centrale parlant le portugais ou ayant des rapports avec l'extérieur, éloignés de l'électricité, des infrastructures, des richesses, des écoles, de l'urbanisation, des hôpitaux. Les images du Brésil qui circulent dans l'imaginaire angolais ont fait apparaître cette fermeture d'un champ d'énonciation où le Brésil était soit le fils solidaire et chéri, soit l'envahisseur nuisible.

L'ouverture politique inaugurée avec l'établissement du multipartisme en 1990 et renforcée avec la fin de la guerre civile en 2002 n'a pourtant pas renversé cette matrice bipolaire. On a vu que l'Unita, surtout après la mort de son dirigeant Jonas Savimbi, s'est mise à adopter un type de discours de modération et d'ajustement ressemblant beaucoup au discours du MPLA. De même, les petits partis d'opposition créés au long de cette période se sont-ils montrés faibles, car c'étaient des structures partisans sans aucun potentiel de propagation à l'intérieur du pays, et qui rassemblaient un nombre insignifiant de militants. Ainsi, ces partis se sont-ils aussi enfermés dans un discours d'opposition modéré, qui a fini par absorber les mythes répandus par le discours du MPLA. Comme je l'ai mentionné, la scène politique angolaise est passée de l'affrontement violent de la période de guerre civile à l'identification de toutes les forces politiques avec le MPLA, qui a entrepris une sorte de phagocytose de ses rivaux. De l'affrontement à l'identification, l'Angola aurait « raté » l'étape de la confrontation, qui constitue l'essence de la démocratie, c'est-à-dire, la constitution d'un champ discursif ouvert à l'apparition d'autres énonciateurs et d'autres interlocuteurs et dans lequel chaque énonciateur peut construire ses structures discursives avec autonomie.

Cependant, toujours à la recherche d'une version de l'histoire qui n'absolutise ni ne naturalise les conflits et les clivages, j'ai introduit la figure de l'acteur alterne. L'apparition de cet acteur est une potentialité de ce que j'ai appelé l'effervescence du social – l'acteur social

n'étant jamais souverain sur ce qu'il dit et ce qu'il fait, le social peut donner naissance à des manifestations imprévisibles, à des réinterprétations des symboles sociaux les plus multiples, car tout en société est le résultat d'interactions constantes. Le sujet alterne a été défini ici en termes discursifs : il est celui qui se prononce selon d'autres structures discursives que celles employées dans le centre du débat politique, il provoque une rupture par rapport à la formation discursive dominante, il ne se positionne pas par rapport à la domination, il construit une manière autonome de s'exprimer. Il est discursif dans la mesure où il ne constitue jamais une entité politique absolue - il y a des acteurs qui jouent un rôle « alterne » par certains de leurs énoncés et qui par d'autres se livrent au dialogue classique avec la domination. En Angola, qui se caractérise par un champ d'énonciation particulièrement fermé, le moindre signe de rupture a été considéré dans cette thèse comme manifestation « alterne », dans l'effort d'éviter une histoire manichéenne et sans porosité. Même en se rendant compte que les discours « alternes » que l'on a identifiés en Angola étaient toujours ambigus, prononcés par des acteurs aussi engagés dans des structures discursives imposées par le pouvoir dominant, on a pu identifier au sein de ces signes, une potentialité de renversement de la domination et de construction de chemins d'expression autonomes.

Ainsi, nous avons vu que des membres de l'élite créole, dont le projet a été défini ici comme arrogant et dominateur, ont pu prononcer des énoncés « alternes », comme ce fut le cas lors des contacts avec la revue *Sul* dans les années 1950, et la sociologie de Mário de Andrade, ou des inspirations libertaires puisées dans des documents marxistes qui entraient de manière clandestine en Angola. On a vu aussi que *Folha 8*, malgré sa rhétorique mythifiante et absolutisante autour de la figure de l'autochtone, pouvait aussi véhiculer des critiques cinglantes à propos du racisme en Angola.

Bref, l'approche discursive, enrichie par la figure de l'acteur alterne, a permis de contester une « histoire des antonymes », qui opposait « créole » à « tribu », « Angolais » à « Portugais », « société centrale » à « sociétés tributaires », « assimilé » à « indigène », « Européen » à « Africain », et « élite » à « peuple ». Ainsi, nous avons vu qu'« élite » ne veut pas forcément dire « domination », que « créole » n'est pas une caractéristique naturelle qui conditionne forcément les comportements de ce segment, que « *Bakongo* » n'est pas synonyme de « tribu » au sens péjoratif de l'arrogance coloniale (car cette ethnie a secrété des mouvements nationalistes modernes, ayant des contacts avec l'Occident), pas plus

qu'« opposition » n'implique « démocratie », puisque l'opposition peut n'être qu'une entité phagocytée par le pouvoir central.

La bipolarité du savoir répandu en Angola est l'essence de ce que j'ai qualifié de continuité par rapport aux dynamiques de l'époque coloniale. Les structures discursives n'ont pas été renouvelées et que les forces politiques continuent d'entretenir une lutte discursive pour la délégitimation des rivaux. Il n'y a pas un débat visant la découverte de conditions d'épanouissement des sociétés sur lesquelles on a plaqué le nom d'angolaises. C'est une conclusion à laquelle nous avons pu arriver par l'emploi de l'outil théorique de la colonialité, qui nous a permis de comprendre les structures discursives du champ politique angolais et les conditions de fermeture de celui-ci. En même temps, cet outil théorique nous a permis d'observer des potentiels d'ouverture de ce champ, par l'analyse des énoncés qui échappent à la formation discursive dominante.

Les images du Brésil ont été un fil conducteur pour cette analyse. Cet objet a été spécialement opportun pour la démonstration de l'existence d'une colonialité en Angola, parce que c'est un symbole lié à l'histoire coloniale angolaise, aux relations au sein du tiers-monde, aux relations des pays où le portugais est la langue officielle, aux relations entre l'Afrique et l'Amérique et aux relations raciales en général. Une étude semblable pourrait être menée à propos de Cuba, à propos du Portugal, à propos des États-Unis. Le but ici n'a pas été d'atteindre une vérité historique, mais de mettre en cause des éléments pour complexifier l'histoire et, à partir de cela, enrichir la réflexion à propos des dynamiques politiques actuelles en Angola.

Annexes

1. Entretien avec Luandino Vieira

2. Tract du MDA, extrait de A. CARVALHO, *Angola, anos de esperança*, Coimbra, Minerva Coimbra, 2001, p. 29.

Dans ce tract, le Brésil est cité, par ce mouvement anti-colonialiste, comme modèle pour un Angola indépendant.

3. Propagande du FNLA, extrait du *Jornal de Angola*, 5 avril 1975.

Cette pièce de la campagne du FNLA pour les élections de 1975 fait partie de la stratégie publicitaire formulée par des journalistes brésiliens, embauchés par le mouvement à l'époque.

4. Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, écrite à Luanda le 6 janvier 1953, copie du document originel fourni par Salim Miguel.

Cette lettre est une des pièces les plus riches de la correspondance entre l'écrivain brésilien Salim Miguel et l'intellectuel angolais Viriato da Cruz, dans les années 1950.

5. Lettre de Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, document inédit, transcrit par Maria da Conceição Neto.

Dans cette lettre, Ernesto Lara Filho explicite très précisément son attachement à l'idée de faire de l'Angola le Brésil du futur.

Entretien avec Luandino Vieira

Réalisé le 2 et le 4 février 2004 à Lisbonne et le 5 mars 2004 à Vila Nova de Cerveira⁷⁷⁷.

Premier rendez-vous

Question: Je voudrais commencer en ayant comme référence votre conte « Estória de Família »⁷⁷⁸, qui me semble faire une synthèse des images du Brésil qui circulaient en Angola dans la période coloniale. L'image la plus visible est celle du discours de l'hôte de la fête que vous décrivez dans ce conte, M. Damasceno de Sousa Neto. Ce personnage possède une mentalité colonialiste, selon laquelle le Brésil est un frère, lié au Portugal par un héritage culturel commun, qui exprimerait la matérialisation de l'œuvre civilisatrice du Portugais. La vision la plus courante sur le Brésil à l'époque coloniale était celle-là ?

Luandino Vieira : Je ne peux pas l'assurer mais je crois que celle-là était la vision centrale, parce que c'était l'axe de la propagande du régime et cela influençait la vision des colons et de leurs descendants (bien que cela ne soit pas explicite dans les documents, car le régime ne voulait pas avouer que sa doctrine dérivait de la pensée d'un sociologue brésilien). Mais celle-là était aussi la vision des « assimilés », ces personnes qui avaient accès à la culture portugaise, y compris ceux qui contestaient le colonialisme. Les différences sociales n'affectaient pas la vision selon laquelle le Brésil était un modèle. Il y avait, bien sûr, des visions marxistes, plus critiques, comme celles de Mário Pinto de Andrade. Mais en tout cas, l'Angola était fermé à l'époque, on n'avait accès qu'à la culture portugaise, et la seule alternative était la culture brésilienne, parce qu'elle était produite en langue portugaise.

Mon expérience sociologique de l'époque concerne ma mémoire d'enfance. J'étais très jeune à ce moment, j'étais au lycée avec les enfants des colons blancs. Dans mon groupe, il y avait douze Blancs et seulement deux Noirs. Les différences sociales se reflétaient même sur

⁷⁷⁷ Les entretiens ont eu lieu en portugais. Ils ont été transcrits et traduits par moi et révisés par Luandino Vieira.

⁷⁷⁸ J. L. Vieira, « Estória de Família (Dona Antónia de Sousa Neto) » in Lourentino, *Dona Antónia de Sousa Neto e eu*, Lisbonne, Edições 70, 1981.

l'organisation des équipes de football. Il y avait des équipes liées aux équipes portugaises, où il n'y avait presque que des Blancs, comme le *Benfica* e le *Futebol Clube de Luanda*, associé à l'équipe de Porto. De l'autre côté, le *Sporting* était l'équipe des métis. Ensuite, il y avait les équipes des « cuisiniers », ou il n'y avait que des Noirs, comme l'*Atlético de Luanda*, qui est devenu un centre des nationalistes. Je jouais dans l'équipe des jeunes de l'*Atlético*. Ces clubs avaient une fonction sociale, en organisant des fêtes, des cours d'alphabétisation ou de couture, ou en créant des bibliothèques... Il y avait aussi deux championnats : ceux de la *Baixa* (des grands clubs) et ceux des *musseques*⁷⁷⁹... Dans les *musseques* il y avait aussi des équipes qui, par leurs noms, et par les noms de leurs joueurs, ne cachaient pas leur origine. Il y avait, par exemple, l'*Acadêmica Social Escola do Zangado*, de Luanda, ou le *Onze Bravos do Quinzau*, d'un village de *bakongo* au Nord de Luanda. Mais pourquoi suis-je en train de raconter tout cela ? Ah, oui. Le football brésilien était le modèle pour tous ces clubs et pour tous les joueurs. Bien que leur organisation était politisée, l'influence brésilienne ne l'était pas. Tout le monde suivait le football brésilien : on copiait le style, plus tard, on importait des entraîneurs, à la radio les narrateurs copiaient les narrateurs brésiliens...

Il y avait des nationalistes qui connaissaient le Brésil, comme António Jacinto e Viriato da Cruz. On savait que le Brésil avait été une colonie de Portugal. Pour moi, l'affinité entre le Brésil et l'Angola n'est pas une question de la langue exclusivement, mais ce sont des affinités créées par le trafic des esclaves. La langue portugaise ne résume pas l'ensemble des échanges entre le Brésil et l'Angola. Quand je parle à des Brésiliens, je ne pense pas toujours que c'est la langue qui nous unit, parfois c'est la manière de rire. Je sais que cela est très subjectif...

Question : Mais en ce qui concerne le régime, quelle était l'attitude du Portugal vis-à-vis l'image du Brésil ? C'était une attitude de propagation d'une certaine image forgée préalablement ? Appreniez-vous des choses sur le Brésil à l'école, par exemple ?

L. V. : Je pense que l'attitude du Portugal a été double. Il a insisté à faire le Brésil un allié seulement après la radicalisation du nationalisme. C'est quand il a commencé à faire des invitations aux Brésiliens et à essayer de coopter le Brésil... Je ne me rappelle pas d'avoir

⁷⁷⁹ Quartiers suburbains, en général construits sur un sol sablonneux.

appris quoi que ce soit sur le Brésil à l'école. Ni même sur l'Angola. On n'apprenait que sur le Portugal. Je sais jusqu'à aujourd'hui le nom de toutes les rivières portugaises...

Question : Quels étaient les canaux de transmission des images du Brésil auxquels vous aviez accès à l'époque ? Il y a des gens qui citent les revues brésiliennes qui circulaient en Angola (Cruzeiro, Manchete), les informations fournies par le régime (par le journal A Província de Angola, par exemple), la littérature, le football, la musique et même la littérature de cordel⁷⁸⁰. Quelles étaient vos sources personnelles ?

L. V. : Je me rappelle des revues brésiliennes qui circulaient en Angola, dès les années 1940... Ma mère aussi avait une petite radio Phillco, à laquelle elle écoutait, je ne sais pas comment, radio *Globo*, je crois. Ainsi, j'ai appris toutes les sambas brésiliennes des années 1940 et 1950. C'était curieux. Beaucoup plus tard, après l'indépendance, je suis allé à un colloque sur le cinéma au Mexique et je me suis approché de la délégation brésilienne. À un moment donné, ils ont commencé à jouer des sambas des années 1940 et je les connaissais par cœur. Ils étaient très étonnés : « comment peux-tu connaître ces sambas ? ». La vérité c'est qu'on écoutait plus de musique brésilienne que de portugaise à l'époque. Ensuite, on a créé des « *rádios clubes* », qui appartenaient aux associations et c'était clair que la musique brésilienne était la seule alternative à la portugaise.

En revanche, j'ai entendu parler de la littérature de *cordel* seulement après l'indépendance...

Mais je peux dire qu'il y a eu trois événements concernant la présence du Brésil en Angola qui sont restés dans la mémoire des Angolais.

Le premier a été l'arrivée du bateau Custódio de Melo. Je sais qu'il a apporté de la littérature clandestine, par les mains d'un marin. J'avais à peu près 15 ans et je n'avais pas d'intérêt politique. Pour moi, ce qui était spécial c'était l'opportunité de visiter un bateau de guerre. On avait une certaine tradition à Luanda de visiter les bateaux, comme le Sagres de la marine portugaise. De plus, si le navire venait du Mozambique, on savait qu'il apportait la meilleure bière, la Laurentina. Mais, pour moi, c'est incontestable que ce bateau brésilien a apporté de la littérature clandestine. Je le sais parce qu'il y a eu des documents et des livres qui sont

⁷⁸⁰ Genre de littérature populaire écrite du Brésil.

restés et dans lesquels on a étudié plus tard... Je me rappelle avoir étudié de la philosophie matérialiste ou d'avoir connu des écrivains soviétiques, par l'intermédiaire des livres apportés du Brésil, peut être pas forcément apportés par le Custódio de Melo. Ces livres ont fini dans la bibliothèque du club *Botafogo*, à laquelle j'ai donné tous mes livres de Jorge Amado...

Question : Jorge Amado semble avoir été la référence pour tous les intellectuels angolais...

L. V. : Je me rappelle qu'en 1956, je faisais le service militaire à Huambo. Un jour, que je rentrais de la caserne en vélo, j'ai vu dans la vitrine de la librairie Lello un exemplaire de *Subterrâneos da Liberdade* de Jorge Amado. J'y suis entré et j'ai demandé le prix. La somme demandée équivalait à un mois de mon salaire. Mais j'avais besoin d'avoir ce livre, parce qu'on ne le trouvait pas à Luanda. Je l'avais déjà lu parce que quelqu'un me l'avait prêté, dans ce système de circulation de livres clandestins... Mais c'était rare de l'avoir et il était arrivé à Huambo peut-être par le port de Lobito, où la surveillance était moins rigide qu'à Luanda... Ensuite, il venait par le chemin de fer, je suppose... En tout cas, la solution que j'ai trouvée pour avoir le livre c'était de faire le don de sang pendant trois semaines pour toucher l'argent nécessaire... Plus tard, j'ai rencontré Jorge Amado et je lui ai raconté l'histoire en lui disant qu'il me doit un demi litre de sang...

Question : Quels étaient le deuxième et le troisième événements qui ont marqué la mémoire des Angolais à propos du Brésil que vous mentionniez ?

Le deuxième événement a été la visite de l'ambassadeur brésilien au Portugal, Negrão de Lima. On commentait qu'il était accompagné par des adjoints qui étaient très progressistes. Je me rappelle avoir écouté les camarades les plus âgés qui en parlaient... Je me rappelle juste d'avoir été au courant des informations sur la visite...

Le troisième était la visite d'un groupe de football brésilien de Araraquara... Mais je n'étais pas à Luanda à ce moment, je ne sais pas trop comment cela s'est passé...

Je me rappelle aussi de la visite des musiciens brésiliens en Angola dans les années 1950 et 1960. D'un côté, ces musiciens faisaient des concerts de *samba* pour les colons au cinéma *Tropical* ou au *Nacional*. De l'autre, ils faisaient des concerts au cinéma *Miramar* ou dans des clubs près des *musseques* et j'ai appris qu'il y avait eu des contacts avec des musiciens des

banlieues... Ces rencontres ont eu des connotations politiques... C'étaient des musiciens qui sont venus avec Dalva de Oliveira ou bien Carmélia Alves, je crois. J'ai écouté cette histoire au [camp de] Tarrafal⁷⁸¹, on m'a dit que ce contact a provoqué des problèmes politiques...

Question : Quel était le rôle de la littérature dans la propagation des images du Brésil en Angola ?

L. V. : La source principale d'information sur le Brésil était la littérature. Au début, c'était le Nordeste, José Lins do Rêgo, Rachel de Queirós, Jorge Amado. Ensuite, Érico Veríssimo et, plus tard, il y avait des amis qui m'envoyaient Lígia [Fagundes Telles], Clarice [Lispector] et Nélida Piñon... On est resté plusieurs années (de 1975 à 1985) sans importer des livres, surtout à cause de la surveillance idéologique du régime. De plus, la diplomatie brésilienne n'était pas très intéressée à un échange, ce qui a changé seulement après 1985⁷⁸²...

Avant, il y avait plusieurs voies d'entrée de la littérature brésilienne en Angola. Je pense que la librairie Lello recevait des choses directement de Lisbonne. Il y en avait cinq, dans les villes les plus importantes, Luanda, Huambo, Benguela, Lobito, Malange. La librairie Magalhães recevait des livres directement du Brésil, qui entraient par le port de Lobito et échappaient ainsi à la PIDE. La guerre a stimulé le marché des livres en Angola, parce que les soldats portugais consommaient eux aussi des livres... Jusqu'en 1976, on a importé des livres du Brésil. Mais après, la librairie *Centro do Livro Brasileiro*, propriété de Xita Menezes, un métis nationaliste, qui a entretenu cette librairie pour vingt ans, a été fermée.

António Jacinto a été essentiel pour la divulgation de la littérature du Nordeste. Il recevait les livres et nous les montrait. C'est lui qui m'a montré les auteurs du Nordeste et aussi les traductions des auteurs russes, comme Gorki, Tolstoï... Ceux-ci, je les ai lu dans des traductions portugaises de la maison d'édition *Inquérito* ou *Gleba*, qui a pu publier des livres lors de la vague de libération juste après la fin de la guerre...

Question : Après ce rapprochement avec les écrivains du Nordeste, quelle a été l'évolution de votre rapport à la littérature brésilienne ?

⁷⁸¹ Luandino Vieira a été prisonnier au camp de concentration de Tarrafal de 1964 à 1971.

⁷⁸² Soit à la fin du régime militaire au Brésil.

L. V. : Après, il y a eu pour moi la grande découverte de Guimarães Rosa, quand j'étais à Tarrafal – un épisode que j'ai déjà raconté dans d'autres occasions. J'avais déjà écrit *Luuanda* et le docteur Eugênio Ferreira m'a envoyé en prison *Sagarana*. Quand j'ai lu *Burrinho Pedrês*, c'était une illumination pour moi... Au Portugal, quand j'y travaillais avant l'indépendance, entre 1972 et 1974, je n'ai fait aucune découverte spéciale à propos de la littérature brésilienne. Ensuite, mes relations avec la littérature brésilienne ont été entretenues par des amis qui m'envoyaient des livres ou alors j'allais dans des colloques, où je recueillais des livres...

Question : En ce qui concerne la pénétration littéraire du Brésil en Angola, il est possible de distinguer le moment où la vision du Brésil cesse d'être associée à l'héritage portugais pour commencer à inspirer l'autonomie et la construction de l'identité angolaise ?

L. V. : Je pense que notre passé de répression a développé chez les Angolais une sensibilité politique exacerbée. Une histoire si simple comme *Jubiabá* était interprétée comme politique... Pour nous, c'était la première fois que le Noir était le centre d'une œuvre littéraire. Peut-être faisait-on une lecture un peu biaisée de la littérature brésilienne.

Mais il n'y avait pas que la littérature brésilienne. La littérature américaine était particulièrement importante pour moi, parce que j'ai appris très tôt l'anglais. Je lisais Faulkner, Hemingway, Sinclair Lewis, Steinbeck... La littérature latino-américaine a été importante aussi. J'ai commencé une correspondance avec un portugais exilé en Argentine qui m'a envoyé une série de petits livres très importants pour moi. Ce n'était pas plus de dix livres, mais ils ont été très importants. C'était Lorca, Neruda, Cortázar, Rubem Darío, Ciro Alegria, Carpentier, Carlos Fuentes...

En tout cas, la littérature brésilienne était spéciale parmi ces influences parce qu'il y avait des correspondances entre le Brésil et l'Angola. Tout le monde voulait écrire comme Jorge Amado, parce que c'était la meilleure façon de parler de l'Angola... De plus, la littérature portugaise a été importante, mais c'était la littérature du *Nordeste* qui nous a éduqués pour la littérature portugaise. On lisait les néoréalistes, prêtés par António Jacinto. Au lycée, on lisait Eça, Camilo, Fernão Lopes...

Deuxième rendez-vous

Question : Dans le conte « Estória de Família », il y a aussi une autre vision du Brésil, celle de l'élite « angolense », partagée entre l'adhésion à la culture portugaise et la nécessité d'affirmation de l'identité africaine. Dans le conte, cette vision est personnifiée par la figure de Temístocles Zé da Cunha. Croyez-vous que le Brésil n'a été accessible aux nationalistes angolais que parce que ceux-ci avaient une culture coloniale ? Il y avait un autre moyen de concevoir le Brésil libre de cette médiation faite par la culture portugaise ?

L. V. : L'élite nationaliste angolaise a une formation fournie par le Portugal. Il n'y avait pas d'autre alternative. Dans d'autres colonies, soumises à d'autres métropoles, les canaux d'accès à la culture étaient plus nombreux, mais en Angola, les élites se sont formées dans la culture portugaise. Si on pensait sur « ce que le régime avait fait de nous », la constatation était que le régime avait fait de nous des Portugais. Mais le plus important, ce n'était pas ce que le régime avait fait de nous, c'était ce que nous étions prêts à faire à partir de cela. Cette matrice portugaise de notre culture introduisait une ambivalence, qui a été surmontée idéologiquement. Et la négritude qui arrive en Angola n'est pas celle des Noirs, de Senghor ou de Diop, mais celle d'un métis, Nicolas Guillén. Cela est très révélateur.

Le Brésil était la partie la plus positive de cette ambivalence. Le Brésil était un modèle pour tout le monde. Le Brésil était le modèle pour les nationalistes, mais sous la condition qu'il n'y ait pas les contradictions sociales. Pour les non-nationalistes, le Brésil était un modèle aussi. Je vous donne un exemple. Même dans nos débats socialistes, l'Union Soviétique, par exemple, n'a jamais été un modèle. Les nationalistes pensaient à un modèle central et non fédéral comme l'Union Soviétique. L'identité politique unifiée du Brésil était un modèle, on voyait le Brésil comme un tout, les différences régionales n'étaient pas importantes, l'homme de Minas est avant tout un Brésilien, l'homme de Bahia aussi. C'était comme cela que nous voulions construire l'État indépendant de l'Angola. C'est vrai que le Brésil qui était dans notre tête était celui du Nordeste, c'était ce Brésil auquel on s'identifiait. Mais je pense que cette identification à une région brésilienne n'était pas consciente, le Brésil était dans nos têtes comme un tout. On avait conscience de l'inégalité. Mais l'inégalité au Brésil était moins importante – pour nous, le plus important était l'indépendance.

Je me rappelle d'avoir lu un petit livre à Tarrafal, dont le titre était *O negro no garimpo de Minas Gerais*, écrit par Ayres da Mata Machado Filho. J'étais très frappé par ce livre parce qu'il y avait des transcriptions de chansons de travail des esclaves du Brésil en *umbundu*. On pensait qu'au Brésil il n'y avait que des *quimbundus*, mais ce livre démontrait qu'il y avait eu d'autres peuples angolais dans la formation du Brésil. Je me rappelle que ce livre a causé un grand impact chez nous.

Question : Comment vous avez eu accès à ce livre, en prison ?

L. V. : Je recevais le supplément littéraire d'un journal de Belo Horizonte, envoyé par certains amis de Lisbonne et j'ai lu une recension sur ce livre dans ce journal. À un moment donné, en prison, j'ai eu l'autorisation de recevoir des magazines littéraires. Il y a une histoire très drôle. Quand j'ai reçu cette autorisation, j'ai décidé de commencer à recevoir un magazine français, je ne sais pas si c'était *Les lettres Françaises* ou *Le Magazine Littéraire*, j'ai payé pour un an d'abonnement mais je n'en ai jamais reçu les exemplaires. Seulement un an après, j'ai reçu tous les numéros de l'année écoulée : les revues avaient été envoyées d'abord à Santiago de Cuba. Ensuite, comme on n'a pas trouvé de Luandino Vieira là-bas, on les a envoyés à Santiago du Chili, d'où elles ont été remises en France et seulement après on les a envoyés à Santiago du Cap-Vert.

Mais en ce qui concerne le supplément littéraire de Belo Horizonte, je pouvais le recevoir parce que c'était un journal littéraire brésilien, donc ce n'était pas quelque chose de dangereux. Je pouvais faire venir par courrier des livres d'études, des grammaires, des dictionnaires et j'ai fait la commande du livre d'Ayres da Mata au Portugal. Mais mes amis du Portugal m'encourageaient à lire des choses brésiliennes parce qu'à ce moment c'était plus important de connaître la culture brésilienne que la portugaise. Le Portugal avait une ambiance trop fermée.

Question : Une autre image du Brésil qui se trouve dans le conte « Estória de Família » est celle des familles angolaises qui ont eu des ancêtres brésiliens. Cette mémoire était-elle forte chez les familles angolaises ? Quelle était sa connotation, favorable à l' « héritage portugais » ou tournée vers la valorisation de l'identité angolaise ? Aujourd'hui cette mémoire demeure-t-elle ?

L. V. : Dans le conte je veux attirer l'attention sur le fait que cette ancestralité brésilienne est revendiquée majoritairement du côté des gens qui viennent des familles qui ont maîtrisé le commerce des esclaves, et non du côté des ceux qui sont des descendants des esclaves exportés au Brésil. Mais il y avait deux sentiments à cet égard. D'un côté, l'ancestralité brésilienne était un symbole de supériorité par rapport aux Africains. De l'autre, il y avait la fierté d'avoir aidé à construire le Brésil. En tout cas, l'ancestralité brésilienne avait une valeur plus positive que la portugaise, personne ne revendiquait le fait d'être descendant des Portugais. Aujourd'hui je pense qu'il y a une dilution de cette mémoire.

Question : Une autre image du Brésil que je trouve dans le conte est celle d'un pays qui a un intérêt stratégique au moment du début de l'agitation pour l'indépendance. Il est nécessaire d'être attentif aux impressions que le Brésil peut avoir de l'Angola à ce moment. L'image du Brésil en tant qu'allié de Salazar était très répandue en Angola ?

L. V. : On savait que le Brésil et le Portugal étaient des alliés, on ne se faisait pas d'illusion. Mais on séparait bien les choses. On comprenait très bien, par exemple, le comportement de Negrão de Lima, parce que officiellement le Brésil était un allié de Portugal. L'élection de Jânio [Quadros] a été apprise avec joie...

Question : Une image du Brésil à l'époque qui est peu connue est celle alimentée par les anti-colonialistes blancs, qui voulaient une indépendance rhodésienne ou brésilienne, dans laquelle le pouvoir blanc serait maintenu. Vous rappelez-vous de ce genre de position ?

L. V. : Le Brésil était aussi admiré par les Blancs qui défendaient une solution rhodésienne pour l'Angola. Après le 25 avril, deux ou trois partis sont apparus (le PDA, par exemple) qui étaient des continuations des FUAs et des FULAs des années 1960. Cette ambivalence a toujours existé : l'image du Brésil a servi pour les trois côtés. Les nationalistes n'ont jamais dit explicitement qu'ils voulaient un Brésil en Afrique, mais les séparatistes blancs le disaient explicitement.

Question : Je voulais vous faire parler de la correspondance échangée avec Salim Miguel, l'écrivain brésilien du groupe Sul, dans les années 1950. Quelle est la mémoire que vous gardez de ce contact ?

L. V. : Salim Miguel a été mon seul contact au Brésil à l'époque. C'est un contact que j'ai établi grâce au groupe des nouveaux intellectuels d'Angola, spécialement grâce à António Jacinto, qui écrivait à Salim et qui lui envoyait des contes qu'on écrivait. Je ne me rappelle pas bien du contenu de cette correspondance. Je sais que les lettres avaient pour base la littérature et l'exemple de la revue *Sul*. Cette revue était un exemple pour nous, un exemple d'agitation culturelle. À ce moment, cette correspondance n'était pas très contrôlée par la PIDE, les choses ont empiré plus tard, après 1959⁷⁸³.

Question : Vous êtes- vous jamais rencontrés ?

L. V. : J'ai vu Salim seulement une fois plus tard, dans un congrès de littérature brésilienne à São Paulo, dans les années 1980. On voulait créer au Brésil une association d'écrivains et j'étais là pour parler de l'expérience de l'*União dos Escritores Angolanos*. On s'est parlé très rapidement, parce que je devais aller à Brasília. Je me rappelle très mal cette rencontre, je me rappelle que Salim avait l'air métis, il devait avoir des ascendances africaines⁷⁸⁴. J'ai dû partir, j'avais été convoqué par le secrétaire-général du ministère des affaires étrangères, qui voulait parler à un interlocuteur de l'intérieur du MPLA sur des intérêts brésiliens en Angola. C'était une conversation informelle, sur la situation politique en Angola, sur Capanda, etc...

Question : À l'époque de la correspondance, est-ce que vous vous faisiez une idée du Brésil comme un pays de liberté et de modernité ?

L. V. : On lisait la revue *Sul* et on imaginait la situation culturelle de Florianópolis et du Brésil. C'est clair qu'on pensait que le Brésil avait un degré de liberté plus grand que le nôtre puisque on pouvait avoir une revue comme la *Sul*, qui publiait des écrivains africains...

⁷⁸³ Date du « Procès des Cinquante », issu de la grande vague d'arrestations de cette année-là.

⁷⁸⁴ En réalité, Salim Miguel est un Brésilien d'origine libanaise.

Question : Avez-vous une idée de la manière dont António Jacinto s'est servi pour établir des contacts avec le Brésil ?

L. V. : Je sais que António Jacinto et Mário Alcântara Monteiro avaient des liaisons directes avec le PCB. Il y a même cette espèce de parenté entre le PCA et le PCB. Je peux assurer que le PCA était largement inspiré du PCB. On a perdu les statuts, copiés du PCB, malheureusement... Ces statuts on fini par être enterrés dans une boîte à biscuits quelque part au Golungo Alto, à cause des persécutions politiques et je ne sais plus ce qu'ils sont devenus ...

Troisième rendez-vous (après que Luandino ait pu relire les lettres envoyées par lui à Salim dans les années 1950)

Question : Nous pouvons commencer en parlant des lettres envoyées à Salim...

L. V. : Je me reconnais entièrement dans cette correspondance. J'ai la mémoire de l'avoir écrite, et la mémoire de l'épisode historique. Mais je m'attendais à des lettres beaucoup plus naïves. Les premières sont bureaucratiques. Ensuite, après 1957, j'ai commencé à recevoir la revue et à lire les livres de Salim. Je vois qu'alors j'écrivais des lettres avec beaucoup de précaution. Derrière ce discours culturel, il y a une préoccupation politique. À première vue, il semble qu'il s'agit de jeunes qui veulent une place dans le monde des lettres. Mais dans une de ces lettres j'ai trouvé une référence qui m'a étonné : 'l'asphyxie du monde colonial'. Dans une autre, j'ai trouvé les termes suivants : 'des jeunes qui veulent chanter les thèmes de leur terre et de leur peuple'. Je ne m'attendais pas à ce que cette conscience fût déjà insérée dans une pensée de lutte nationaliste, ni à ce qu'il ne s'agisse pas seulement d'une lutte littéraire. La présence d'António Jacinto dans cette histoire prouve l'implication politique de cette liaison. Nous voyions dans la revue *Sul* un exemple de lutte politique. J'ai été surpris par la présence de cette conscience politique dans les lettres envoyées au Brésil.

À cette époque, la revue *Sul* n'était pas une affaire de politique pour nous. Mais la réalité est que c'était un exemple d'action culturelle avec une intention d'action politique. Cela se voit dans d'autres actions que nous menions à cette époque. Henrique Abranches, par exemple,

avait fait une étude sur les instruments musicaux africains. Ce n'était pas une initiative politique, c'était une action culturelle, mais, en réalité, il y avait une connotation politique. Cette étude a commencée à être publiée, par parties, dans *A Província de Angola*. Après en avoir publié trois ou quatre parties, la PIDE a commencé à faire attention à l'intention politique de l'étude. Notre groupe, formé par António Cardoso, Adolfo Maria Rodrigues, Henrique Guerra, qui se réunissait dans le café *Montecarlo* et qui était très influencé par António Jacinto, était aussi en train de faire des choses. On était en train de publier des textes, comme les *Poemas da circunstância*, d'António Cardoso ou *A cidade e a infância*, que j'avais écrit. Nous voulions aussi publier l'étude d'Henrique Abranches. Je ne savais pas qu'à cette époque nous avions déjà conscience politique à propos de l'action culturelle.

Question : Quelle image du Brésil le contact avec Sul véhiculait-il ?

L. V. : Cette liaison propageait une vision positive du Brésil et du groupe *Sul*. En ce qui concerne le Brésil, je ne me rappelle pas avoir eu envie de partir au Brésil. Le Brésil n'était pas vu comme un endroit d'évasion. Le Brésil était vu comme exemple et il donnait la sensation que nous n'étions pas si enfermés. En ce qui concerne le groupe *Sul*, il y avait cette coïncidence humaniste entre nous et ces intellectuels. Le fait qu'ils publiaient nos écrits me montre qu'il y avait une coïncidence antérieure à tout cela. Nous nous considérons des compatriotes. Le fait qu'ils ont publié nos textes montre une intimité entre Angolais et Brésiliens. Je lisais des revues culturelles portugaises et je n'ai jamais eu l'idée de leur demander de publier nos articles. Pourquoi n'avons pas nous écrit de lettres aux écrivains néoréalistes portugais ? Une revue américaine, par exemple, publierait difficilement nos articles. Pourquoi n'avons pas nous écrit aux écrivains néoréalistes portugais ?

Question : Dans quel genre de revue publiez-vous à l'époque ?

L. V. : En Angola, on publiait dans l'*Estandarte*, journal des missions africaines protestantes, le *Farolim*, journal de la presse des années 1930 qui avait survécu... On publiait aussi dans les journaux qui existaient, comme le *Diário de Luanda*. Après, nous avons repris la revue *Cultura*, de la *Sociedade Cultural de Angola*.

Je me rappelle que je lisais le journal *Paratodos*, une publication culturelle de Rio. C'était un modèle de journal culturel, lié à Jorge Amado. António Jacinto recevait cela, par ses liaisons avec le PCB. Dans ce journal, il y avait des dessins de Caribé. Quand je les voyais, je me disais : « il faut qu'on fasse pareil ». Nous avons appris une discipline politique littéraire plutôt du Brésil que du Portugal. Ceux qui l'ont apprise du Portugal sont ceux qui y ont vécu. On a aussi publié des articles dans le *Brado Africano*, parce qu'en Angola il n'y avait pas beaucoup de publications culturelles. Le *Brado Africano* réunissait le nationalisme mozambicain métis et noir⁷⁸⁵. En Angola, il n'y avait pas de cela. Il y avait des journaux des groupes. Par exemple, il y avait un journal à Benguela, qui appartenait à un groupe de colons opposés à la métropole. Le journal s'appelait *O Intransigente*. Ce groupe a donné des voix à Humberto Delgado. Benguela, d'ailleurs, a été la seule ville où Delgado a vaincu largement, parce qu'il y avait beaucoup de colons qui travaillaient dans l'agriculture et le commerce et qui formaient une sorte de bourgeoisie. À Luanda, le vote a été plus équilibré. Les classes sociales étaient plus travaillées idéologiquement et il y avait plus de liaisons avec le PC. Le journal *Cultura 2* a été repris par un groupe de colons portugais progressistes qui nous y ont donné de l'espace.

Question : Quelles autres revues en dehors de l'Angola ont-elles publié des articles des écrivains angolais ?

L. V. : Seulement *Sul* et les revues mozambicaines. La recherche de ces contacts était une stratégie d'António Jacinto. Ce qui rapproche le Brésil de l'Angola est plus profond que ce qui rapproche l'Angola du Mozambique. La liaison entre l'Angola et le Mozambique est née avec la lutte commune contre le colonialisme, notamment dans la *Casa dos Estudantes do Império*.

Question : Vous avez écrit un conte pour Sul...

L. V. : J'étais à l'armée. J'étais en charge d'une troupe d' « indigènes ». Ils voulaient chanter en travaillant et je leur donnais la liberté de chanter les choses de leur terre. Donc, j'étais critiqué par mes supérieurs. Ils m'ont appris que l'armée avait une action civilisatrice. Les gens étaient obligés de se laver, de tuer les poux, d'apprendre à lire et à écrire. Pour moi, lire

⁷⁸⁵ Organe de l'Associação Africana, de Lourenço Marques.

et écrire leurs apportaient des outils pour comprendre leur situation. Voilà ce que je pouvais faire, bien que j'étais accusé de réformisme. Cela m'a donné une vision non extrémiste des choses. Les Brésiliens sont rarement des extrémistes, il y a toujours de l'indulgence. Il y a ceux qui disent que ceci relève du manque de rigueur. Je me rappelle que j'ai parlé à un de ces soldats indigènes qui a quitté l'armée. Je pense que le conte que j'ai écrit pour *Sul* était sur cela, le titre était *O desertor*⁷⁸⁶. L'indigène quitte l'armée parce qu'il ne considère pas le travail militaire comme travail. Le travail pour lui est au champ. Les militaires portugais ne comprenaient pas cela. Finalement, c'était un mauvais conte, mais ce n'est pas grave. Mes expériences sont des expériences d'élite. J'ai pu faire des études. Les jeunes avec qui j'ai grandi faisaient partie de la classe moyenne. Je n'ai jamais perdu la conscience que j'étais une personne privilégiée. Je me rappelle quand j'ai été arrêté pour la première fois, le policier de la PIDE m'a dit : « pourquoi tu t'es mêlé à ces affaires, tu touches 8 mille escudos par mois ! » .

Question : Le Brésil circulait-il seulement parmi les élites ?

L. V. : Pas exactement. On peut prendre l'exemple de la samba. Il y avait des artistes brésiliens, comme Carmélia Alves, qui faisait des tournées en Angola pour les élites. Cependant, quand ils étaient en Angola, on organisait toujours d'autres événements plus populaires et plus « clandestins », comme des déjeuners, par exemple. C'est difficile de marquer les frontières entre peuple et non-peuple. Nous étions des intellectuels mais nous nous rencontrions dans la banlieue, au *Bairro Operário*⁷⁸⁷. Et à cause de ma personnalité et aussi de la situation, je cherchais à me mélanger. Cela est le résultat de ma formation, de mon éducation idéologique, qui m'a conduit à une pratique idéologique. Je parle aussi facilement avec l'homme qui coupe les palmiers qu'avec le président. Cela n'est pas une vertu à moi, je suis un produit de mon époque. J'ai vécu dans un temps extraordinaire, qui m'a permis d'agir. Mon expérience est une expérience d'élite, mais ce n'est pas une expérience avec le dos tourné au peuple. Le fait d'être écrivain aide aussi, l'écrivain ne peut pas tourner le dos au peuple, à la vie. Mon attitude est celle de toujours chercher une vision historique des phénomènes, une origine historique. Ma manière de voir les choses est libérale.

⁷⁸⁶ En réalité, le titre est *O homem e a terra*.

⁷⁸⁷ « Quartier ouvrier », construit par les autorités coloniales, dans la tentative de contrôler le développement urbain. Il s'agit d'un quartier populaire, mais à bien distinguer des *musseques*.

Question : Est-ce que les sources d'information de l'Angola sur le Brésil ont changé dans les années 1960 et 1970 ?

L. V. : Je ne peux rien dire des sources d'information en Angola à propos du Brésil pendant le processus de lutte pour l'indépendance parce que j'étais en prison, à Tarrafal. Là-bas, je n'avais pas beaucoup d'information. Je n'avais que des revues culturelles, les cahiers littéraires, l'*Arquipélago* (journal censuré du Cap Vert) et ce journal culturel de Belo Horizonte. Je n'avais pas de contact avec le MPLA. Parfois, à Noël, on recevait une lettre d'un ancien membre du mouvement, envoyant des dollars à tous. Nous étions isolés dans une île isolée.

Question : Un événement très important de l'histoire de liaisons entre le Brésil et l'Angola a été la reconnaissance de l'indépendance angolaise par le Brésil. Quelle est votre mémoire à propos de cet épisode ?

L. V. : En ce qui concerne la reconnaissance de l'indépendance par le Brésil, il y a eu beaucoup de polémique. Je ne sais pas. Parfois je me dis que c'était un caprice de l'histoire. Il n'y avait pas de liaison entre la guérilla et le Brésil. Je ne sais pas ce qui a motivé cet appui. Le dernier pays à nous reconnaître a été les États-Unis⁷⁸⁸. Le Portugal n'était pas parmi les premiers, mais il n'a pas été le dernier non plus. Je n'ai pas trop réfléchi à l'époque sur l'attitude du Brésil. Je me demandais pourquoi le Portugal ne nous reconnaissait pas. « Qu'est-ce que cette histoire de rendre la souveraineté au peuple ? », je me demandais. Je n'ai pas eu le temps de réfléchir, Luanda était assiégée, il y avait deux armées, une à la porte de la ville⁷⁸⁹, l'autre au Sud⁷⁹⁰.

Question : Et après votre retour en Angola, quel était l'état de la relation avec le Brésil ?

L. V. : Plus tard, suite aux années dans le champ de concentration, ma sensibilité a changé, c'était urgent d'agir entre 1975 et 1980, la vie est devenue trop difficile. J'ai commencé à réévaluer la profondeur de l'héritage brésilien quand les Brésiliens ont commencé à construire Capanda. J'étais au gouvernement, dans le secteur de la culture et j'essayais de mettre en

⁷⁸⁸ Seulement en 1992.

⁷⁸⁹ L'armée du FNLA, soutenue par des éléments zairois.

⁷⁹⁰ L'armée sud-africaine.

marche des activités culturelles pour que la coopération avec le Brésil ne soit pas purement financière. Odebrecht m'a semblé une entreprise ayant une sensibilité culturelle. Nous avons commencé les négociations (j'étais à l'époque à l'Institut du Cinéma) pour que le processus de construction de Capanda soit filmé chaque jour, pour que les ethnologues puissent voir les changements écologiques provoqués par cet ouvrage sur la société, ainsi que les altérations qui en découlaient. On avait établi un dialogue avec des réalisateurs brésiliens pour la création d'une équipe. Mais le projet a été réduit à l'enregistrement de l'évolution de l'ouvrage d'ingénierie. Si on avait pu le faire, le document aurait été très riche, surtout parce que l'usine a été complètement détruite plus tard par l'Unita.

Question : Y avait-il une politique culturelle envers le Brésil ?

L. V. : Il y avait une politique culturelle pour la relation entre le Brésil et l'Angola parce que ce lien culturel synthétisait tous les autres qui existaient entre ces deux pays. Dès que le Brésil a commencé à avoir une présence économique, le Brésil a été inséré dans les politiques angolaises comme partenaire culturel. Mais il y avait certes l'obstacle idéologique pour ce partenariat culturel. Ainsi Cuba était le principal partenaire culturel. Mais il y a eu des initiatives envers le Brésil : on a établi des liens avec des universités, avec *l'Embrafilme*, des liaisons entre des écrivains angolais et brésiliens. Je me rappelle qu'une réalisatrice brésilienne, Tereza Souza, est venue à Luanda et a créé un spectacle sur la Reine Jinga. Son expérience a été polémique, son point de vue était marqué par quelques positions radicales du mouvement noir au Brésil. Les Angolais ne s'entendent pas bien avec le mouvement noir brésilien. Les Angolais ne croient pas au modèle brésilien, les trois races, l'harmonie raciale. Il y avait un dialogue difficile entre l'Angola et le mouvement noir brésilien. Le mouvement noir refusait des institutions qui avaient une revendication simplement nationale et non ethnique. Le mouvement noir brésilien était radicalement ethnique, il niait le gouvernement socialiste, nationaliste. Les radicaux brésiliens se liaient aux radicaux angolais contre le projet national, les métis et les blancs au pouvoir.

Mais, bref, la matrice de cette relation culturelle entre le Brésil et l'Angola est permanente. Il y a des moments où elle s'exprime d'une manière, et dans d'autres elle s'exprime d'une autre manière. Avec la présence socialiste, russe et cubaine, la vision sur le Brésil était moins actionnée, bien sûr au nom de l'idéologie.

Odebrecht a commencé à fonctionner comme ambassadeur culturel du Brésil, amenant des artistes brésiliens, de la musique, du cinéma - les meilleurs et les pires. Aujourd'hui je ne suis plus au courant de cette relation. Odebrecht semble toujours active. Elle a participé, par exemple, à la création de la Casa de Angola à Bahia.

Entre 1985 et 1989, il y a eu des contacts avec le milieu universitaire. São Paulo a été le premier endroit qui a démontré un intérêt littéraire brésilien pour l'Angola. Cela a commencé avec Maria Aparecida Santilli et après cet intérêt s'est diffusé dans d'autres villes de manière très rapide. De nombreuses universités ont acquis un spécialiste en littérature angolaise. Un autre lien était l'*Associação Cultural Agostinho Neto*, créée par Gil Clemente, qui a reçu des aides de l'Angola pour le projet. Cette association a fonctionné comme un pôle de culture angolaise au Brésil. Les écrivains angolais se sont mis à aller à São Paulo, appuyés par l'intérêt des professeurs brésiliens comme Tânia Macedo et Rita Chaves. On allait publier deux volumes d'essais sur la littérature angolaise avec la participation de personnes d'un peu partout. On a même esquissé le projet d'une association brésilienne de littérature angolaise, appuyée par l'Union des écrivains angolais, cherchant à rassembler les spécialistes en littérature angolaise du Brésil. Le but était de fournir un appui à la diffusion de la littérature angolaise au Brésil, pour promouvoir un échange. Tout cela s'est perdu avec la guerre civile, avec les élections de 1992..., mais montre l'importance, dans la tête des Angolais, d'une image du Brésil en tant que pôle culturel important. Cela est un phénomène inconscient, je ne sais pas comment l'expliquer. Nous n'avons pas cherché une relation similaire avec le Portugal. Le Portugal ne l'accepterait pas, également parce qu'il y a des conflits internes au sein de l'université portugaise à propos de l'Angola. Avec le Brésil, nous n'avons pas hésité, les professeurs brésiliens nous ont donné des contacts dans tout le pays, nous avons formé très vite un réseau, une Al-Qaeda de la littérature angolaise... Mais la guerre civile a détruit cela. Elle en fini avec le modèle de 1975. Elle a mis le modèle américain à sa place. Maintenant, le ministre de la culture, Boaventura Cardoso, est en train de rappeler des gens d'autrefois pour reproduire l'ancien modèle.

Question : Croyez-vous que le MPLA utilise ou a utilisé en quelque sorte cette proximité avec le Brésil au profit de sa propre image ?

L. V. : Le MPLA est un parti qui intègre cette idée de syntonie entre Angola et Brésil. Il gagne en termes d'image parce qu'il accepte quelque chose qui est acceptée aussi par les

masses, qui ont encore une idée peu favorable du Portugal : ‘s’il doit y avoir des malversations que cela soit en faveur des Brésiliens’, telle est la logique générale en Angola. Inconsciemment le Brésil est un archétype, il peut être un faux Brésil, mais quand on dit « Brésil », il y a toujours quelque chose qui s’éveille... Il y a toujours quelque chose qui nous lie au Brésil. Il est vrai qu’il y a d’autres tendances – les Angolais du Nord ont apporté de l’influence française, la musique congolaise... Il y a des groupes alignés sur la musique portugaise. Maintenant, il y a le rap, le soul... Mais je persiste à penser que la matrice du Brésil demeure.

Ajude a construir o



BRASIL
do século XX

REUNIÃO PÚBLICA

DO

**MOVIMENTO
DEMOCRÁTICO
DE ANGOLA**

NA

CASA DAS BEIRAS DO LOBITO

Sexta-feira, 31

às 21 horas



NÃO FALTE!

este é o homem



FNLA

Meu caro Salim,

Só agora posso responder à sua carta de 3 de Outubro último mesmo assim, aproveitando este momento livre, acho que não lhe agra decerei de modo bastante, como merece, as atenções que teve para comigo e que me deixaram a melhor impressão sobre a sua simpatia e camaradagem. Obrigado por tudo, mas muito particularmente pela honrosa oferta de "Velhice...".

Sem pretensões a crítico, tomo a liberdade de, a respeito deste livro, dizer-lhe alguma coisa mais do que o simples e sincero "gostei dele". Você, a meu ver, tem um poder de síntese digno de nota e uma apreciável capacidade descritiva. Seus recursos estilísticos são variados, e agradei-me, ainda, do seu amor à expressão realista das coisas. -Mas, muito embora, por ex., eu admire o génio de Maupassant o considere um mestre do conto, acho, porém, que os escritores de hoje devem (e podem) transpôr o simples método de colher "as imagens, as atitudes e os gestos com a rapidez e precisão de um aparelho fotográfico", como disse Maupassant pela boca daquele seu personagem romancista, salvo o erro. Porque o uso desse método, em minha modesta opinião, leva, quase sempre, a uma expressão parcelar, suspensa, estática da realidade. Podem-se criar, com ele, belos quadros e obras repletas de um poder emotivo tão grande, que nunca mais nos liberarão de seu feitiço. Não nego este facto. Mas tenho para mim que a arte é mais do que um jogo, mais do que cocaína e mais do que microscópio. Sou de parecer que a arte não deve, apenas, fazer-nos ver a realidade de cor mais nitidez, com mais minúcias e mais cores; deve também transmitir-nos o modo como esta se transforma no seu devir ininterrupto. Mostrar-nos as relações lógicas entre o facto (ou situação) que ocupa o centro da obra, e os factos (ou situações) que o precederam e foram sua origem, e fazer-nos entrever, ainda, a perspectiva futura do desenvolvimento desse facto (ou situação). Estou que só assim é que ela, a arte, desempenha função útil à vida, constituindo para nós, homens, instrumento valioso para o conhecimento e o domínio da nossa natureza e da natureza exterior. Só assim passa ela a ser um instrumento da libertação do homem.

Mas, meu amigo, os seus personagens são gente de verdade! Conheço aqueles indivíduos que se movimentam em "Alvina..."; e, lendo por ex., "Medo", tive a impressão de que V. lidava com estas pessoas que vivem aqui em redor de mim. E confesso mais: reconheci-me em algumas maneiras de agir e reagir de seus personagens.

Na verdade, grande e admirável tem sido a vossa luta por uma "SUL" cada vez mais próxima do vosso sonho. Nota-se o progresso de um número em relação ao anterior.

Enternece a sua constância de amigo de "SUL". Você está sempre presente. Você e os trabalhos de Eglê Malheiros (que suponho ser sua esposa) - trabalhos feitos sempre à base de um interesse apaixonado pela Vida, e, dentro desta, pelo seu lado certo. -Não se lê E. Malheiros em vão. Porque se sente que E. Malheiros não escreve para passar simplesmente o tempo. É alguém que compreende a grande responsabilidade da Palavra. Alguém que ama e serve a Vida. A sua esperança, sentimo-la grande. E podia muito bem dar parte dela à Manuela Porto, como desejou quando soube de desencanto e da amargura desta malograda escritora.

A Vocês os dois, a minha sincera admiração.

O vosso IV Congresso de Escritores Foi, de facto, - pelo que li nas revistas que me mandou -, um grande acontecimento. Até nós aqui, em África, nós congratulamos com o seu êxito. Porque vós, compreendendo estar a resolução dos problemas de qualquer país, hoje

=2=

indissolúvelmente ligada a um perigo que ameaça cair sobre a cabeça de todos os povos - a guerra -, resolvestes colocar a enorme força da vossa actividade cultural ao serviço do partido positivo, na luta que divide o mundo.

"Fundamentos" é uma ~~boa~~ revista muito boa. De gente consciente e de pensamentos claros e ágeis.

Aprovei-me ler o trabalho de Ghioldi - "A estética...". Conheço o ensaio dele sobre a obra de Gilberto, publicado em Paratodos. Ghioldi é um pensador poderoso. Sente-se que a sua sólida cultura se alicerça num estudo aturado e inteligente. -Interessou-me, também e bastante o trabalho sobre Linguística.

Horizonte é uma revista valente, com colaboradores esclarecidos.

Você não calcula a festa que fizemos ao livro de Lila Ripoll.

Quando o recebi, li-o umas quantas vezes (para mim e para os meus amigos) no mesmo dia. E em 3 do corrente (está a ver? nem nós aqui o esquecemos!) li versos de Lila para uma roda de amigos. Não falando já no poema 'A Gabriela Mistral', considero 'Ciranda' um exemplo de maestria poética. Neste poema, a meu ver, o conteúdo determinou uma forma à altura de si mesmo.

Certas passagens de poemas de Lila recordaram-me as "rondas" de Gabriela Mistral.

Pelo Correio Marítimo, mando-lhe, sob registo, uma colecção de "Cultura" e todas as separatas dele publicadas até hoje. "Cultura" - Órgão da Sociedade Cultural de Angola - está, como vai ver, muito longe, nos propósitos e na colaboração, de, por ex., "Horizonte". É que, a par das condições inibitórias em que a sociedade vergulha a cultura, em Angola, é ainda privilégio de poucos. E estes situam-se tão alto, tão distante das massas, que as produções deles, longe de reflectirem a vida do povo, são antes reflexo do seu sonhar com a Grécia e com as filosofias podres da Europa em crise.

Quanto ao livro de António Paladino, tenciono falar sobre ele no "Jornal de Benguela".

Permiti-me enviar-lhe um cheque cujo valor, em crázeiros, deve andar à roda de duzentos e qualquer coisa. É para o meu amigo fazer-me o favor de adquirir na Agência Farroupilha os seguintes livros, que vão por ordem do interesse que lhes tenho: Dialéctica de la Natureza, de Engels; o marxismo e o problema nacional e colonial, de Stalin; El Metodo dialetico marxista, de Rosental (Iudin); Diconário Filosófico marxista, idem; Sobre os fundamentos do leninismo, de Stálin; Lenin e o Leninismo, idem; Sobre o problema da China, idem; Marxismo e liberalismo, idem; Lenin, Stalin e a Paz, idem; e luta contra o trotskismo, idem. --- Para reduzir ao mínimo as possíveis complicações, peço-lhe diligenciar para que: os livros não venham como encomenda de livraria em que foram adquiridos, mas sim como encomenda particular, oferta de amigo. Se possível, deverão ser vestidos com capas de outros livros vulgares. E, finalmente, os embrulhos, que deverão ser pouco volumosos, convém sejam feitos de papel forte. ---Claro: se o primeiro livro daquela lista custar todo o dinheiro que lhe mandei, adquira esse e mais nenhum. Os outros, comprá-los-ei oportunamente.

Essas obras interessam-me muito, principalmente agora que estou a escrever um estudo sobre a filosofia bantu.

Aceito, desvanecido, colaborar na "Sul". Fá-lo-ei brevemente.

Vou mandar-lhe também colaboração de amigas e amigos meus.

Antecipadamente agradecido por tudo, creia-me

seu amigo dedicado e sempre às ordens

V. P. Tolau

Luanda, 6/1/53.

CARTA DE ERNESTO LARA FILHO A LÚCIO LARA

[*Acrescentado à mão: minha nova morada. Importante!!!*]

ernesto lara filho
MAISON DU BRÉSIL
Quarto 401
"Cité Universitaire"
Paris

Paris, aos 17 de Março de 1960

MEU CARO LÚCIO RODRIGO

Não sei porquê, as tuas cartas dão-me uma tranquilidade de espírito, trazem-me um bem-estar, esclarecem-me de muitas coisas obscuras para mim, enfim, tornam claras certas coisas que eu não entendia. Tens me auxiliado muito na medida em que me tens orientado com estas cartas. Lembro-me certa vez de te ter escrito para Coimbra afirmando-te que não tinha gostado do "Sadlers Wells" - o "ballet" - que tinha visto no São Carlos. Ao que tu me respondeste com três folhas dando-me uma lição, honesta, mas dura, em que me chamavas a atenção para a minha ligeireza na apreciação e para a minha falta de cultura sobre "ballet". Lembras-te? Não foi tempo mal empregado nem o é este que vais agora perdendo comigo. Em Paris, submerso pela avalanche de livros, de problemas que pedem discussão, afogado pela quantidade de notícias a pedirem o comentário de um bom repórter, aflito com a falta de tempo, sem ninguém a quem recorrer, e principalmente, e principalmente, repito, espantado pela liberdade que tôda a gente tem de discutir livremente as coisas, ainda não consegui demarcar uma róta, escolher um caminho que é necessário traçar na minha vida. Que fazer? Frequentar o curso de jornalismo? Voltar a Coimbra? Fazer lá o sétimo ano de Letras para seguir Direito? Voltar ao jornalismo em Angola? Voltar a ser regente agrícola em qualquer parte do Mundo? Sinto-me desagregar aos bocados e êste edifício que eu tinha construído, êste edifício espiritual, afinal, não [*verificar*] passava de uma cubata de adobe coberta a capim que se está a desmoronar aos poucos e poucos com o contacto dêste temporal que é Paris. Tenho afinal que construir outro Ernesto sobre os alicerces tremidos do antigo. E isso, de qualquer maneira é difícil. Mesmo muito difícil, aos 27 anos de idade. De certo modo as tuas cartas têm-me ajudado. Mais: eu pensava encontrar-te em Paris, não porque realmente pensasse que cá estivesses, apenas porque precisava de ti, sentia a tua falta. Na medida em que és um tipo honesto, em que tens sido coerente contigo próprio, em que tens sacrificado tudo à procura de um ideal - passe o lugar comum. Nessa tua conduta, nessa tua rectidão, nessa tua honestidade para contigo próprio e para com os teus, procuraria eu uma orientação, uma indicação do caminho a trilhar e sinto tanta honestidade em ti, que sei que eras capaz de ir contra ti-próprio, contra a tua maneira de pensar e de ser, para me indicar o meu caminho. Que poderia ser diferente do teu. Mas deixemos isso e vamos à tua carta de 15 que aqui chegou ontem.

Como digo acima eu contava encontra-te em Paris, não porque contasse efectivamente contigo aqui, apenas porque necessitava de um tipo como tu. Um Amigo Honesto. Um primo. Um irmão. Para me encaminhar. É que me sinto perplexo no meio disto tudo. Por necessitar de ti é que formulei a idéia de que te poderia encontrar em Paris. Porquê? Não sei... Talvez porque me tivesses dito um [*..?..*] que vinhas frequentemente a Paris. Ou por tê-lo ouvido de alguém. Eu sei lá. Com esta explicação muito pouco explícita, te respondi ao primeiro período da carta.

Obrigado pelo teu aviso no segundo período da carta quanto a papéis comprometedores. Na fronteira portuguesa. De facto eu tencionava levar alguns entre os quais uma colecção do "Portugal Democrático" jornal que deves conhecer e que se publica em São Paulo sob a orientação do "Adolfo Casais Monteiro". A hipótese que pões da PIDE me revistar na fronteira é uma hipótese a considerar e que eu não tinha previsto. Assim, mandarei - como me aconselhas - por via ordinária, pelo correio, os jornais e restantes papéis a mim próprio. Ainda não sofri nada por causa do nosso nome. A não ser hipotéticas censuras à correspondência que eu não posso provar nem afirmar sejam um facto. Aliás, o Orlando quando estava na Diamang queixou-se de uma carta da Alda violada - mas isso na Diamang é hábito, na Lunda é notório, e não causa espanto a ninguém. Eu confesso que tenho tido a

correspondência normalmente - apenas reparo em certos atrasos em certas cartas, que, se não são providenciais, são pelo menos muito suspeitos...

Quanto à filiação na FRAIN. Concordo com tudo o que me dizes, com as razões que expões, enfim com tudo. Aliás, era isso o que eu esperava de ti. A tua grande amizade por mim e a tua - sinceramente - honestidade, criaram as condições necessárias para seres franco comigo - como o tens sido sempre. Não me filiarei até porque isso de facto não depende de ti, nem eu tenho condições para me filiar. Eu também pensava mais em ajudar do que em filiar-me. Em auxiliar-vos. Até que um dia, pela força das provas dadas, vocês pudessem contar comigo. Isso era mais o que eu pretendia. Também sei que não reuno as mais elementares condições. De facto, só entusiasmo não basta. Mas, diz-me, um tipo como eu que tem vivido uma vida inteira sem informação, sem saber o que se passa no resto do mundo, sem sentir o pulsar de outros, o que póde um tipo ser ou sentir, rodeado de um povo que está cheio de podridão? Que posso sentir eu se os meus pais, tios, parentes, amigos, me obrigam a pensar por modêlo? Se o Governo me talhou pelo seu casaco? Lembra-te que nasci dentro do regime de ditadura e não conheci outro país que não fosse Portugal. E Angola, vamos lá. E isso, êsse contacto constante, essa vida em comum, que tipo poderia ter formado? Acho que um tipo como tu é excepção. De facto só com muito pulso um tipo se póde safar da estagnação portuguesa. Tenho aprendido mais nesta semana de Paris do que em tôda a minha vida. Imagina tu, comprei o "Panafrikanismo" da colecção "Qui sais je?" e que é escrito por um tipo chamado Philippe Decraene. E li coisas que não sabia. Estou a lê-lo - melhor a estudá-lo. Eu não sabia por exemplo, verdades, factos essenciais como êste: O que é Pan-Africanismo? Como nasceu? Quem é o Sékou Touré? O Nkrumah? Que papel desempenham na luta pela independência de África? O mais elementar, o "ABC" da África, eu desconhecia-o - 1º) Porque estas coisas são cortadas pela Censura em Portugal. 2º) Porque há um desconhecimento total, das coisas africanas, até na própria Angola.

Lá, fala-se vagamente no Sekou Touré, nêste, naquele, no Ghana, e mais nada. Lembro-me até que a notícia da independência da Guiné foi cortada em Angola.

Aliás, eu leio precisamente isto escrito no tal livro: "Dans la préface de ce livre, (Pan Africanism or Communism? - de George Padmore), il circonscrit le mouvement panafricain comme visant "à réaliser le gouvernement des Africains par des Africains, pour les Africains, en respectant les minorités raciales et religieuses qui désirent vivre en Afrique avec la majorité noire".

Isto foi mais ou menos aquilo que tu me dissêste: Que na Angola do Futuro - que é como quem diz na África do futuro - eu tenho o meu lugar, aliás, como todos nós, os brancos, que quizermos ficar. Ou não é assim?

Mas isto tudo - livros, conferências, exposições, cinemas e jornais sem censura, me deixam afobado e sem dormir o suficiente, sem poder raciocinar com clareza. Continuando, transcrevo da tua carta:

Lúcio - Acontece porém que tu não preenches as mais elementares condições de admissão, dado que o teu entusiasmo sincero em lutar não é suficiente. Algo mais se exige a quem queira lutar ao nosso lado pela libertação de Angola: é que a sua posição de ANGOLANO seja inequívoca (aliás o FRAIN não é um movimento só de angolanos) isto é, que de modo algum haja uma identificação c/ o povo português. Não estás, meu caro, nessas condições. Estou a falar-te francamente pois isso é preciso para que nos expliquemos, e para que a tua boa vontade não seja enganada.

Ernesto - Absolutamente de acôrdo. Porém, a posição intelectual que tenho, que tomo na Carta Aberta, é a posição de português a que sou forçado pelas circunstâncias. De outro modo:

1º - Não me publicavam a "Carta Aberta". Assim, fui dizendo algumas verdades.

2º - Perseguiam-me por processos directos ou indirectos. Tu bem sabes quais são.

3º - A minha carta - que teve uma primeira, uma segunda e uma terceira tiragem - não cairia tão bem até nos meios mais afectos ao próprio regime que sentem que o barco está podre e em vias de se afundar.

4º - A carta aberta, redigida da maneira que o foi, permitiu a publicação da terceira, digo da segunda, em pleno Carnaval que é nativista, nativista, nacionalista, nacionalista, mais do que o têm sido até aqui as próprias atitudes dos próprios africanos. Não a tenho aqui para ta mandar. Ela saíu depois de cortada pela Censura. Autorizada por um dos membros, foi ao Geral houve atrapalhação nos meios do Governo e como que por milagre ela saíu. Mas com a condição expressa de eu não voltar a publicar mais nenhuma... Aqui tens.

5º - Eu sou branco. Meu Pai é branco. Um colono, ainda por cima. Minha família - que é a tua - idem. Como fugir a essa pressão? Nas são êles afinal que me dão de comer? Que me vestem? Que me amparam? Que me auxiliam? Vê bem, Lúcio.

A "carta aos Chefes de Posto" ou como lhe queiras chamar, também tem uma referência indirecta que não soubéste ler.

1º Excluo da carta os chefes de Posto formados pela Escola Superior Colonial em Lisboa. Os que vão para Angola enriquecer e que pensam que isso é só bater nos negros, socar os pretos, contratar pessoal, etc etc - e receber chorudos "mata-bichos" pelos contratados - 2.000\$00 por cabeça.

2º Elogio os naturais - como tu e eu - que conhecendo bem a política indígena os defendem, os amparam, os procuram orientar na agricultura, enfim, com as míseras possibilidades ao seu alcance lhes dão tôda a assistência que é possível dar desde o ensino, à medicina - assistência.

Eu próprio aprendi a dar injeções em África para as dar aos pretos da minha área que não tinham assistência médica. E não sei se salvei alguns. Sei apenas que me deram muitas galinhas de presente apenas por eu lhes levar para os quimbos distantes e trazer dos quimbos distantes no Jeep dos serviços, os filhos, os parentes, as mulheres doentes ou que vinham do hospital.

Eu tento evoluir, Lúcio, mas é difícil, sózinho, e em Portugal. Evolução existe, sim, mas num conjunto homogéneo. Num grupo. Eu sózinho acabo por me distrair com os desafios de futebol - em Malange tinha a mais fabulosa equipa de infantis do futebol angolano. Só havia um branco no grupo e por sinal o mais indisciplinado. Quando os pretendi apresentar numa tarde desportiva - tôda a Malange andava maravilhada com êles, assistia aos treinos que eu orientava, enfim, era mais o público aos treinos dos meus infantís que a alguns jogos de honras do Campeonato Distrital - quando os pretendi apresentar, fui proibido, porque a maioria dêles não tinham cartão de identidade. Porque não sabiam ler nem escrever. Por falta de tempo, não os consegui ensinar a ler e escrever. Há no entanto um - era defesa, alto, preto, forte - que se déve lembrar de mim. Como sabia ler e escrever, pediu-me um emprego. Consegui-lho na tipografia do "Angola Norte" em Malange. Escreveu-me para Lisboa há dias. Dizia na sua carta que de 25\$00 diários que tinha entrado a ganhar, para a Tipografia, tinha sido aumentado para 30\$00. Eu sei que é uma ninharia. Mas êle era págo à razão de 10\$00 diários - sêcos, numa oficina, quando o conheci...

Distraio-me com isso e outras coisas. Futebol e outras coisas. Mas que póde um tipo fazer pelo semelhante em Angola? Pouco mais do que nada. Eu tenho efectivamente - aparentemente aliás, é melhor - a posição do filho de colono. Mas tenho essa posição - porque não posso ter outra. Se eu disser a alguém em Angola que sou nacionalista, que defendo o panafricanismo, que Angola tem de ser dos africanos, matam-me. Efolam-me. Penduram-me. Embora eu pressinta, que êsse é o futuro de Angola. Da minha terra. Da nossa terra. Por uma evolução [..]tural. O "slogan" África para os Africanos, está na linha das minhas melhores aspirações. Mesmo que um dia eu venha a ser expulso de Angola. Do que não gostaria certamente. Mas é a lei da vida. Quem tem sido tão perseguido, violentado, quem tem sofrido do opressor branco, só póde ter uma reacção natural, [verificar] Que é "quem com ferro mata..."

Eis o que penso Lúcio e o que não posso dizer em Portugal. Que tenho que calar porque - honra me seja e confesso a cobardia - tenho medo das prisões, da PIDE, do opróbio sobre o nome, da família, de todos, o raio...

Eis o que penso. Mas que não posso dizer porque a Censura não deixa. E como acho isso útil, vou escrevendo algumas verdades pelos ínvios caminhos dum [verificar] suposto portuguesismo que em mim não passa de disfarce para combater pela independência de Angola. E posso dizer-te: Seremos independentes seja como fôr nos próximos dez anos. Tem de ser. Eu quero viver, para ver Angola independente. Seja com quem fôr, como fôr, contra quem fôr. Percebes?

Lançando o veneno nos espíritos com aquelas cartas abertas, eu presumo que terei lançado a confusão. Que chamei a atenção para as estradas. Que lamentei o atrazo do ensino. Que defendi as populações nativas - que são a quem [verificar] pertence Angola. Falando pela voz dos colonos? Está bem. Mas que outro processo tinha eu de dizer aquilo? Só encontrei aquele. E acho que atingi o ponto

que desejava atingir. Ou não? Dizes que a evolução não é coisa de um dia. Sim, eu posso evoluir muito. Sou um analfabeto ao pé dos grandes africanos que estão a erguer pedra a pedra êsse monumento que são os Estados Unidos da África Negra. Monumento de idealismo que um dia, mais tarde ou mais cedo terá de ser concretizado. Sou um analfabeto não porque o tenha querido ser. De certo modo estou como as populações negras de Angola. Não sei ler porque não me ensinaram, nem me deixaram aprender. Que tem feito o Governo português pelas populações indígenas de Angola e Moçambique? Nada. Como posso eu querer saber do que se passa no mundo [verificar] se tenho vivido sempre em Portugal e nada de nada entra lá que me possa esclarecer? Como se processa o movimento Pan Africano? Que razões levam os dirigentes africanos a exarcebarem-se contra Portugal? Nada disso é publicado em Portugal e em Angola, sabe-lo bem. Como poderia eu então escolher, procurar, adquirir uma consciência de africano que afinal sou? Se eu te disser que ainda me causam impressão - e já cá estou há quase duas semanas... - estas lindas loiras abraçando musculosos negros nas cadeiras dos cafés de Paris... Isto não se deverá à única formação que eu tive em Angola? Sim, pela força da pressão do meio-ambiente sobre mim? Eu, embora tente dominar-me, ainda sinto que... bom, não sei como cheguei a êste extremo de te confessar isto, mas é preciso para que sintas verdadeiramente como o meu alicerce, o meu edifício está abalado...

Sim, eu sei que ainda não sei para quem hei-de escrever. Isso é uma das grandes verdades da tua carta. Mas se Angola, se em Angola, quem lê o jornal é quem sabe ler e se quem sabe lêr é o branco, o mestiço e uma minoria de negros, para quem é que eu hei-de escrever? Colocas-me numa posição difícil, embora eu te dê inteira razão. Diz-me: Primeiro não há que alimentar convenientemente o negro [verificar] africano? Depois que tratá-lo? Depois vesti-lo? Educá-lo? Etc Etc. Nós, os portugueses - como eu tenho no passaporte - nada temos feito por êles. Então vamos deixá-los à sua sorte entregues. Achas isso bem? Quanto a mim que aprendi a ler e escrever, que pode vir a Paris, que tirei um curso, que contactei com algo daquilo que vale a pena na vida, eu posso ser dispensado da tarefa a que tu e outros vão lançar ombros, na maioria sem conhecer bem as condições locais, o terreno, a vida, o clima, etc etc? Eu não seria um bom elemento? Eu, de facto não me considero português. Sou angolano. Mas vinte sete anos de idéias fixas, de notas do dia da Emissora Nacional, de matraquear nos ouvidos, de ruas Dr. Salazar, de chafarizes como melhoramentos, de complicações, o raio, eu dificilmente me vou libertar agora do colête. Mas hei-de consegui-lo. Embora isso desequilibre o meu estado de espírito emocional, embora isso seja um safanão em tôdas as idéias, firmes, que eu formulara até aqui. Para mim, Lúcio, o meu edifício, veio a Paris acabar de desmoronar-se. Hoje penso em termos africanos. E para isso, só me resta uma coisa. Retirar-me para os bastidores. E deixar correr o marfim. Ou não?

A carta é um pouco confusa, mas não consigo dizer-te por carta aquilo que te gostaria de dizer numa noite de conversa amena. Sim, porque é impossível transmitir-te a verdade que te queria transmitir. Desculpa-me e procura ajudar-me.

Chego a Paris aos 27 anos, com um atrazo de um decénio. Devia cá ter vindo aos 17. Completamente arrazado física e espiritualmente, procuro alguém, um amigo, uma idéia que justifique o facto de eu andar cá por cima da terra. E até tu me tiras a única idéia útil que eu poderia servir. Repara que assistí, dia a dia, semana a semana, mês a mês, ano a ano, a tôdas as ignomínias que em nome do regime paternalista português se praticam em Angola e Moçambique. Na Baixa de Cassange tirei fotografias ao negros que andavam a apanhar à mão as lagartas do algodão por ordem da Companhia Concessionária que assim poupava dinheiro do insecticida. 200 lagartas por indígena e por dia de trabalho. Na Cela ví à entrada do Posto um prêto com uma pedra à cabeça. Que estás a fazer com essa pedra na cabeça (a pedra era enorme e o preto tinha sido rapado) perguntei eu? Respondeu-me o cipaio - é castigo do Sô Chefe. O preto roubara uma galinha e o Chefe punha-o uma semana todos os dias assim à entrada do posto. Era doloroso para todos nós ver aquilo. Acabei por atirar com a pedra ao chão e tive uma grande questão com o chefe de Posto. O preto já tinha uma chaga na cabeça e isso foi o que me safou perante o Administrador, senão ainda era capaz de ter um processo às costas. Na Machava em Moçambique tivemos um furo. Depois o macaco não funcionava. Um prêto passou na estrada. Anda cá ajudar - disse-lhe eu. Quanto me dás? perguntou? Dou-te 20\$00. Veio e ajudou. Depois disse-lhe que não era, não tinha sido bonito aquela atitude de perguntar primeiro quanto eu lhe dava. E ele explicou: É que uma vez, aqui neste mesmo sítio ajudei um branco a desenterrar o carro, depois quando pedí "matabicho" deu "porrada" na gente...

Eu assistí a coisas destas e fui vendo, contactando, trabalhando, conhecendo Angola de lés-a-lés. E digo-te Lúcio, desse tempo não resta nada senão um travo amargo, de sabor acre na bôca, uma vontade de não voltar a Angola, pelo menos enquanto as coisas se mantiverem como estão. Porque sinto, acho que posso fazer mais por ela desta plataforma europeia que é Paris do que indo para lá ser perseguido pelos engenheiros agrónomos - ah! O Lara? Esse tipo é doido...- pelos administradores - ah! O Lara? Imaginem que queria fazer um Colonato Indígena no Duque de Bragança - e até pelos Governadores - ah! O Lara? imaginem que informou aquele processo de concessão de terreno (100) hectares que estava na gavêta da Repartição há dois anos, favoravelmente, dando o parecer de que a terra devia ser entregue ao Domingos, aquêle sacana negro da Missão...

Olha Lúcio, eu gostaria muito de falar contigo. Muito. Tanto que tu nem podes calcular. Ou melhor, podes. Aliás tu o dizes na tua carta - "arrepelo-me de não podermos fazer os dois um serão em que os motivos desta carta pudessem ser equacionados e discutidos"...

Lúcio, contento-me com o ajudar-vos. Contento-me em vos auxiliar em tudo aquilo que vocês - os bem intencionados - quiserem. E contem comigo. Sempre. Em qualquer circunstância. De dentro para fóra, eu poderia ir-vos abrindo o caminho. Se o querem, se assim o quiserem, eu estou convôscos, embora não possa ser como eu queria - inteiramente. Fico na colaboração. Que desejo seja decisiva para a consecução de todos os vossos nobres objectivos. Que um dia te lembres de mim, vendo-me sempre com os mesmos olhos com que te habituaste a ver-me na Fazenda Aurora. Um dia - eu sinto-o - tu me darás a carta de condução, como me deste a de trolley na Aurora, de condução dos nossos problemas, dos nossos sonhos [*verificar*] que ao fim e ao cabo são comuns.

A Argélia e Angola? Sempre pensei que o movimento para a emancipação de Portugal da ditadura Salazarista teria que partir de Angola se os portugueses quizessem que ela se tornasse uma espécie de Brasil. Eu penso e escrevo muitíssimo influenciado pelos brasileiros, Lúcio. E porquê? Porque uma comunidade de raças, de culturas, era de esperar ainda, um novo Brasil em Angola. E porquê essa auto-determinação africana? Porquê a volta à culturas negro-africanas? Elas não estarão ultrapassadas? responde-me a estes quesitos.

Já tinha lido os artigos do "Le Monde" sobre Angola. Revelam muita observação. Eu no entanto sou capaz de ser mais objectivo que aquela senhora. Que dizer mais verdades. Capaz de ser mais claro. Ela fica-se nas meias tintas e vamos lá: Em França não há liberdade?

Tenho lido todos os dias o "Le Monde". Maravilhosamente equilibrado e sério, o jornalismo que aqui se faz. O "Le Monde" é de facto um exemplo. Eu gostaria um dia de conhecer a América do Sul. É o que me falta para poder finalmente escolher um caminho. Que suponho irá dar à mesma solução que tu preconizas - a Independência de Angola. Mas eu preferia uma Independência, uma Nação à moda do Brasil. Uma cópia do Brasil. E tu preferes uma África para os Africanos. Com um lugar - de favor, subentenda-se - para os angolanos brancos como eu, como o meu Pai que fala perfeitamente o quimbundo, que compreende os negros e não bate neles, enfim, para o Teu Pai que também os compreendia de certa maneira.

Eu sinto-me como que despedido do trabalho, dispensado de colaborar, pôsto à margem, enfim, um indesejável. E eu não posso resistir à idéia de que vocês dispensam muito do melhor material humano que Angola tem que são aqueles que sentem como vocês, que querem o que vocês querem, apenas por outros caminhos. Não tenho idéias paternalistas. Sou mais é pela assimilação e neste caso, os negros teriam sempre predomínio pois são quatro milhões em Angola para apenas 200.000 brancos. Sou pelo imediato ensino da camada negra. Pela imediata independência. Pelo imediato acesso aos postos do Govêrno dos leaders africanos mais capazes. Sou por uma Angola, afinal, igual à tua. Porque não hei-de tentar integrar-me num grupo, num conjunto onde a união certamente fará a força? Não andaremos a dispersar esforços? Eu não valho nada? Eu não posso ser útil? Eu serei dispensado?

Não me contento com isso e numa posição de jornalista, de franco-atirador que me será funesta mais tarde ou mais cedo, vou andando aos tombos. É por isso que te procurava em Paris. Que sonhava encontrar-te. Para me orientares êste turbilhão de idéias que se acavalam, misturam no meu cansado cérebro. Hoje em dia considero de um plano de igualdade, sem ódio de raças, os negros de [*verificar*] Angola. Sei, porém, por experiência própria, que ainda não estamos preparados para a auto-determinação. Aos teus quesitos eu respondo:

1º) De facto, ainda, não estou preparado para saltar a barreira

- 2º) Concordo que a luta vai ser dura. Mas sózinho, valerá a pena lutar?
3º) Que posso contar contigo, isso já eu sabia. Mas até que ponto?

De resto, como tu bem dizes, eu tenho colaborado convôsko, embora *[verificar]* de fora. Isto já é algo de positivo. Não achas? Continuarei a colaborar. Para tudo o que vocês queiram. Se achas que em Angola eu serei mais útil, então, ir-me-hei embora. Lá de facto é que é o campo de trabalho, de batalha. Quanto ao rever a minha posição actual, isso estou a tentar fazê-lo. Estou num quarto às escutas a tatear, a tatear. À procura da luz eléctrica. Vou terminar e fico tão inquieto, espiritualmente, como antes de vir para Paris. Mas apenas mais esclarecido. Pedes a morada do Brotas: Aí vai: António BROTAS, 33 - Rue des Écoles - G.H.M.-q.37 Paris - Vº.

A Sarah tem sido uma excelente companhia. Dei-lhe o teu cartão. Tem-me ajudado. Comunicar-te-ei a morada quando mudar para a "Cité". Diz-me em que é que te posso ser útil. Pedeme o que quizeres, dêside que não seja dinheiro. A tia Clementina deu uma ordem à tia Quéca de pagamento de todas as despesas que eu tivesse contigo - não percebi... Mas fica aqui para tua orientação. Pede portanto o que quizeres em livros, jornais, etc. Tenho continuado a enviar jornais. Seguem dois recortes que peço leias e comentes. São importantes. Manda-me isso da Conferência de Tunis. À laia de piada - queres uma partidinha de bilhar por correspondência? *[Acrecentado à mão: Depois comentarei a tua resposta à m/ carta aberta. Desculpa o desequilíbrio desta carta. Abraça-te Ernesto]*

Bibliographie, sources et archives

1. STRUCTURE, DISCOURS, SUBJECTIVITÉ

ABRIC, J.-C., *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

ADAMSON, W., *Hegemony and revolution. A study of Antonio Gramsci's political and cultural economy*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1980.

ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses-Pocket, 1996.

ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

AUSTIN, J., *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

BACZKO, B., *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

BARTHES, R., « Le mythe aujourd'hui », in *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome I (1942-1961)*, Paris, Seuil, 2003, (p. 683-719).

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, vols. I et II, Paris, Gallimard, 1974.

BOUDON, R., *L'idéologie. L'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

BOURDIEU, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

BOURDIEU, P., PASSERON, J.-C. ET CHAMBOREDON, J.-C., *Le métier du sociologue*, Paris, Mouton, 1973.

BRAUDEL, F., *L'identité de la France. Espace et Histoire*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986.

BRÉMOND, C., *La logique du récit*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

BUTLER, J., *Excitable speech. A politics of the performative*, New York, Londres, Routledge, 1997.

CARBONNEL, O. (dir.), *Mythes et politique*, Toulouse, Presses de l'Institut de Études Politiques de Toulouse, 1990.

CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984.

ENGELS, F. et MARX, K., *L'idéologie allemande. Première Partie. Feuerbach*, Paris, Éditions Sociales, 1974.

EVERAERT-DESMEDT, N., *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000.

FOUCAULT, M., *Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

GEERTZ, C., *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

- GREIMAS, A., *Du sens. Essais de sémiotique*, tome 1, Paris, Ed. du Seuil, 1970.
- HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- HALL, S., *Representation and signifying practices*, Londres, Sage Publications, 1987.
- JODELET, D. (org.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, vols. 1 et 2, Paris, Plon, 1974,
- MAINGUENEAU, D., *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Classique Hachette, 1976.
- MANNHEIM, K., *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956.
- POUCHEPADASS, J., « Que reste-t-il des Subaltern Studies ? », *Critique Internationale*, n° 24, juillet 2004, p. 67-79.
- PROPP, V., *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970.
- RANSOME, P., *Antonio Gramsci : a new introduction*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1992.
- RICŒUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- RICŒUR, P., *Idéologie et Utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- RICŒUR, P., *Temps et Récit. Le temps raconté*, tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- SEARLE, J., *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.
- SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- SPIVAK, G., *The post colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Londres, Routledge, 1990.
- WEBER, M., *Economia e Sociedade*, vol. 1., Brasília, Editora da UnB, 1991.

2. COLONIALISME ET COLONIALITÉ

- APPADURAI, A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001
- BAYART, J. F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- BHABHA, H., *The location of culture*, Londres, New York, Routledge, 1994.
- BOSI, A., *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- CAHEN, M., *La nationalisation du monde. Europe, Afrique. L'identité dans la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

COPANS, J. , *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990.

DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985.

FANON, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.

FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952.

GEFFRAY, C., *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*, Arcanes, Strasbourg, 1997.

GILROY, P., *L'Atlantique noir : modernité et double-conscience*, Paris, Ed. Kargo, 2003.

JAFFRELOT, C., « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme. Revue critique » in DELANNOI, G. et TAGUIEFF, P.-A., in *Théories du nationalisme. Nation, nationalité et ethnicité*, Paris, Editions Kimé, 1991.

LACLAU, E., *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte et Syros, 2000.

LAZARUS, N., *Nationalism and cultural practices in the postcolonial world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

MBEMBE, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

MURRAY, E. (ed.), *Not on any map. Essays on postcoloniality and cultural nationalism*, Exeter, University of Exeter Press, 1997,

NETO, M. C. , « Ideologias, contradições e mistificação da colonização de Angola no século XX », *Lusotopie*, Paris, Karthala, 1997, (p. 327-359).

QUIJANO, A., « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » in EDGARDO LANDER (org.), *La colonialidad del poder : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, Consejo latinoamericano de ciencias sociales, 1993, p. 201-246.

SENGHOR, L. S., *Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Bernard Granet, 1988.

SIBEUD, E., *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Paris, EHESS, 2002.

3. ANGOLA : HISTOIRE, COLONIALISME, DYNAMIQUES POLITIQUES

AFRICANO, M. A., *L'Unita et la 2^e guerre civile angolaise*, Paris, L'Harmattan, 1995.

ALENCASTRO, L. F., *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

- ALEXANDRE, V., *Velho Brasil. Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Afrontamento, Porto, 2000.
- ANDRADE, F.COSTA, *Adobes de Memória, Tukuyana*, vol. I, Luanda, Edições Chá de Caxinde, 2002.
- ANDRADE, M., *Antologia da poesia negra de expressão portuguesa*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1958.
- ANDRADE, M. P., *Antologia temática da poesia africana : Cabo Verde, S. Tomé, Guiné Bissau, Angola e Moçambique*, Lisbonne, Sá da Costa, 1976.
- BARBEITOS, A., « Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme », *Lusotopie*, Bordeaux, Editions Karthala, 1997, p. 309-326.
- BENDER, G., *Angola under the Portuguese. The myth and the reality*, Londres, Nairobi, Lusaka, Heinemann, 1978.
- BITTENCOURT, M., *Dos jornais às armas. Trajetórias da contestação angolana*. Lisbonne, Vega Editora, 1999.
- BRIDGLAND, F., *Jonas Savimbi. Uma chave para a África*, Lisbonne, Perspectivas e Realidades, 1988.
- CAHEN, M., « Que faire du Portugal quand on est Africain ? » in *Le Portugal et l'Atlantique*, Lisbonne/ Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2001, (p. 53-70).
- CARVALHO, A., *Angola, anos de esperança*, Coimbra, Minerva Coimbra, 2001.
- CRUZ, V., « Angola : quelle indépendance... », *Révolution*, Paris, février 1964, n° 6, (p. 5-17).
- DÁSKALOS, S., *Um testemunho para a história de Angola. Do Huambo ao Huambo*, Lisbonne, Vega, 2000.
- DIAS, J., « Uma questão de identidade : respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930 », *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisbonne, n° 1, janvier/ juin 1984.
- FELE, B. [pseudonyme de Mário de Andrade], « Qu'est-ce que le 'lusotropicalismo' ? », *Présence Africaine*, n°4, oct.-nov.,1955, p. 24-35.
- FILHO, LARA E., *Crônicas da Roda Gigante*, Porto, Afrontamento, 1990.
- FREUDENTHAL, A., « A utopia angolense (1880-1915) » in A. E. Madeira Santos (dir.), *A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885-1930). III Reunião Internacional de História da África*, Lisbonne, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2000, p. 561-572.
- HEIMER, F., *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1980.
- HENRIQUES, I. CASTRO, *Commerce et changement en Angola au XIXe siècle. Imbangala et Tshokwe face à la modernité*, t. 1, Paris, L'Harmattan, 1995.
- INOCÊNCIA, M. & PADILHA L., *Mário Pinto de Andrade. Um intelectual na política*, Lisbonne, Ed. Colibri, 2000.
- LABAN, M., *Angola. Encontro com escritores*, vol. I et II, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

- LABAN, M., *Mário Pinto de Andrade : uma entrevista dada a Michel Laban*, Lisbonne, Edições José Sá da Costa, 1997.
- LABAN, M. (coord.), *Viriato da Cruz : Cartas de Pequim*, Luanda, Edições Chá de Caxinde, 2003.
- LARA, L., *Documentos e comentários para a história do MPLA (até fevereiro de 1961)*, Lisbonne, Publicações Dom Quixote, 2000.
- LARANJEIRA, P., *A negritude africana de língua portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1995.
- Luandino. José Luandino Vieira e sua obra (estudos, testemunhos e entrevistas)*, Lisbonne, Edições 70, 1980.
- MABEKO-TALI, J.-M., *Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Ensaio de história política*, (1^o vol, 1962-1974 et 2^o vol, 1974-1977), Luanda, Editora Nzila, 2001.
- MACEDO, J., *Ngola Ritmos. Obreiros do nacionalismo angolano*, Luanda, União Nacional dos Escritores Angolanos, 1989.
- MANYA, J., *Le parti communiste portugais et la question coloniale, 1921-1974*, thèse de doctorat dirigée par C. Coulon, IEP de Bordeaux, 2004.
- MARCUM, J., *The Angolan Revolution : volume I. The Anatomy of an explosion (1950-1962)*, Cambridge, Londres, MIT Press, 1969.
- MARGARIDO, A., *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1980.
- MARQUES, J. P., « A abolição dos escravos na imprensa portuguesa (1810-1842) », *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n^o 16 et 17, 1992-1994, Lisbonne, (p. 7-30).
- MEDINA, C., *Sonha Mamana África*, São Paulo, Ed. Epopéia/ Secretaria de Estado da Cultura, 1987.
- MELO, A. BORGES DE, *A influência do Brasil em Angola*, Rio de Janeiro, Mundister, 1992.
- Mensagem, Casa dos Estudantes do Império*, vol. I, Lisbonne, ALAC, 1996 [1^o édition : octobre 1948].
- MESSIANT, C., « Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I – De la guerre à la paix (1975-1991) : le conflit armé, les interventions internationales et le peuple angolais », *Lusotopie* 1994, Paris, L'Harmattan, juillet 1994 [à paraître, sept. 2006, Bâle, Pierrette Schlettwein Publishing].
- MESSIANT, C., « Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? », *Politique Africaine*, n^o86, juin 2002, p. 183-195.
- MESSIANT, C., 1961. *L'Angola Colonial. Histoire et société. Les premisses du mouvement nationaliste*, thèse de doctorat dirigée par G. Balandier, École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, décembre 1983.
- MIGUEL, S., *Cartas d'África et alguma poesia*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2005.
- MOORMAN, M., « *Feel Angolan with this Music* »: *a Social History of Music and Nation, Luanda, Angola, 1945-1975*, thèse de doctorat dirigée par Allen Isaacman, Université de Minnesota, mai 2004.

MONTEIRO, M. R. R. V., *C.E I. celeiro do sonho : geração da "mensagem"*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2001.

NETO, M. C., « Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX », *Lusotopie*. Bordeaux, Karthala, 1997, p. 327-359.

OLIVEIRA, M. A. F. de, *Reler África*, Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1990.

PACHECO, C., *MPLA. Um nascimento polêmico*, Lisbonne, Vega, 1997.

PADILHA, L., « Manuel Bandeira e a poesia africana de língua portuguesa », *Angolê, Artes e Letras*, ano II, n° 11, out.-nov. 1988.

PELLISSIER, R., *Le Naufrage des caravelles*, Montamets (Orgeval), Éditions Péliissier, 1979.

RIBAS, O., *Tudo isto aconteceu . Romance autobiográfico*, Luanda, Edições do Autor, 1975.

ROCHA, E., *Angola. Contribuição ao estudo do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964). Testemunho e estudo documental*, vols. 1 et 2, Luanda, Kilombelombe, 2002.

SANTOS, J., *O ABC do Bê Ó*, Luanda, Chá de Caxinde, 1999.

TORRES, A., *O império português entre o real e o imaginário*, Lisbonne, Escher, 1991.

4. PORTUGAL, BRÉSIL

BASTOS, E. R., « Gilberto Freyre e o lusotropicalismo » in R.MORAES, R.ANTUNES & V. FERRANTE (org.), *Inteligência Brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1996.

CAETANO, M., *A lição do Brasil. Discurso proferido pelo presidente do conselho de ministros na rádio e na televisão em 10 de abril de 1972*, Lisbonne, Secretaria de Estado da Informação e do Turismo, 1972.

CAHEN, M., « L'expo 98, le nationalisme et nous », *Lusotopie*, Paris, Karthala, 1998, p. 11-19.

CAHEN, M., *Salazarisme et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales ou le sebastiennisme d'exception*, Lisbonne, CESA, Instituto de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, 1997.

CAHEN, M., « Sur quelques mythes et quelques réalités de la colonisation et de la décolonisation portugaises » in C. R. AGERON & M. MICHEL (dir.), *L'ère des décolonisations. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala, 1995, p. 334-351.

CARONE, E., *O PCB (1922 a 1943)*, São Paulo, Difel, 1982.

CARONE, E., *O PCB (1943 a 1964)*, São Paulo, Difel, 1982.

CARONE, E., *O PCB (1964 a 1982)*, São Paulo, Difel, 1982.

CASTELO, C., *'O modo português de estar no mundo'. O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1998.

- FREYRE, G., *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, Lisbonne, Livros do Brasil, 1952.
- FREYRE, G., *Integração portuguesa nos trópicos*, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar, 1958.
- FREYRE, G., *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1952.
- FREYRE, G., *O mundo que o português criou. : aspectos das relações sociais e da cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, Lisbonne, Livros do Brasil, 1970.
- FREYRE, G., *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da África, Ásia e do Atlântico*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.
- FURTADO, C., *Formação econômica do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1982.
- GEORGEL, J., *Les Eurodictatures. Étude comparative. Allemagne, Espagne, Italie, Portugal*, Paris, Éditions Apogée, 1999.
- HÉLIO, M., *O Brasil de Gilberto Freyre: uma introdução à leitura de sua obra*, Recife, Comunigraf, 2000.
- MACQUEEN, N., *The decolonization of Portuguese Africa. Metropolitan revolution and the dissolution of the empire*, London, Longman, 1997.
- MEDEIROS, M. C. A., « Casa Grande & Senzala : uma interpretação », *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 23, n° 2, 1980.
- MOUTINHO, M., *O indígena no pensamento colonial português*, Lisbonne, Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- PINTO, A. COSTA, *O fim do império português*, Lisbonne, Livros Horizonte, 2001.
- PINTO, A. COSTA, *Salazar's dictatorship and european fascism. Problems of interpretation*, New York, Columbia University Press, 1995.
- PRADO JR., C., *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1965.
- ROSAS, F., « Bilan historiographique des recherches sur l'État Nouveau », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 62, avril-juin 1999, p. 51-60.
- SABINO, L. L., *Grupo Sul: o modernismo em Santa Catarina*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1982.
- SARAIVA, S., *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*, Brasília, Universidade de Brasília, 1996.
- SODRÉ, N. W., *A formação histórica do Brasil*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1964.
- SPÍNOLA, A., *Portugal e o Futuro. Análise da conjuntura nacional*, Arcádia, Lisbonne, 1974.

5. PÉRIODIQUES

Farolim (Luanda), 1945 et 1952.
Folha 8 (Luanda), 1996 à 2004.
Folha de São Paulo (São Paulo), 1989 à 1994.
O Globo (Rio de Janeiro), 1991.
Jornal de Angola (Luanda), 1975 et 1992 à 1996.
Província de Angola (Luanda), 1960 à 1974.
Semanário Angolense (Luanda), 2003 à 2004.
Veja (São Paulo), 1992.
Vitória Certa. Órgão do Movimento Popular de Libertação de Angola (Luanda), 1972 et 1975.

6. ENTRETIENS

Mário Alcântara Monteiro (député du MPLA, ancien dirigeant du parti), Luanda, juin 2004.

Roberto de Almeida (député du MPLA, président du Parlement), Luanda, juin 2004.

Amadeu Amorim, (ancien musicien du groupe Ngola Ritmos), Luanda, juin 2004.

Chipindo Bonga (dirigeant de l'Unita), Luanda, juin 2004.

Fernando Costa Andrade (député du MPLA, dirigeant historique du parti), Luanda, avril 2004.

Fernando Costa Campos (historien angolais établi à Lisbonne), Lisbonne, janvier 2004.

Raul David (historien), Benguela, mai 2004.

Artur Pestana, Pepetela (écrivain), Luanda, juin 2004.

Graça Campos (journaliste, directeur du *Semanário Angolense*), Luanda, avril 2004.

Ismael Mateus (journaliste), Luanda, avril 2004.

Carlos Lamartine, (musicien), Luanda, juin 2004.

M. Landu Vítor (ancien dirigeant du PDP-ANA, décédé en 2004), Luanda, juin 2004.

Lopo do Nascimento (dirigeant historique du MPLA), Luanda, juin 2004.

A. Jaka Jamba (dirigeant de l'Unita), Luanda, juin 2004.

E. Kuangana (dirigeant du PRS), Luanda, juin 2004.

Rafael Marques (journaliste), Luanda, avril 2004.

Manuela Martins (belle-sœur d'António Jacinto, ancien dirigeant historique du MPLA), Luanda, juin 2004.

João Melo (député du MPLA), Luanda, avril 2004.

Salim Miguel (écrivain brésilien), Florianópolis, août 2003.

Sylvio Band (ancien dirigeant du MABLA, mouvement brésilien d'appui à l'indépendance angolaise), São Paulo, juillet, 2003.

Rui Mingas (musicien, recteur de l'Universidade Lusíada de Angola), Luanda, juin 2004.

Fernando Mourão (ancien participant des mouvements pour l'indépendance de l'Angola, professeur de l'Université de São Paulo), Lisbonne, janvier et mars 2004.

Roderick Nehone (député du MPLA, écrivain), Luanda, avril 2004.

Laurindo Neto (président de l'AN), Luanda, mai 2004.

Lucas Ngonda (dirigeant du FNLA, professeur de l'Université Agostinho Neto), Luanda, mai 2004.

Fernando Pacheco (directeur de l'ADRA), Luanda, avril 2004.

Luís dos Passos (président du PRD), Luanda, mai 2004.

Adriano Parreira (président du PAI), Luanda, mai 2004.

Isaías Samakuva (président de l'Unita), Luanda, juin 2004.

Jacques dos Santos (député du MPLA, directeur de l'association Chá de Caxinde), Luanda, juin 2004.

Francisco Alberto Tunga (membre de la Coiepa), Luanda, avril 2004.

Mário Van Dúnem (ancien marin angolais), Lisbonne, janvier 2004.

Filomeno Vieira Lopes (dirigeant du FPD), Luanda, avril et mars 2004.

Luandino Vieira (écrivain), Lisbonne et Vila Nova de Cerveira au Portugal, janvier et février 2004.

Carlinhos Zassala (dirigeant du FNLA et professeur à l'Universidade Agostinho Neto), Luanda, avril 2004.

7. ARCHIVES ET CENTRES DE DOCUMENTATION

Arquivo Nacional de Luanda (Luanda)

Arquivo Nacional Torre do Tombo, AN/TT (Lisbonne)

Banco de Dados Folha de S. Paulo (São Paulo)

Biblioteca Nacional de Portugal (Lisbonne)

Centro de Documentação 25 de Abril, Université de Coimbra (Coimbra)

Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral (CIDAC) (Lisbonne)

Hemeroteca de Lisboa (Lisbonne)

8. ARCHIVES PARTICULIÈRES

Lúcio Lara (Luanda)

Salim Miguel (Florianópolis)

Folha 8 (Luanda)

Semanário Angolense (Luanda)

Table de matières

Remerciements.....	2
Sigles utilisés.....	3
Introduction : Le soda, le Brésil et l'angolanité.....	5
Partie I : Structure, discours, colonialité	
I. Des images sur un miroir.....	19
1. <i>Les exigences théoriques d'une étude des images.....</i>	21
2. <i>Quelle colonisation en Angola ?.....</i>	23
3. <i>La propagation de la structure de la violence parmi les segments anticoloniaux.....</i>	52
4. <i>Domination et continuité en Angola.....</i>	61
II. Sculpter sur l'intouchable.....	72
1. <i>La « création » du concept de structure.....</i>	73
2. <i>Subjectivité et symbole.....</i>	79
3. <i>Texte, subjectivité et action sociale.....</i>	83
4. <i>Le récit : source d'une méthode d'étude de l'imaginaire.....</i>	90
5. <i>L'invention de la formation discursive.....</i>	93
6. <i>La mythologie des mythologies : les phénomènes de subjectivité en politique.....</i>	95
III. Une machine aux rouages linguistiques et au moteur sociologique.....	110
1. <i>La formation discursive comme matrice d'une méthode d'analyse.....</i>	111
2. <i>La référence : le réel qui cohabite avec l'irréel.....</i>	119
3. <i>L'agencement : le moteur du récit.....</i>	127
4. <i>Le temps : entité simplifiée dans les récits identitaires.....</i>	133
5. <i>Les concepts : l'univers dichotome du récit.....</i>	136
6. <i>La sociologie politique des personnages.....</i>	142
7. <i>Les personnes du discours : la relation de pouvoir entre « je » et « tu »</i>	147
IV. Il était une fois un ours polaire qui rencontra un lézard des Tropiques.....	159
1. <i>Colonialité et colonisation.....</i>	161
2. <i>Colonialité et analyse de discours.....</i>	174
3. <i>Les personnes du discours de la colonialité.....</i>	177
4. <i>La rencontre coloniale comme référant de la colonialité.....</i>	193
5. <i>Mode d'agencement de la colonialité marqué par la violence.....</i>	197
6. <i>Les concepts de la différence.....</i>	201
7. <i>Les personnages incarnant la différence.....</i>	205
8. <i>Les images du Brésil au service de la colonialité.....</i>	208

Partie II : Un savoir bipolaire et ses ouvertures

V. Le métis dont nous avons accouché.....	212
1. <i>Le Brésil d'une élite intellectuelle.....</i>	<i>217</i>
2. <i>Le Brésil portugais.....</i>	<i>224</i>
3. <i>Le Brésil africain.....</i>	<i>230</i>
4. <i>Le Brésil libertaire anti-Portugal.....</i>	<i>237</i>
5. <i>Le lusotropicalisme infiltré dans la pensée du nationalisme créole...</i>	<i>244</i>
6. <i>Le Brésil comme modèle de nation.....</i>	<i>248</i>
7. <i>Le Brésil à la fois modèle et anti-modèle d'indépendance.....</i>	<i>263</i>

VI. La phagocytose du Brésil.....	271
1. <i>L'insertion opportuniste des images du Brésil aux discours du MPLA.....</i>	<i>274</i>
2. <i>Le MPLA au Brésil : solidarité au compte-gouttes.....</i>	<i>278</i>
3. <i>Le Brésil : fils adoré et ennemi diabolique.....</i>	<i>289</i>
4. <i>La reconnaissance par le Brésil du pouvoir pris par le MPLA.....</i>	<i>294</i>
5. <i>Brésil, le partenaire sacré.....</i>	<i>305</i>
6. <i>Le brésilianisme des élites.....</i>	<i>318</i>

VII. Ce métis qui nous envahit.....	323
1. <i>L'Unita : l'antibrésilianisme à la carte.....</i>	<i>326</i>
2. <i>Les Bakongo : le Brésil contre l'Afrique.....</i>	<i>340</i>
3. <i>L'autochtone : la résistance de la pureté contre la corruption étrangère.....</i>	<i>352</i>
4. <i>L'Africain contre la lascivité du Brésil.....</i>	<i>364</i>
5. <i>L'antibrésilianisme pragmatique.....</i>	<i>368</i>

VIII. Le métis qui nous apporte des nouvelles.....	375
1. <i>Buanga Fele et un Brésil démythifié.....</i>	<i>377</i>
2. <i>Documents clandestins : le Brésil parmi d'autres.....</i>	<i>384</i>
3. <i>Le groupe Sul : un Brésil plus apprenti que professeur.....</i>	<i>393</i>
4. <i>Le Brésil incitateur.....</i>	<i>414</i>
5. <i>Les Brésils démythifiés d'aujourd'hui.....</i>	<i>421</i>

Conclusion : L'histoire tridimensionnelle.....	424
---	------------

Annexes.....	440
1. <i>Entretien avec Luandino Vieira.....</i>	<i>441</i>
2. <i>Tract du MDA.....</i>	<i>459</i>
3. <i>Propagande du FNLA de 1975.....</i>	<i>460</i>
4. <i>Lettre de Viriato da Cruz à Salim Miguel, du 6 janvier 1953.....</i>	<i>461</i>
5. <i>Lettre de Ernesto Lara Filho à Lúcio Lara, du 17 mars 1960.....</i>	<i>463</i>

Bibliographie et sources.....	469
--------------------------------------	------------

Résumé

Cette thèse analyse les usages des images du Brésil dans les divers registres du discours des acteurs politiques angolais. Le but est de les utiliser comme clef pour comprendre comment ces acteurs se définissent eux-mêmes, comment ils expliquent la réalité actuelle de leur pays et comment ils élaborent leurs projets de société. L'analyse démontre l'empreinte de structures introduites par la colonisation dans les discours angolais. En d'autres termes, le Brésil reste vu via les lunettes de la colonisation : soit il est défini par ces acteurs angolais comme un nouveau colonisateur, soit il est vu comme une entité politique avec qui l'Angola partage une identité commune, fondée sur le phénomène de la colonisation portugaise subie par les deux pays et sur le phénomène colonial de la traite d'esclaves qui a envoyé au Brésil des milliers des personnes issues des territoires qui aujourd'hui composent l'Angola. Cette empreinte des structures discursives coloniales est considérée comme marqueur de colonialité, concept théorique choisi pour sa capacité à fournir une grille d'analyse discursive de ce qui est continuité et rupture, des discours de l'époque coloniale aux discours politiques propagés actuellement dans la société angolaise. On cherche à démontrer l'existence du lien entre les discours politiques de l'Angola indépendant et les manières de définir l'espace angolais que la métropole coloniale a imposées aux colonisés. On le trouve notamment dans les nouvelles formes de définir l'identité angolaise, qui reproduisent d'anciennes manières de structuration des arguments et d'anciennes notions, dont celle de « race », toujours actionnée, est la plus représentative. La définition du Brésil en tant que métis, propagée dans la plupart des discours de tous les courants politiques angolais, reflète les tensions que la question de la couleur de la peau provoque toujours au sein de la société angolaise.

Abstract

This thesis analyzes how Angolan political actors use images of Brazil in their speeches. The goal was to use these images of Brazil as a key to understanding how Angolan political actors define themselves, understand their country's present reality and see projects for their society's future. This analysis of Angolan speeches shows how deep the marks left by colonisation over Angolan speeches have been. In other words, Brazil has been defined by Angolan political speakers either as a new colonizer or as political entity that shares a common identity with Angola stemming from the colonization process. This common identity would have been created by the Portuguese colonization that both Angola and Brazil have experienced and by the slave trade, that sent thousands of people from Angola to Brazil during the colonial time. These marks left by colonization over political speeches are analyzed with the help of the theoretic concept of coloniality, which offers a scheme of interpretation meant to clarify what continuity and what rupture means, considering the differences between current and colonial era speeches. With the help of speech analysis, this thesis seeks to prove the existence of a link between speeches used in independent Angola and those imposed by the colonizer. This link can be found in the new manners used by Angolans to define their own society which use old ways of argumentation and old notions. Among these old notions, the most meaningful one is the notion of race. Images of Brazil circulating in Angola reflect the use of the notion of race in Angolan speeches. Several Angolans actors (reflecting even opposing political positions) define Brazil as a mulatto – this reflects an internal political process in Angolan society: that the issue involving the skin colour continues to provoke serious tensions inside this social group.