

LES « AGUDA » (AFRO-BRÉSILIENS) DU GOLFE DU BÉNIN

IDENTITÉ, APPORTS, IDÉOLOGIE : ESSAI DE RÉINTERPRÉTATION

Le concept comme la réalité de ceux que l'on désigne, dans la littérature africaniste, du nom de « Brésiliens » ou d'« Afro-Brésiliens » sur la côte ouest-africaine, et qui se désignent eux-mêmes plus souvent comme « Aguda », semblent aujourd'hui aller de soi (Verger 1968, Turner 1972, Cunha 1985). Cependant, prendre le risque de problématiser ce qui passe pour une évidence a un avantage : nous amener à voir sous un éclairage nouveau les traits distinctifs de leur spécificité. Le lusotropicalisme s'offre comme un concept-cadre, un concept-contexte idéal à l'intérieur duquel cette spécificité peut prendre des contours plus nets. Dans cet article, le lusotropicalisme devra être entendu comme l'ensemble des valeurs de civilisation nées de la rencontre, induite par ce que Basil Davidson a récemment si bien nommé la « malédiction de Christophe Colomb », de la civilisation lusitanienne et des civilisations des pays qui aujourd'hui sont appelés du Sud.

Les Afro-Brésiliens : caractéristiques communautaires

C'est sur une toile de fond à trois dimensions – lusotropicalisme, diaspora africaine, autres diasporas – qu'il convient d'examiner la culture afro-brésilienne du golfe de Bénin – Ghana, Togo, Bénin, Nigeria actuels – pour bien rendre compte de sa spécificité.

Elle se distingue des cultures luso-angolaise, luso-mozambicaine ou luso-guinéenne, par exemple, en ceci que la région qui l'a vu naître n'a jamais été une colonie portugaise. Elle ne résulte pas non plus, à proprement parler, d'une colonie de peuplement portugaise ou brésilienne.

Elle se démarque nettement des autres « cultures de retour » de la diaspora africaine, notamment celles de l'Afrique occidentale. Au contraire des Noirs affranchis des États-Unis établis au Libéria, la plupart des Afro-Brésiliens étaient revenus s'installer dans leurs aires culturelles d'origine et parlaient encore les langues de celles-ci. Ils avaient sûrement des traits culturels communs avec leurs cousins « Saros » revenus de Freetown, en Sierra Leone, puisque ceux-ci étaient, comme eux, de descendance yoruba dans leur grande majorité. Ils s'en distinguaient pourtant sous des aspects

non négligeables. Les « Saros » étaient des descendants d'esclaves rescapés, récupérés sur les bateaux négriers par les Anglais et regroupés à Freetown. Ils n'avaient pas eu le malheur d'arriver aux Amériques et n'avaient donc jamais connu l'esclavage des plantations et des mines. Les Afro-Brésiliens, en revanche, avaient connu l'esclavage sous toutes ses formes, l'avaient combattu outre-Atlantique et avaient inventé d'ingénieux mécanismes de résistance, ainsi que des institutions leur permettant de préserver, en les transformant, l'essentiel de leurs cultures africaines d'origine. Ils étaient retournés en Afrique soit de leur propre gré et à leurs propres frais, soit avaient été déportés parce que récalcitrants et indésirables, mais jamais avec la bénédiction et l'aide financière du maître. Les Saros, en revanche, avaient été encouragés par les Anglais à aller s'installer à Lagos, parce que ceux-ci comptaient les utiliser dans leur entreprise missionnaire de christianisation et de colonisation, accomplissant ainsi, à leurs propres yeux, une « mission civilisatrice », bien que nous sachions aujourd'hui que leur geste était un aboutissement logique de la traite des esclaves. Alors que les Saros avaient des raisons d'être reconnaissants envers leurs maîtres, les Anglais, qui les avaient délivrés de leurs chaînes – il est vrai, pour bientôt les enchaîner d'une autre manière par la colonisation –, les Aguda n'avaient aucune dette de reconnaissance envers leurs maîtres, anciens (portugais, brésiliens) comme nouveaux (anglais, français). Lorsque, au tournant du siècle, Français, Allemands et Anglais eurent dépecé la région en aires d'influence et colonies, les Aguda constituaient, dans leurs aires respectives, des élites « déjà là », formées ailleurs et n'emargeant que partiellement à une culture européenne qui n'était d'aucune des trois nouvelles puissances coloniales.

Ainsi, antérieurs pour l'essentiel à la Conférence de Berlin (1884-1885), les Aguda étaient également extérieurs aux cultures des nouveaux maîtres. Ils avaient l'avantage, comparés aux Saros, d'une connaissance plus approfondie du monde occidental-chrétien.

Alors que les Noirs américains s'étaient installés au Libéria non pas par affinités culturelles avec les populations autochtones, qu'ils méprisèrent du reste, mais sous l'influence idéologique d'une mythique Afrique inventée outre-mer par réaction identitaire contre une Amérique blanche, les Aguda tout au contraire avaient une identité africaine suffisamment marquée et une mémoire historique pratiquement sans faille, au point de dialoguer avec les populations locales et de se ré-enraciner aisément. À la vérité, la plupart méritaient le trait d'union de l'appellation « Afro-Brésiliens », qu'ils n'ont du reste pas inventée. Tous ces traits semblent faire d'eux un cas unique de communauté et il me paraît important de s'y appesantir, surtout parce que les chercheurs ont négligé, sans doute innocemment, mais assurément à tort, l'approche comparative qui permet de mieux cerner ce groupe. Ces caractéristiques ne sont pas sans conséquence sur leur mode d'insertion dans leur nouvel habitat et leurs relations avec les autochtones. On n'a pas suffisamment cherché à établir des corrélations entre les traits spécifiques et les comportements, les apports et contributions, en bref, l'idéologie des Aguda.

Il est également important et de bonne méthode de les situer dans un monde et dans une perspective *atlantiques* au lieu de les confiner dans les enclos africains, coloniaux, auxquels ils sont antérieurs. On verrait ainsi qu'il est normal qu'en tant que communauté/élite ils aient des rêves, des

objectifs et des ambitions spécifiques, distincts de ceux qui leur ont été assignés par leurs nouveaux maîtres coloniaux. Il n'y a rien d'étonnant, par exemple, à ce que les descendants de Noirs bahianais, principalement yoruba (Reis 1986), qui prirent les armes entre 1830 et 1835 contre leurs maîtres et ébranlèrent le système, puissent, un siècle plus tard (1936) se rebeller contre le colonialisme français par le fameux « Procès de *La Voix du Dahomey* ». Les mêmes idéaux (liberté, égalité) sont à l'œuvre et l'on a tort de supposer qu'il y a eu amnésie. Il en va de même de la proverbiale superbe des Aguda. On l'a toujours interprétée, à tort à notre avis, à sens unique, c'est-à-dire comme dirigée contre leurs autres frères africains. Il y a lieu d'y voir également le reliquat d'un orgueil attesté, qui, outre-Atlantique, s'insurgeait contre la suffisance du maître d'esclaves (Verger 1968, Reis 1986).

Emmanuel Mounier ne croyait peut-être pas si bien dire lorsqu'il appelait « Quartier latin de l'Afrique » cette portion de pays habitée par les Aguda. Latins, ils l'étaient, non seulement dans la consonance de leurs noms et prénoms – Silva, Santos, Reis, Assumpção, Cruz, Pedro, Antonio, Oliveira, Souza, etc. – mais par la permanence dans la fronde et la conviction qu'ils étaient les porte-parole naturels de la population, ce en quoi ils étaient les cousins d'une certaine tribu de la rive gauche de la Seine.

Sur toile de fond de colonialisme français ou anglais, les Aguda sont les vecteurs d'un lusotropicalisme dont on ne sait trop s'il relève d'une présence *in absentia* ou d'une absence *in praesentia*. De ce lusotropicalisme d'un type particulier émerge une lusotropie. Car un lusotropicalisme, il faut le poser et en convenir, est, engendre une lusotropie, et la lusotropie elle-même devrait être conçue comme une somme stellaire de lusotropies.

Risquons une définition. Prenant appui sur l'expérience historique des Aguda, je définirais volontiers la *lusotropie* comme une image de soi, surgie de l'histoire locale du groupe en même temps que référée au monde lusitanien au sens très large, lorsqu'on en a conscience – et on en a toujours une certaine conscience –, ainsi qu'une projection de soi vers le futur, une *utopie* basée sur ces références, ce passé, à la fois réel et inventé. En d'autres termes, au contraire des études qui ne voient dans la culture des Aguda qu'un passéisme, un *saudosismo* local, je propose de l'envisager, hier comme aujourd'hui, comme un *Janus* dont les deux faces sont tournées vers le passé et l'avenir.

Dans le reste de cet essai, je choisirai la religion et la langue comme domaines de prédilection où est à l'œuvre le lusotropicalisme des Aguda, car c'est à cette aune qu'ils préfèrent mesurer leur lusotropie.

Mais auparavant j'aimerais esquisser à grands traits une anatomie de la communauté. Clément da Cruz (1983, p. 197) évaluait, dans la décennie 1970-80, « provisoirement à 350 000 personnes les descendants de ces Afro-Brésiliens répartis le long de la côte méridionale du Bénin, dans les villes de Lagos, de Porto-Novo, de Cotonou, de Ouidah, de Calavi, de Grand-Popo, d'Agoué, d'Anecho, de Lomé, d'Allada, de Savi ». Il ajoutait que « les deux tiers de la colonie ainsi constituée vivent au Nigeria ». Comme da Cruz est un membre de la communauté aguda et un ethnologue chevronné, on est en droit de supposer que son estimation est basée sur de solides recherches de terrain.

Les Aguda sont pourtant loin de constituer une communauté homogène. Il s'agit plutôt d'une palette bigarrée, d'un éventail dont les

trois piliers constitutifs sont les quelques familles commerçantes portugaises installées sur la côte, les Brésiliens libres et les anciens esclaves brésiliens libérés (*retornados*), de loin les plus nombreux (Turner 1972).

Ces trois branches, par un système subtil et complexe d'alliances, de clientélisme et une combinaison du patriarcat luso-brésilien et de la famille étendue africaine, ont fini par engendrer, avec le temps, une communauté que lient rites, langues, religion, intérêts, etc.

La communauté était, et demeure en partie, à la fois close par des pratiques endogamiques, et ouverte par l'assimilation d'éléments autochtones africains, soit par proximité, soit sur la base d'une méritocratie bien entendue. Tel fils du cuisinier d'une famille brésilienne, devenu médecin après de brillantes études, en partie financées par le patriarche de la famille, pouvait se trouver « ennobli », pour ainsi dire, par mariage à l'intérieur de la communauté. Il existait une cohésion de la communauté, qui avait néanmoins un système interne tacite de « *who's who* ». On pouvait ainsi distinguer, à l'intérieur d'une même famille ou d'un même clan, des Aguda « rouges » et des Aguda « noirs » selon la proximité ou la distance par rapport au *mulato*, érigé en modèle tacite.

D'« étrangers » qu'ils étaient vers la fin du XIX^e siècle (Cunha 1985) les Brésiliens ont réussi le pari de s'intégrer dans la population autochtone, tout en retenant l'essentiel de leur identité.

Une double identité religieuse

Le rôle des Aguda dans la perception et la réception des religions révélées abrahamiques, ainsi que leur contribution spécifique à la formation d'une variété locale du catholicisme attendent leurs analystes. Quant au cas particulier de l'islam, on n'en saisira pas la nature spécifique dans la région et le visage aujourd'hui protéiforme sans une appréhension de l'essence et du mode d'insertion de sa version non-jihadienne. On s'est contenté de voir dans les Aguda de simples intermédiaires des missionnaires dans la propagation de la foi chrétienne, et sans doute eux-mêmes, et leurs descendants aujourd'hui, sont-ils les premières victimes-complices de cette image, dont ils tirent orgueil du reste. La réalité est cependant plus complexe et incite à douter de la thèse d'une passivité des Afro-Brésiliens, ou d'une geste chrétienne à sens unique dans des cadres préétablis par les missionnaires. Sans doute faut-il trouver la cause de l'injustice faite à l'importante contribution des « Brésiliens » dans le domaine de la religion dans le fait qu'ils n'ont ni fondé une Église messianique « africaine », ni produit des prophètes et des théologiens avec un corps de doctrine spécifique tangible. Autant d'éléments qui font la pâture d'une anthropologie attentive surtout aux « écarts » et « aberrations » et qui participe d'une culture où le religieux entretient un cousinage plus que millénaire avec l'écriture et les notions de dogme et de système. Mais au lieu de constater cette apparente « anomalie » dans une aire culturelle où la profusion des sectes, l'invention religieuse par scissiparité, est la règle plutôt que l'exception, encore eût-il fallu l'expliquer. C'est plutôt dans les attitudes diffuses et le vécu quotidien des peuples de la sous-région qu'il faut saisir l'essence de la contribution religieuse des Aguda, et non dans les

professions de foi et autres monuments écrits, qui constituent autant de codes sans pertinence à l'intérieur de leurs traditions.

L'histoire du catholicisme dans la région, depuis son introduction vers la fin du XV^e siècle, a été l'histoire d'une suite d'échecs, même si les Capucins, inspirés par une intuition qui anticipait les initiatives missionnaires des XIX^e et XX^e siècles, entreprirent de traduire en langue africaine alada la *Doctrina christiana* (Labouret & Rivet 1929, Yai 1993). L'installation de quelques Africains de la diaspora sur la côte et leur arrivée massive à partir du XIX^e siècle pouvait donc redonner quelque espoir aux missionnaires catholiques qui mettaient leurs espoirs dans ces Nègres déjà familiarisés avec la religion chrétienne outre-Atlantique. Dans un contexte où les « Brésiliens » fuyant l'oppression blanche au Brésil la retrouvaient sous une autre forme dans leur propre pays, bien qu'ils forment une couche intermédiaire dans la nouvelle texture sociale coloniale, il n'est pas étonnant qu'ils se déclarent, se revendiquent chrétiens, alors même qu'ils ne l'étaient pas outre-Atlantique...

Mais les témoignages contemporains des représentants des cultures chrétiennes, particulièrement les missionnaires, ne laissent aucun doute sur la nature du christianisme des Aguda. L'abbé Borghero dénonçait leur tranquille propension à la polygamie et leur religion dans laquelle il voyait un « monstrueux mélange de paganisme, de pratiques chrétiennes et de superstitions fétichistes ». L'abbé Bouche plus tard confirmait cette observation en ces termes : « Certains parmi eux n'avaient jamais été chrétiens que de nom et étaient retournés aux pratiques du paganisme et de l'islam une fois ici. "J'étais esclave lorsque je fus baptisé", disent-ils. "J'appartenais à mon maître; il voulait que je fusse baptisé, je n'avais pas le choix " » (Verger 1968).

Comment interpréter ces témoignages? Il apparaît que les Noirs de la diaspora et leurs descendants Aguda voyaient dans la religion catholique un tremplin pour leur ascension sociale et pour une meilleure intégration dans la nouvelle écologie sociopolitique, surtout lorsque, dans le cas du Togo et du Dahomey, le catholicisme était une religion semi-officielle. Il s'agit donc d'un catholicisme d'identification, de distinction même, d'une religion sans foi (*religare* = qui les liait au pouvoir), où les œuvres, la recherche ou le maintien du statut social l'emportent sur la doctrine. Dans cette perspective, Joaquim de Almeida, ancien esclave mahi émancipé, ne faisait pas seulement œuvre de piété en faisant ériger une somptueuse chapelle à Agoué en 1845. Il rééditait plutôt en terre africaine la tradition de fraternité et d'entraide de la confrérie au titre éloquent de « *Senhor bom Jesus das necessidades e redempção dos homens pretos* », fondée à Bahia en 1752 parmi les Mahi et dont l'église d'Agoué porte significativement le même nom (*ibid.*, chap. XIX). Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les Aguda revendiquent « leur » christianisme, puisque se dire chrétien c'était s'affirmer homme libre, colonial, presque citoyen français ou britannique, hier « civilisé » ou « évolué », « cadre » aujourd'hui. Il n'était pas question, en revanche, de se réclamer des religions traditionnelles africaines, même si on les pratiquait et si on les pratique le plus souvent en catimini, mais parfois aussi avec ostentation. C'eût été se référer à un passé peu glorieux et s'opposer ostensiblement à la civilisation et au progrès, toujours présents alors comme attributs spécifiques de l'Europe. Ainsi, les Aguda étaient et continuent d'être « *catolicos a su maneira* ». Cette attitude envers le

christianisme est un trait distinctif du catholicisme de la sous-région et a valeur de paradigme, parce que les Aguda, pour des raisons évidentes, ont servi d'intermédiaires dans la « conversion » des autres éléments de la population. Ils ont ainsi rendu le catholicisme plus acceptable aux populations de la région par leurs pratiques personnelles syncrétiques qui, du reste, privilégiaient plus les œuvres que la foi.

Qu'en est-il de l'islam? Le lusotropicalisme aguda a ceci d'unique qu'il est la seule idéologie de la lusotopie où l'islam est un facteur religieux et qui se définit comme le catholicisme. Ce trait le distingue de tous les autres lusotropicalismes et des autres aires influencées par la culture portugaise où le catholicisme est souvent emblématique. Les esclaves africains s'étaient servis de l'islam pour galvaniser toutes les énergies anti-esclavagistes noires qui provoquèrent la sanglante révolte des Malés à Bahia en 1835 (Reis 1993). Bon nombre d'esclaves sont ainsi devenus musulmans, non pas tant par conviction religieuse que par désir de se libérer. Cette conception pragmatiste-utilitariste de l'islam se renforça en Afrique parmi les Aguda. Au contraire d'un islam à coloration jihadienne, venu du nord de la région avec les conquêtes d'Uthman dan Fodio, celui venu du Brésil était volontiers séculier et pragmatique. Il visait à s'assurer l'amitié des Africains animistes, et surtout celle des dignitaires locaux, et à donner à ses adeptes une éducation occidentale qui serve de base à leur ascension sociale. Cet islam entretient des relations cordiales avec les autres « frères » brésiliens catholiques. On s'aperçoit ainsi qu'il s'agit d'un islam moins soucieux de doctrine que du destin existentiel de la société dans son ensemble, et singulièrement de la communauté brésilienne. Alors que les musulmans de la mouture jihadienne refusaient d'envoyer leurs enfants dans les écoles du colonisateur, craignant la christianisation de ceux-ci, les Aguda, au contraire, adoptèrent l'enseignement colonial et en tirèrent le plus grand profit, précisément parce qu'ils savaient qu'ils avaient une connaissance suffisante de la civilisation occidental-chrétienne pour pouvoir ruser avec elle.

Ce qu'il convient surtout de souligner, c'est la cohabitation intelligente et même, souvent, la collaboration entre Brésiliens « musulmans » et « chrétiens » ainsi que leur coexistence pacifique, en tant que groupe social, avec les Africains de religion traditionnelle, alors que, sous d'autres cieux et dans d'autres cultures, une telle cohabitation est génératrice de tensions et guerres religieuses.

Comment expliquer que les Aguda aient été les agents historiques de cette « neutralisation assimilative », pour emprunter une métaphore à la science linguistique, de deux grandes religions révélées dans le contexte ouest-africain?

Ici, une perspective atlantique nous impose un rapprochement avec le candomblé brésilien et le phénomène religieux dit de « syncrétisme ». On oppose volontiers le catholicisme des Aguda en Afrique au candomblé de leurs congénères d'outre-Atlantique. Autant ceux-ci revendiqueraient leur négritude à travers le « syncrétisme » du candomblé, autant ceux-là, tournant le dos aux traditions africaines, auraient pris fait et cause pour le christianisme. Ce serait s'arrêter aux apparences que de s'en tenir à cette vue. On se doute, depuis les travaux de Bastide, que ce que l'anthropologie religieuse appelle « syncrétisme », s'agissant du Brésil, n'est que l'encre de seiche dont le Noir brésilien use et abuse intelligemment pour se jouer du

Blanc hostile et surtout pour assurer la permanence de sa propre identité à travers les vicissitudes de l'histoire et de la géographie. Le syncrétisme était ainsi une tactique de survie dans un environnement hostile. L'environnement culturel colonial en Afrique, avec son esprit missionnaire chrétien, était également hostile et intolérant. Le missionnaire y prêchait une conception schizophrénique, non africaine de l'existence, où le séculier s'opposait au spirituel, où la religion se détachait de la vie et de ses problèmes quotidiens. Le catholicisme d'identification et de distinction, et l'islam ouvert inaugurés par les Aguda dans la région, et qui ont fait tache d'huile, apparaissent ainsi comme des formes subtiles de résistance culturelle à l'imposition d'une conception non africaine de la vie, au même titre que le candomblé au Brésil. On feint d'accepter la religion de l'adversaire-exploiteur, plus fort que soi, pourvu et pour qu'il vous laisse vivre l'essentiel de votre culture. Au Brésil comme en Afrique, la même ruse est à l'œuvre, qui établit la parenté insoupçonnée entre le candomblé et la santería d'une part, et les formes africaines (Bénin, Togo, Nigeria) de catholicisme d'autre part, et les révèle comme des modalités spécifiques de résistance à des entreprises multiformes de génocide culturel. Dans ce contexte, où les représentants du lusotropicalisme du golfe de Bénin ont été les intellectuels organiques d'un syncrétisme suffisamment harmonieux entre deux grandes religions universelles révélées abrahamiques (islam, catholicisme) et les religions africaines, l'absence de sectes parmi eux n'étonne pas. Ici, la fronde dont ils ont fait état en politique n'était plus nécessaire, surtout qu'ils sont bien représentés dans la hiérarchie de ces religions (imans, évêques). Ce n'est peut-être pas un hasard si les prophètes et autres fondateurs des nouvelles Églises et sectes dans la région sont toujours des personnages dont le contact avec l'Occident chrétien est récent et en terre africaine, jamais des descendants de la diaspora avec une histoire plus profonde et atlantique de contacts.

Un singulier impact linguistique

On ne saurait rendre justice à l'impact des Aguda sur l'écologie linguistique de la sous-région sans commencer par une critique des travaux qui en ont rendu compte. Ceux-ci se sont appliqués à recenser une liste de mots, visiblement d'origine portugaise, qui ont fini par trouver asile dans les langues africaines parlées dans la région. Exemples : *asinola* en fon = nonne, provenant de *a senhora* portugais; *dotóò* en fon et yoruba du Bénin = médecin, infirmier, sage-femme, provenant de *doutor* en portugais.

Cette approche est imparfaite à plus d'un titre. D'abord parce qu'elle nous a fourni, à ce jour, des nomenclatures nécessairement insuffisantes. Pour qu'il en fût autrement, il eut fallu que leurs auteurs parlent, non seulement le portugais, mais la plupart des langues de la sous-région : aja, gen, fon, gun, yorub, etc., qui ont toutes reçu des mots portugais depuis les premières années du contact entre l'Europe et l'Afrique dans cette région, *i.e.* dès le XV^e siècle. Ces études sont fautives aussi en ceci qu'elles limitent leurs nomenclatures aux seules langues africaines, n'envisageant pas une possible influence de la pratique linguistique des Aguda sur les langues européennes de colonisation. Or celle-ci existe. Le cas typique est le mot *piron*, très usité dans le français de la région (Togo, Bénin) parce qu'il se

réfère à un plat très populaire et qui, assurément, nous vient du brésilien *pirão*.

Mais, quelque englobante et vaste, qu'elle soit, une nomenclature reste insuffisante parce qu'elle ne nous montrera que la partie la plus visible de l'iceberg linguistique des Aguda. Une nomenclature des mots d'origine portugaise dans toutes les langues de la sous-région resterait intrinsèquement insuffisante parce qu'elle relèverait encore d'une linguistique du mot, catégorie pour le moins problématique, surtout dans une situation de contact de cultures comme la nôtre.

Au-delà des mots usités aujourd'hui ou hier, il faudrait aller en amont et interroger la pratique des Aguda comme agents culturels.

Une contribution linguistique des Aguda, injustement passée sous silence, est leur rôle dans l'émergence ou le renforcement de *linguae francae* dans cette aire culturelle. L'*establishment* colonial français, qui n'a pas la réputation de décerner des palmes académiques à ceux qui utilisent et encouragent l'utilisation des langues africaines, ne pouvait être attentif à cette contribution pourtant majeure des Aguda. Il en a résulté un *black-out*, dans la littérature historique et anthropologique en français, sur les « Brésiliens » comme promoteurs des langues africaines. Quant aux Anglo-Saxons, ils ont donné le beau rôle à leurs missionnaires et à leurs protégés saro – esclaves libérés sierra-leonais d'origine yoruba retournés dans la région –, restant muets sur la contribution pourtant importante des Aguda, certainement par dépit pour ces Nègres passablement frondeurs, qui étaient par surcroît à la fois catholiques et animistes. Les Aguda furent ainsi, sur ce plan, les victimes d'une double conspiration du silence.

Conscients qu'ils ne pouvaient longtemps retenir le portugais comme *lingua franca* ou *lingua geral*, comme ils disaient alors, dans la nouvelle donne coloniale, ils ont encouragé, en les pratiquant activement dans leurs communautés, trois langues importantes de la région : le yoruba au Nigeria et au Dahomey, le fon au Dahomey et le gen ou « mina » au Dahomey et au Togo. Ils ont même encouragé, fait singulièrement rare dans une colonie française pour être souligné, la pratique écrite des langues africaines. Ainsi, dans la deuxième décennie de ce siècle naissait *Iwe Ajase* (La Gazette de Porto-Novo), un hebdomadaire en yoruba de bonne tenue, animé par l'élite d'alors, parmi laquelle on trouve des Aguda en bon nombre, et qui couvrait le Dahomey et les autres pays de la région.

Au Brésil, et plus particulièrement à Bahia, les Afro-Brésiliens baignaient dans un milieu multilingue et multiculturel africain et afro-portugais. Revenus en Afrique occidentale, ils ont continué cette tradition de polyglottisme et de multiculturalisme. C'est tout naturellement au sein des Aguda que les colons recrutaient les nombreux interprètes professionnels dont ils avaient tant besoin dans les missions, les services et le commerce. On peut évoquer, comme cas d'espèce, le premier président du Togo indépendant, Sylvanus Olympio, qui parlait gen, ewe, yoruba, portugais, allemand, anglais et français. Le regretté Luis Ignacio Pinto, premier Africain nommé à la Cour internationale de La Haye, est un autre exemple: il parlait toutes les langues officielles et les langues africaines de communication interrégionales entre le Ghana et le Nigeria. Le polyglottisme de ces deux personnalités n'était pourtant pas exceptionnel parmi les évolués de leur génération. En tant qu'élite, donc pourvoyeurs de paradigmes de comportement culturel, les Aguda ont promu ces *linguae*

francae régionales au statut de langues de prestige, ce qui constitue une geste culturelle anticoloniale majeure, surtout dans les colonies françaises.

Avec les Aguda, nous sommes en présence, sans doute, d'un cas unique de lusotopie, où la mort de la langue portugaise induit une renaissance des langues africaines, souvent accompagnée du reste d'un perfectionnisme dans le maniement des langues européennes de colonisation (anglais et français) qui perdure.

Noyautés et submergés par les élites coloniales d'autres groupes ethniques au Nigeria et par celles néocoloniales au Togo et au Bénin, les Aguda aujourd'hui perdent de plus en plus leur cohésion d'antan.

Ce n'est pas à dire qu'ils soient amorphes ou peu influents. Ils ont seulement perdu le monopole qu'ils s'étaient assuré d'être les représentants éclairés, et quasiment comme de droit divin, des autres secteurs des populations africaines de la région.

Sur le plan idéologique leur situation rappelle celle de ces nobles Espagnols « *venidos a menos* » avec la montée de la bourgeoisie et qui s'arc-boutent sur certains symboles. La différence néanmoins est que les Aguda ont relativement peu perdu de leur statut économique. Ils ne s'en replient pas moins, de Lagos à Accra, sur certaines valeurs-refuge : clan ou famille, éducation, perfectionnisme, étiquette.

Reste surtout l'entretien d'une superbe, d'une attitude de *fidalgo* tropical, qu'il faut interpréter en amont comme en aval. Dans leur imaginaire collectif et individuel, les Aguda sont censés être « nés de quelqu'un », c'est-à-dire pas de n'importe qui; ils sont aussi « nés de quelque chose », d'une œuvre, et de quelque part, d'un Brésil mythique.

Mais ils sont aussi, surtout individuellement, par l'éducation familiale qu'ils reçoivent, « *filho ou filha de algo no futuro* » pour ainsi dire. Autrement dit, hommes et femmes, mais surtout hommes en devenir. En témoigne leur activisme dans les débats et mouvements récents visant à indemniser les descendants des victimes de l'esclavage atlantique (réparations). En témoignent également certaines initiatives prises ces dernières années dans la foulée des conférences de l'UNESCO sur la diaspora africaine, visant à créer à Ouidah un « nouveau quartier Brésil » à l'intention des frères d'outre-Atlantique.

Si le discours hypogrammatique, manipulé par les Aguda comme une arme miraculeuse et non sans quelque succès sous la colonisation, est de peu de recours de nos jours, il demeure que les élites qui leur ont succédé aujourd'hui n'ont ni inventé un discours, ni articulé une pratique à la mesure des douleurs induites par les « ajustements structurels » imposés à la sous-région.

Notre réflexion sur les Aguda comme cas unique de diaspora africaine dans l'aire culturelle lusophone autorise une conjecture : avec le recul du temps et considérant leur performance culturelle et politique depuis bientôt un siècle et demi, on est en droit de penser que les Aguda auraient pu former un État moderne réussi sur la côte ouest-africaine, s'ils avaient reçu l'encouragement et le soutien dont ont bénéficié les Noirs américains au Libéria, ou si les puissances européennes et américaine réunies à Berlin n'étaient intervenues à temps pour dépecer leur territoire et violer leur culture, leur enlevant du coup l'initiative d'une plus profonde

harmonisation des cultures africaines et européennes dont ils auraient pu être les accoucheurs historiques, par le truchement d'une variété ouest-africaine de restauration et réforme Meiji.

Mai 1997

Olabiyi BABALOLA YAI

Department of African and Asian Languages and Literatures
University of Florida, Gainesville

BIBLIOGRAPHIE

- CRUZ, C. da 1983, « Apports des anciens esclaves brésiliens aux cultures du Bénin » in UNESCO, 1983.
- CUNHA, M. Carneiro da 1985, *Estrangeiros em Lagos*, São Paulo.
- LABOURET, H. & RIVET, P. 1929, *Le Royaume d'Ardra et son évangélisation au XVII^e siècle*, Paris, Institut d'ethnologie.
- REIS, J.J. 1993, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1833 in Bahia*. The Johns Hopkins University Press.
- TURNER, M. 1972, *Les « Brésiliens »*, Ph. D. Dissertation.
- UNESCO 1983, *Cultures africaines : documents d'experts sur les apports culturels des Noirs de la diaspora à l'Afrique*, Paris, UNESCO.
- VERGER, P. 1968, *Flux et reflux*, Paris – La Haye, Mouton.
- YAI, O.B. 1993, « From Vodun to Mawu : Monotheism and History in the Fon Cultural Area », in J.-P. CHRÉTIEN *et al.*, eds, *L'invention religieuse en Afrique : histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala.