



REGALIS^h

Revue Gabonaise De Littératures & Sciences^{Humain}

*Un autre regard sur l'Autre :
littérature, philosophie et sciences
humaines*



Sous la direction de :
Pierre-Claver MONGUI

Numéro : 1 décembre 2016

Comité scientifique

Pr Thiémélé L. Ramsès BOA, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Simon HAREL, Université de Montréal

Pr Amadou KONÉ, Georgetown University, Washington DC

Pr Jean-Marie KOUAKOU, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Georice Bertin MADEBE, DR, IRSH / Gabon

Pr Sylvère MBONDOBARI, Université Omar Bongo

Pr Ludovic OBIANG, DR, IRSH / Gabon

Pr Martine RENOUPREZ, Université de Cadix

Pr Joseph TONDA, Université Omar Bongo

Pr Bertrand WESTPHAL, Université de Limoges

Comité de lecture

Parfait Bi-Kacou DIANDUE (PT)

Frédéric MAMBENGA-YLAGOU (MC / HDR)

Achille Fortuné MANFOUMBY MVE (MR) CENAREST

Gyno-Noël MIKALA (MC)

Pierre-Claver MONGUI (MC)

Mike MOUKALA NDOUMOU (MC)

Pierre NDEMBY MANFOUMBY (MC)

Steeve RENOMBO OGOULA (MC)

Jean-Jacques Rousseau TANDIA MOUAFU (MC)

Didier TABA ODOUNGA (MC)

Comité de rédaction

BOUNDZANGA Noël Bertrand, Littératures Africaines, UOB

DISSY DISSY Romuald, Lettres Modernes, UOB

MAPANGOU Dacharly, Lettres Modernes, UOB

MESSI ME NANG Clotaire, Histoire, UOB

MESSIA Rodolphe, Lettres Modernes, UOB

MONGUI Pierre-Claver, Lettres Modernes, UOB

MPAGA Christ-Olivier, Philosophie, UOB

NDEMBY Pierre, Lettres Modernes, UOB

ONDO Placide, Sociologie, UOB

OVONO EBE Mathurin, Etudes ibériques, UOB

PAMBO NDIAYE Anges Gaël, Anglais, UOB

YANGA NGARI Bertin, Sociologie, UOB

ZAME AVEZO'O Léa, Littératures Africaines, UOB.

Université Omar Bongo

Département de Lettres Modernes

Centre d'Etudes et de Recherches Littéraires sur les Imaginaires et la Mémoire

SOMMAIRE

1. Fiction et sciences exactes : pour une variabilité de l'altérité disciplinaire

Par Parfait Bi Kacou DIANDUE

2. De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « *homo sum, humani nihil a me alienum puto* »

Par Pierre-Claver MONGUI

3. Migritude et oralité dans *Verre Cassé* d'Alain Mabanckou

Par Chantal BONONO

4. Les voix(es) pour parler de l'Autre dans *Le Mal de peau* de Monique Ilboudo

Par Fatou Ghislaine SANOU

5. Regard et altérité dans les Mémoires d'Amadou Hampâté Bâ

Par Assi Diané Véronique

6. Perceptions de l'altérité dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez* de Sony Labou Tansi et dans *Grenouilles* de Mo Yan

Par Charles Yaovi Mensah KOUMA

7. Pour une poétique scénographique de l'Altérité dans les écritures africaines francophones postmodernes et postcoloniales

Par Dacharly MAPANGO

8. Sidiki Bakaba et la problématique de l'altérité dans les spectacles *Monoko-Zohi*, *Iles de tempête* et *La Malice des hommes*

Par Banhouman KAMATE

9. Claridade et l'Afrique : l'identité cap-verdienne entre altérité et malentendu

Par Eugène TAVARES

10. L'Écriture de la relation dans l'archéologie du senghorisme. Autour de *Chants d'ombres et d'Ethiopiennes*

Par Max-Médard EYI

11. Le pornostyle de Sami Tchak

Par J.J. Rousseau TANDIA MOUAFU

12. Les métaphores postcoloniales du Sida. Regard et mise à mort de l'Autre

Par Yannick ALEKA ILOUGOU

13. La femme-silure et la symbolique de l'altérité dans « *Muyisi* et le pêcheur », conte punu du Gabon

Par Léa Zame Avez'o

14. La représentation de la nature dans le roman gabonais

Par Didier TABA ODOUNGA

15. L'altérité dans la lutte des classements sociaux au Gabon

Par Placide ONDO

16. Le Gabon ouvert et ses ennemis. Considérations philosophiques sur les nouvelles frontières de la citoyenneté

Par Flavien ENONGOUE

17. La conservation du « patrimoine culturel » au Gabon: enjeux et perspectives sur l'histoire, la mémoire et l'identité

Par Serge MBOYI BONGO

***Claridade* et l'Afrique : l'identité cap-verdienne entre altérité et malentendu**

Eugène TAVARES, Université Assane Seck,

Centre de recherche interdisciplinaire sur les langues, les littératures, les arts et les cultures, etavares@univ-zig.sn

Résumé

Le Cap-Vert, tout au long de son histoire, a entretenu avec l'Afrique une relation ambiguë qui se prolonge encore de nos jours. On pourrait penser que cette ambiguïté se limite aux couches populaires de la société, or il n'en est rien. Dans un entretien accordé à André Moura, Baltasar Lopes déclare : « La négritude est un problème qui ne nous concerne pas » (Moura, 1993, p. 26). Cette posture soulève d'emblée des interrogations : parlons-nous ici de noir racial, de noir culturel ou de noir du continent ? Cette clarification est nécessaire, sinon le débat risque d'être biaisé. En effet, entre l'appartenance culturelle et l'appartenance géographique à l'Afrique, il y a une différence, et c'est à la lumière de cette différence qu'il faut analyser le discours des intellectuels cap-verdiens sur l'Afrique. Baltasar Lopes souligne : « [...] Quand, ici, les gens parlent de Noir d'Afrique, ils ne parlent pas de Noir racial mais de Noir culturel » (*Id.*). Il faut dire que les intellectuels cap-verdiens ne font rien pour clarifier ce débat. Ils contribuent même parfois à le rendre plus complexe. Pour s'en rendre compte, il faut se plonger dans leurs écrits.

C'est pourquoi nous avons choisi de décrypter le discours de « Claridade », un des mouvements littéraires les plus représentatifs de l'intelligentsia cap-verdienne de l'époque 1930-1960.

Mots-clés : Afrique, Cap-Vert, « Claridade », Littérature cap-verdienne.

Abstract

Cape Verde, throughout its history, has maintained an ambiguous relationship with Africa that still continues today. One might think that this ambiguity is limited to the lower classes of society, but it is not. In an interview with André Moura, Baltasar Lopes said: "Negritude is a problem that does not concern us" (Moura, 1993, p. 26). This opinion, from the outset, raises the questions: Are we talking about the racial black, the culture black or the black of the continent? This clarification is necessary, otherwise the debate is likely to be biased. Indeed, between the cultural belonging and geographical belonging to Africa, there is a difference, and it is in light of this difference that one must analyze the discourse of Cape Verdean intellectuals about Africa. Baltasar Lopes highlights "[...] When, here, people talk of Black Africa, they do not talk about racial black, but of the black culture" (*Id.*). It must be said that Cape

Verdean intellectuals do nothing to clarify this debate. They sometimes even make it more complex. To realize this, one has to plunge into their writings.

For this reason, we have chosen to decode the work of « Claridade », one of the most representative literary movements of Cape Verdean intelligentsia of that era 1930-1960.

Key-words : Africa, Cape Verde, « Claridade », Cape verdean literature.

Introduction

La publication de *Claridade* en 1936, sous l'impulsion de Jorge Barbosa, Baltasar Lopes da Silva, Manuel dos Santos Lopes, João Lopes, Jaime de Figueiredo et du Madérien Manuel Velosa, marque la naissance d'un nouveau mouvement et d'une nouvelle phase de l'histoire littéraire du Cap-Vert. L'intention de ce mouvement était d'engager une véritable rénovation de la littérature cap-verdienne. En effet, dans *Galo cantou na baía* – le recueil de nouvelles qui peut être considéré comme le manifeste du mouvement – Eduardinho, que l'on peut assimiler¹ *intelectual cabo-verdiano precisa fincar os pés na terra das suas ilhas. A única intenção é, afinal, dar algo nosso, contribuir com alguma autenticidade. Não basta fincar os pés na terra. Cabeça atenta* »¹ (M. Lopes, 1984, p. 151).

Plus loin, Eduardinho ajoute :

*O primeiro estágio da acção do G.L.R. é a revolução formal. O resto virá naturalmente, por acréscimo. Revolução formal em primeiro lugar. Deve haver uma linguagem. Instrumentação adequada para traduzir as angústias, a realidade social, o carácter deste povo... Bem temos muito que fazer. Por exemplo acabar com a ditadura literária. Há meia dúzia de bicos que julgam ter a literatura cabo-verdiana nas unhas. Nós outros apitamos. Bem, mas como ia dizendo, ao mesmo tempo temos de reconciliar essa atitude de intérpretes do povo com a consciência. Cons-ciên-cia-li-za-ção*² (Ibid., p. 152).

La revue *Claridade*, dans son contenu, va pourtant susciter de nombreux débats, notamment celui portant sur la définition de l'identité cap-verdienne dont le mouvement s'était assigné la tâche. L'une des controverses concerne le regard que le mouvement porte sur l'Afrique et sur la place du continent dans la construction de l'identité de l'archipel.

En effet, dans sa démarche, « *Claridade* » semble avoir fait fi du fondement même de la société cap-verdienne dont il raconte pourtant bien la genèse en faisant apparaître le rôle de l'esclave ramené du continent noir. Mais, curieusement, pour le mouvement, les résultats issus de ce métissage sont marqués par la prédominance de l'élément européen. L'influence noire ne se résumerait qu'aux aspects résiduels de la culture cap-verdienne. Dominique Lecompte note :

De façon tout à fait significative, l'héritage africain, s'il n'est pas nié, est strictement limité à ses manifestations les plus « ataviques », à celles qui concernent le plus le Capverdien d'un point de vue biologique, physique et largement irrationnel : la nourriture, la danse, la musique, les superstitions. Il

¹ Traduction : « Je suis membre fondateur du G.L.R. - Groupe littéraire Rénovateur... L'intellectuel cap-verdien a besoin de s'enraciner dans la terre de ses îles. La seule intention est, finalement, de donner quelque chose de nous, d'y contribuer avec une certaine authenticité. Il ne s'agit pas seulement de s'enraciner dans sa terre. Attention ».

² Traduction : « La première étape de l'action du G.L.R. est la révolution formelle. Le reste viendra naturellement, par rajout. La révolution formelle en premier lieu. Il doit y avoir un langage. L'instrument adéquat pour traduire les angoisses, la réalité sociale, le caractère de ce peuple... Nous avons beaucoup de choses à faire. Par exemple, en finir avec la dictature littéraire. Il y a une demi-douzaine de picotés qui pensent connaître la littérature cap-verdienne sur le bout des doigts. Nous, nous avons choisi. Hé bien, et comme je le disais, nous devons en même temps reconcilier cette attitude d'interprètes du peuple avec la conscience. Cons-cien-ti-sa-tion ».

n'est nullement revendiqué lorsqu'il s'agit d'aspects considérés comme les plus nobles de la culture : structure familiale, économie, esthétique, religion (D. Lecompte, 2000, p. 54).

Nous sommes là en face d'une altérité construite autour d'un malentendu qui n'a toujours pas trouvé son épilogue, malgré la tentative de repositionnement de l'archipel dans l'Afrique amorcée par la génération post-Claridade, à partir de l'essai d'Onésimo Silveira. Rappelons le contexte historique.

Le débat cap-verdien sur l'Afrique remonte au peuplement même de l'archipel. D'après l'historiographie portugaise, le Cap-Vert était désert au moment de sa découverte. Cette affirmation est toutefois contestée par certains historiens qui soutiennent que l'archipel avait déjà été visité par d'autres peuples notamment les Jalofos, les Lébus et les Feloupes du Sénégal (E. Silva Andrade, 1996, p. 36). Quoi qu'il en soit, il faut admettre que l'implantation durable d'une colonie de peuplement n'interviendra qu'après l'arrivée des Portugais. Ces derniers, pour des raisons liées à la rigueur du climat dont une des conséquences est une sécheresse cyclique et une famine chronique, vont recourir à la main-d'œuvre esclave ramenée du continent pour l'exploitation de l'archipel. La Couronne elle-même a dû accorder de nombreux privilèges aux premiers colons installés sur l'île de Santiago pour encourager d'autres Portugais à aller s'installer sur l'archipel. Parmi ces privilèges, il y a celui accordé aux habitants de Santiago de faire du commerce des esclaves.

Le mélange des esclaves et des hommes libres provenant du continent africain avec la population blanche constituée de colons sera le fondement de la société cap-verdienne. Plus qu'un mélange d'hommes, c'est un mélange de cultures dans toutes ses dimensions et avec toutes ses implications.

Deux conséquences sont à noter : la naissance d'une langue de communication, le créole cap-verdien, et l'existence d'une culture originale, la cap-verdianité, née du processus continu d'imagination et de réélaboration des éléments culturels en présence. Cette alchimie a atteint un tel niveau d'originalité qu'il a donné naissance à « un homme nouveau » qui n'est « ni africain, ni européen », mais cap-verdien. C'est du moins la conviction idéologique des « claridosos ». Conviction à laquelle ils vont s'arc-bouter envers et contre tout, reléguant au second plan les défis politiques que les intellectuels africains s'étaient lancés : la lutte pour la reconnaissance de la dignité de l'homme noir et la lutte pour l'indépendance des colonies, parmi lesquelles celles sous domination portugaise. Pour bien comprendre les enjeux, il faut rappeler le contexte politique de l'époque de *Claridade*.

Si dès le premier numéro, Manuel Lopes (1936, p. 5) parle de « *ilhas africanas* », c'est pour mieux montrer que ce sont des îles africaines qui, ethniquement et culturellement, n'ont rien à avoir avec l'Afrique. Et c'est là la difficulté à situer le discours identitaire et politique de *Claridade*, et c'est de là que vient également l'ambiguïté qui caractérise le contenu de la revue. Les conséquences d'une telle posture et d'un tel discours vont se manifester dans la manière avec laquelle ces intellectuels vont appréhender les bouleversements de leur temps.

Il faut distinguer le contexte national et le contexte international.

Sur le plan national, *Claridade* n'a connu qu'un seul régime politique, celui de l'*Estado Novo* caractérisé par la dictature, celle de Salazar d'abord puis celle de Marcelo Caetano et marqué par une censure implacable, une politique de répression féroce et de privation de liberté, à travers les agissements de la Police Internationale de Défense de l'Etat (PIDE).

Sur le plan international, la situation n'est guère meilleure. En effet, la période dans laquelle se situe la revue (1936-1960) englobe à la fois les dictatures allemande, espagnole et portugaise, la Seconde Guerre mondiale, le début des luttes de libération dans les colonies portugaises et le début des indépendances dans les colonies françaises « limitrophes » de l'archipel, comme le Sénégal et la Guinée. Nous pouvons ajouter à ces événements, le processus d'éveil des consciences dans le monde noir, qui a pris naissance aux Etats-Unis dans les années 20, avec les intellectuels comme William E. B. Dubois et Marcus Garvey, a été porté dans le monde francophone par Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, Aimé Césaire et Alioune Diop, dans les années 30, avant d'irradier le monde lusophone, d'une manière assez brève, dans les années 40, avec, entre autres intellectuels, le São Toméen Francisco José Tenreiro.

Au regard de ce contexte, on peut légitimement se demander ce qu'a été l'attitude du mouvement par rapport à ces enjeux politiques de l'époque. Car en Afrique, comme ailleurs, la littérature ne peut être comprise en dehors de son insertion dans l'histoire et dans la société, même si les approches formalistes de la littérature s'exonèrent bien des présupposés sociologiques et historiques.

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'interroger le talent littéraire des « claridosos », largement reconnu par les critiques littéraires, ni même de sous-estimer leur rôle dans le processus d'évolution de la littérature cap-verdienne, mais de tenter de comprendre leur silence et leur discours identitaire dans un contexte aussi tumultueux.

1. Le silence assourdissant

Les « claridosos », dans leurs productions, ont passé sous silence la problématique coloniale dans la revue et dans leurs œuvres, malgré un contexte historique, politique, littéraire et culturel marqué par un vaste mouvement d'éveil des consciences, en Afrique et dans la diaspora, et dont ils avaient pourtant connaissance. Ils ont ignoré le combat que menaient les intellectuels africains pour la reconnaissance des droits et de la dignité des peuples colonisés, en général, et des peuples africains, en particulier. Les « claridosos » avaient conscience de leur condition de colonisé et du statut de colonie africaine de l'archipel. Manuel Lopes (1936, p. 5) en atteste dès le premier numéro de *Claridade* : « *Tendo chegado a um estado de pleno desenvolvimento espiritual, a condição de colônia, que é a da sua terra, cria nele uma convicção segundo a qual a sua acção é limitada, restringida* »³. Toutefois, ce statut politique de l'archipel, c'est-à-dire sa condition de colonie, n'est pas problématisé. Pire, l'Afrique est niée sur fond d'aveux lacunaires.

³ Traduction : « Etant arrivé à un stade de plein développement spirituel, le statut de colonie, qui est celui de son pays, crée en lui une conviction selon laquelle son action est limitée, restreinte ».

1.1 La négation de l’Afrique

Dans le dernier numéro de *Claridade*, Pedro de Sousa Lobo (1960, p. 67) écrit : « *Cultural e sociologicamente, Cabo Verde já não é África, embora etnicamente não seja Europa...* »⁴. J.-M. Massa (1997, p. 235) écrit aussi : « Je glose *diluição*⁵ pour marquer que le Cap-Vert n’est ni l’Afrique, ni le Portugal, ni l’Europe, encore moins un monde afro-portugais ».

Dans le même entretien accordé à André Moura et référencé plus haut, Baltasar Lopes déclare encore : « On a l’habitude de demander si le Cap-Vert est l’Europe ou bien l’Afrique. Ce n’est ni l’une ni l’autre ». (M.-J. Fafe, 1993, p. 26).

L’anthropologie culturelle peut permettre de comprendre les choix idéologiques d’une société, d’un groupe, d’un mouvement littéraire ou d’un écrivain. Dans le cas du Cap-Vert, où entrent en ligne de compte deux sphères géopolitiques et culturelles ayant des problématiques différentes, le discours identitaire et culturel est largement tributaire de la conscience politique telle qu’elle a été modelée par tout le système portugais de conditionnement intellectuel et idéologique. Ainsi, à partir du moment où l’archipel est entré dans une colonisation de fait, les éléments culturels favorables à l’Afrique ont été « combattus ». Pendant longtemps, la culture européenne a été privilégiée au détriment de la culture africaine. Manuel Lopes, cité par Marie-Christine Hanras (1995, p. 347), fait d’ailleurs à ce sujet une analyse objective et pertinente en observant : « *pois o cabo-verdiano foi espiritualmente nutrido, desde o seu aparecimento, pelo humanismo português, influenciado por uma convivência social, política e religiosa que nada tinha que ver com África, antes parecia combatê-la* »⁶.

Dès que l’héritage africain a pu être contesté, minimisé, déprécié, il l’a été systématiquement. Nous ne citerons que trois exemples parmi tant d’autres :

– *E note-se que o habitante de Sant'Iago é o de menor desenvolvimento intelectual por ser mais puramente africano, por ser menor nessa ilha a obra de miscogenação, por aí ainda influir o "éthos" da África negra.* (Cl, 2, p. 4.)

– *Não resta porém a menor dúvida de que se trata de meras sobrevivências que há muito entraram definitivamente nos domínios do folclore, não representando, por isso mesmo, mais do que a petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas.* (Cl, 8, p. 21.)

– *Dizer que Cabo Verde é África por que em todas as ilhas o número de negros é superior ao de branco ...é roçar apenas pela superfície das coisas sem penetrar no seu íntimo, é deixar-se influenciar pelo episódico, pelo anedótico pelo exótico, voltar as costas à realidade, não identificar o comum e específico, não fixar o característico*⁷. (Voir M.-C. Hanras, 1995, p. 346).

⁴ Traduction : « Culturellement et sociologiquement, le Cap-Vert n’est plus l’Afrique, même s’il n’est pas l’Europe... ».

⁵ En italique dans le texte.

⁶ Traduction : « [...] donc, le Cap-Verdien a été spirituellement nourri, depuis sa naissance, par l’humanisme portugais, influencé par un vivre ensemble social, politique et religieux qui n’a rien à avoir avec l’Afrique, bien au contraire, il semblait le combattre ».

⁷ Traduction : – « Il faut noter que l’habitant de Santiago est intellectuellement moins développé, parce qu’il est plus africain, parce que l’oeuvre de miscogénéation y a été mineure, parce que, ici, influe encore l’« éthos » de l’Afrique noire ».

Le Noir apparaît comme un élément passif, à qui le colon a emprunté quelques aspects de la culture pour se divertir. Ainsi, un mouvement qui revendique la recherche de l'authenticité semble minimiser un pan important de la constitution même de son identité, c'est-à-dire la partie nègre. Dans le même entretien accordé à André Moura, Baltasar Lopes déclare : « Le peuple (cap-verdien) a la notion que le Noir d'Afrique est détenteur d'une culture différente de la sienne »⁸. Ayant une telle vision de la relation entre le Cap-Vert et l'Afrique, comment les « claridosos » pouvaient-ils s'impliquer dans le débat africain ? Les « claridosos » n'ont jamais voulu regarder l'Afrique en face. Et pour cause ! Manuel Lopes (Voir M.-C. Hanras, 1995, p. 346) explique :

*Não interessa discutir aqui a vantagem ou a desvantagem que representa para Cabo Verde o facto de se situar na linha raiana de dois mundos perfeitamente diferenciados. A África Negra e a Europa ali se encontram, e o equilíbrio de forças em presença criou estabilidade talvez mais aparente que real*⁹.

On observera que Manuel Lopes pose la question de l'identité en termes d'avantages et de désavantages. Or l'identité ne se décrète pas. En revanche, on peut l'assumer ou la rejeter. Lorsqu'on l'assume, on doit le faire dans toute son intégralité, et nous avons même envie de dire, dans toute son intégrité historique.

L'inconfort des « claridosos » est palpable dès qu'il s'agit d'aborder la question de l'héritage africain. Pourtant, l'Afrique est présente dans l'œuvre des « claridosos », parfois contre leur gré, avec ses légendes, ses mythes, ses croyances, son imaginaire, en un mot, sa vision du monde, parce que la connaissance de soi, pour le Cap-verdien, passe inévitablement par l'Afrique, qu'il en soit conscient ou pas. Pour comprendre la conscience politique des « claridosos », il faut comprendre leur discours identitaire ; ne pas identifier le commun et le spécifique, c'est ne pas fixer le caractère

Il y a deux perceptions ou déclinaisons possibles de l'identité : l'identité individuelle et l'identité nationale.

« L'aspect conflictuel » du débat cap-verdien sur l'identité s'est transposé dans la manière avec laquelle l'élite cap-verdienne s'est impliquée dans la problématique de libération des colonies.

Les « claridosos » n'avaient jamais mis les pieds en l'Afrique. José Vicente Lopes (1996, p. 581-582) note dans son ouvrage intitulé *Cabo Verde – Os Bastidores da*

- « Il n'y a plus le moindre doute qu'il ne s'agit que de simples survivances qui sont depuis longtemps définitivement tombées dans le domaine du folklore, ne représentant en cela même, pas plus que la pétrification de résidus insignifiants de cultures dépassées ».

- « Dire que le Cap-Vert est africain parce que dans toutes les îles le nombre d'Africains est supérieur à celui des Blancs... c'est à peine éfleurer les choses, sans pénétrer en profondeur, c'est se laisser influencer par l'épisodique, par l'anecdotique, par l'exotique, c'est tourner le dos à la réalité, c'est ne pas identifier le commun et le spécifique, c'est ne pas fixer le caractère ».

⁸ Traduction : « Peu importe de discuter ici de l'avantage ou de l'inconvénient que représente pour le Cap-Vert le fait de se situer sur la ligne reine de trois mondes parfaitement différenciés. L'Afrique Noire et l'Europe se rencontrent ici, et l'équilibre des forces en présence a créé la stabilité peut-être plus apparente que réelle ».

Independência : « Importa ainda referir que tanto Gilberto Freyre como Baltasar Lopes e os seus colegas “claridosos”, de uma maneira geral, se referem a uma África que nenhum deles conhecia minimamente »¹⁰.

Cette affirmation est d'autant plus vraie qu'il n'existe dans la revue aucune description du milieu naturel africain.

1.2 Les aveux lacunaires

Les “claridosos” ne connaissaient pas l'Afrique. Baltasar Lopes, par exemple, confesse à plusieurs reprises n'avoir pas expérimenté lui-même certains éléments de la culture cap-verdienne. Cela explique ses nombreuses erreurs d'appréciation de la contribution africaine dans l'émergence de la culture et de la langue de l'archipel.

Par exemple, tout ce qu'il a écrit sur le *batuque*, il le tient de sources qu'il juge « bien informées » : « *A luz de outras informações que recentemente obtive, é certo que não in loco, mas de fonte seguríssima e castiça, creio estar habilitado a assinalar à finação um conteúdo mais variado do que o que eu apontava na aludida nota* »¹¹. (B. Lopes, *Cl*, n° 7, p. 43).

L'effort de *Claridade* de mieux connaître et comprendre la société cap-verdienne s'est donc heurté à son ignorance de l'Afrique continentale. En attestent les précautions prises par Manuel Lopes, Baltasar Lopes et João Lopes dans l'élaboration de leurs interprétations. João Lopes écrit :

*Neste capítulo, dada a insuficiência de materiais de estudo que permitam refazer a história económica e social das ilhas, temos de preencher as lacunas com ilações tiradas da situação actual e subsidiariamente dos estudos levados a efeito no Brasil, para explicação do fenómeno brasileiro em cuja integração actuaram os dois factores capitais da formação de Cabo Verde: o europeu e o afro-negro*¹² (*Cl*, n° 1, p. 9).

Les « claridosos » avaient conscience de leurs lacunes et les ont exprimées à plusieurs reprises. Cela ne les a pourtant pas empêchés d'émettre des certitudes, des affirmations parfois péremptives, complètement erronées, sur ce qu'ils ont appelé « *o afro-negro* ».

La définition de l'identité cap-verdienne passe par la prise de conscience, mieux, par la prise en compte de tous les éléments qui la constituent. Les « claridosos » ont voulu étudier la formation de la société cap-verdienne sans disposer d'éléments d'appréciation objectifs permettant cette étude.

¹⁰ Traduction : « Il importe encore de souligner qu'aussi bien Gilberto Freyre que Baltasar Lopes et leurs camarades « claridosos », d'une manière générale, se réfèrent à une Afrique qu'aucun d'entre eux ne connaissait le moins du monde ».

¹¹ Traduction : « A la lumière d'autres informations que j'ai obtenues récemment, il est vrai pas *in loco* mais de sources sûres et recoupées, je crois être habilité à reconnaître à la *finação* un contenu plus varié que celui que j'indiquais dans la note susmentionnée ».

¹² Traduction : « Dans ce chapitre, étant donné l'insuffisance de matériaux d'étude qui permettent de refaire l'histoire économique et sociale des îles, nous devons remplir les lacunes avec des conclusions tirées de la situation actuelle et, subsidiairement, avec des études menées dans ce domaine au Brésil pour l'explication du phénomène brésilien, dans lequel on retrouve les deux facteurs principaux de la formation du Cap-Vert : l'Européen et le Noir africain ».

L'expérience africaine était indispensable aux « claridosos ». A titre de comparaison, si les Africains n'avaient pas côtoyé le Blanc sur les champs de bataille pendant les deux guerres mondiales, ils seraient difficilement parvenus à démythifier tout le discours idéologique sur la suprématie raciale du colonisateur qu'on leur avait fait ingérer pendant des siècles.

Pour les Cap-verdiens, le déclic viendra des luttes de libérations. À partir de ce moment-là, la jeune génération va procéder à la redéfinition de son identité, partant, de sa conscience politique. Mais, en attendant, *Claridade* proclame sa lusitanité.

1.3 Les affinités revendiquées

La société cap-verdienne a souvent été comparée à la société brésilienne à cause du métissage qui les caractérise. Elles ont reçu toutes les deux l'apport de l'esclave noir.

Si les « claridosos » ne se reconnaissent pas comme des Africains, ils s'identifient volontiers aux Brésiliens. Aussi Jorge Barbosa (*Cl*, n°4, p. 25.) écrit-il dans son poème « *Carta para Manuel Bandeira* » : *Aqui onde estou no outro lado do mesmo mar/Tu me preocupas, Manuel Bandeira/Meu irmão atlântico*¹³.

De son côté, Baltasar Lopes (*Cl*, n° 4, p. 22) souligne cette affinité en écrivant : « *De qualquer modo, o caboverdiano é um tipo linguística e culturalmente definido, irmão do brasileiro.* »¹⁴

Le Portugal est la super patrie dans laquelle les « claridosos » se reconnaissent, mais avec hésitation, il faut l'avouer. Pour bien établir la différence de regard porté par les « claridosos » sur l'Afrique et sur l'Europe, en particulier sur le Portugal, citons ces exemples :

– *O crioulo de Cabo Verde é uma linguagem nitidamente românica, portuguesa (Cl, 2, p. 5.)*

– *Em Cabo Verde [...] forma-se uma civilização que tem uma individualidade própria e que é Portugal ainda. (Cl,, n° 3, p. 9.)*

– *Como pretendo mostrar ao longo destes artigos, a aventura românica nos trópicos denuncia, nos seus resultados actualmente observáveis, a importância decisiva do « lastro commun » que, se não estou em erro, se encontra na base do bloco de sentimento e de cultura defendido por Gilberto Freyre*¹⁵. (*Cl*, n° 4, p. 15.)

C'est ainsi que dans le second numéro, le ton est laudatif envers le Portugal. José Osório de Oliveira (*Cl*, n° 2, p. 4) écrit : « *O alto nível mental dos caboverdeanos é, há muito,*

¹³ Traduction : « Ici où je me trouve, de l'autre côté du même océan/Tu me préoccupes, Manuel Bandeira/Mon frère atlantique ».

¹⁴ Traduction : « De toutes les façons, le Cap-Verdien est un type, linguistiquement et culturellement défini, frère du Brésilien ».

¹⁵ Traduction : – « Le créole cap-verdien est une langue clairement romane, portugaise ».

– « Au Cap-Vert [...], il s'est formé une civilisation qui a son individualité propre et qui est encore le Portugal ».

– « Comme j'ai voulu le montrer tout au long de ces articles, l'aventure romane dans les tropiques montre, dans ses résultats actuellement observables, l'importance décisive de "l'héritage commun" qui, si je ne me trompe pas, se retrouve à la base du bloc de sentiment et de culture défendu par Gilberto Freyre ».

uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora... »¹⁶.

La difficulté de la posture des « claridosos » a été de revendiquer une spécificité cap-verdienne tout en cherchant à se fondre dans la nation portugaise. De cette attitude découle un discours à trois voix : cap-verdienne, lusitanienne et lusotropicaliste.

Que les intellectuels portugais – José Osório de Oliveira, Pedro de Sousa Lobo, Augusto Casimiro, Artur Augusto ou Manuel Ferreira – évoquent un Cap-Vert européen n'est pas surprenant en soi, mais que le concept soit partagé par les « claridosos » eux-mêmes, sans un grand esprit critique, paraît plus déconcertant, surtout quand on sait que l'objectif du mouvement était de revendiquer une identité propre.

En voulant nier l'Afrique, le Cap-verdien se définit toujours par rapport à elle, et c'est par là également qu'il construit et définit sa propre identité. Sans doute définit-il aussi son identité en revendiquant l'Europe, mais rarement en la niant. Maria Luísa Baptista (1993, p. 25) écrit :

Como vemos, a busca de inserção numa tradição cultural europeia ou africana, busca de identidade, vem-se prolongando até à contemporaneidade; afinal, numa confirmação tácita de uma insularidade sócio-cultural. Questão histórica que não obsta, no fim de contas, à da afirmação de uma individualidade sócio-política, à de uma identidade nacional ¹⁷.

Cette attitude est, d'une manière générale, caractéristique des peuples insulaires et du rapport qu'ils entretiennent avec le continent. Jean-Michel Racault (1995, p. 11) note :

En posant sa différence, l'insulaire conteste certes la norme continentale, mais c'est une manière de se situer par rapport à elle. Et la thématique de l'identité – ce bien imaginaire dont on ne prend conscience que lorsque l'on croit l'avoir perdu – est peut-être l'aveu d'une relation problématique au monde de l'île et à soi-même.

Les « claridosos » avaient conscience de la nécessité d'agir, mais ils ont prôné tout à fait le contraire dans leurs œuvres, c'est-à-dire la résignation. Russel Hamilton (1984, p. 140) note :

« Os grupos Claridade e Certeza abriram o caminho, mas os “claridosos”, em particular, estacaram nessa encruzilhada metafórica entre a consciencialização social e política e uma resignação amargada e a sumissão melancólica ¹⁸ ».

2. Du mythe à la réalité

¹⁶ Traduction : « Le niveau mental élevé des Cap-Verdiens est, il y a longtemps, une des meilleures preuves de l'excellence de la colonisation portugaise et de notre capacité civilisatrice ».

¹⁷ Traduction : « Comme on le voit, la recherche d'insertion dans une tradition culturelle européenne ou africaine, recherche d'identité, se prolonge encore aujourd'hui; finalement, dans une confirmation tacite d'une insularité socio-culturelle. Question historique qui, non obstant, en fin de comptes, est celle de l'affirmation d'une individualité socio-politique, celle d'une identité nationale ».

¹⁸ Traduction : « Les groupes de *Claridade* et *Certeza* ont ouvert la voie, mais les « claridosos » ; en particulier, se sont arrêtés à ce croisement métaphorique entre la prise de conscience sociale et politique et une résignation amère et la soumission mélancolique ».

Dans son ouvrage *Hora di bai*, Manuel Ferreira écrit sur la question des « *contratados* » : « *S. Tomé era exploração. Lá, caboverdeano era tratado como gente de Angola ou Moçambique. Não havia diferença. Sabia bem como aquilo era.* »¹⁹ C'est ce mythe de la supériorité du Cap-verdien par rapport aux autres peuples colonisés d'Afrique – mythe fondé sur l'idée très répandue de l'existence, au Cap-Vert, d'un homme nouveau, différent des autres Africains, fruit d'un mélange d'ethnies et de cultures – qui sera lourd de conséquences dans la définition et dans l'expression de la conscience politique, non seulement de *Claridade*, mais du Cap-verdien en général. Les « *claridosos* » seront largement prisonniers de ce mythe. Alfredo Margarido (1964, p. 71) souligne :

*O ponto cimeiro desta confusão de valores humanos [...] estará na pressa com que Baltasar Lopes se empenha em rejeitar a hipótese da existência de contributos negróides na cultura caboverdeana. Não que essa existência tenha, em si mesma, uma importância decisiva, mas tem-na já na maneira como se recusa a hipótese dessa existência que tem, no entanto, nas tabancas de Santiago, um elemento que não pode ser facilmente escamoteado*²⁰.

Le numéro 8 de *Claridade* marque un tournant dans la thématique. Le ton est plus engagé, plus en adéquation avec la situation réelle du Cap-Vert. Ainsi, le mythe d'une société cap-verdienne non stratifiée est brisé dès le début par Henrique Teixeira de Sousa (*Cl*, n° 8, p. 4-5) qui écrit : « *As três classes então existentes marcavam a sua presença de forma distinta no mais importante ciclo festivo que possuía a ilha – as bandeiras* »²¹.

Là où Manuel Ferreira (1985, p. 78) considère l'absence d'un art cap-verdien comme la preuve de la dilution des valeurs africaines, Alfredo Margarido (1964, p. 72) voit une fidélité de l'esclave « *a postulados religiosos que trouxe consigo do continente...* »²²

Nous pouvons prendre aussi comme exemples les poèmes « *Itinerário de Pasárgada* » d'Osvaldo Alcântara et « *Antievasão* » d'Ovídio Martins²³ pour illustrer la rupture idéologique qu'il y a eu entre la génération de Baltasar Lopes et celle d'Onésimo Silveira.

Itinerário de Pasárgada

¹⁹ Traduction : « S. Tomé, c'était l'exploitation. Là-bas, le Cap-Verdien était traité comme les gens de l'Angola ou du Mozambique. Il n'y avait pas de différence. On savait bien comment c'était ».

²⁰ Traduction : « Le point culminant de cette confusion de valeurs humaines [...] sera dans l'empressement avec lequel Baltasar Lopes s'emploie à rejeter l'hypothèse de l'existence d'apports nègres dans la culture cap-verdienne. Pas parce que cette existence a, en soi, une importance décisive, mais elle l'a par la manière avec laquelle on récuse l'hypothèse de cette existence qui a, cependant, dans les *tabancas* de Santiago, un élément qui ne peut être facilement escamoté ».

²¹ Traduction : « Les trois classes existantes marquaient ainsi leur présence de manière distincte lors du plus important cycle festif que possédait l'île – les *bandeiras* ».

²² Traduction : « aux postulats religieux qu'il a ramenés du continent... ».

²³ On trouve en général ces deux poèmes dans toutes les anthologies de la poésie africaine de langue portugaise. Nous citerons Mário de Andrade, *Antologia temática de poesia africana 1 – na noite grávida de punhais*, 3^e édition, ICL, Praia, 1980, p. 32 et 48. Notons que l'écrivain brésilien Manuel Bandeira avait également écrit sur Pasárgada.

*Saudade fina de Pasárgada.../Em Pasárgada eu saberia/onde é que Deus tinha depositado/o meu destino*²⁴ (Oswaldo Alcântara)

Antievasão

*Pedirei/Suplicare/Chorarei/Não vou para Pasárgada*²⁵ (Ovídio Martins).

On peut noter une différence de style et de discours entre la génération « non africaine » et celle qui se réclame de l'Afrique.

Nous avons d'un côté le rêve et de l'autre la démythification du rêve ; d'un côté la douceur, de l'autre la violence du refus. Le poète est prêt à tuer pour ne pas aller à Pasárgada, cette ville « semi-mythique », localisée aujourd'hui en Iran, et où Cyrus Le Grand établit la capitale de son empire et construisit son mausolée. (F. Massa, J.-M. Massa, 2001).

La génération d'Ovídio Martins montrera ainsi une autre posture, une autre voie, un autre discours idéologique et littéraire.

A la négation de l'Afrique se substitue un discours de repositionnement dans l'Afrique. Onésimo Silveira sera « le déclencheur des hostilités ».

3. L'essai d'Onésimo Silveira. Le repositionnement

Pour conquérir sa liberté et résoudre les problèmes identifiés par le mouvement *Claridade*, la génération des années 60 va crier son besoin d'Afrique.

Dans son essai intitulé *Consciencialização na literatura caboverdiana*, Onésimo Silveira a reproché au mouvement, sinon la négation quasi systématique de l'héritage africain dans la culture cap-verdienne, au moins la réduction de ce dernier à une forme résiduelle.

Parlant de la littérature produite par les « claridosos », Onésimo Silveira (1968, p. 111) écrit : « Une littérature si inauthentique qui, au lieu d'indiquer au peuple les voies d'une solution de son problème lui fournit à peine quelques données tendant au rêve romantique, ne saurait logiquement conduire à une prise de conscience ».

L'essai d'Onésimo Silveira (1963, p. 15), intitulé *Consciencialização na literatura caboverdiana*, a été publié sous la forme d'un opuscule par la Maison des étudiants de l'Empire (*Casa dos Estudantes do Império*). Une version française de cet essai, intitulée « Prise de conscience dans la littérature du Cap-Vert », est parue en 1968 dans la revue *Présence Africaine*. Pour Onésimo Silveira, *Claridade* n'a pas réussi à réaliser son programme tel que le définissait António Aurélio Gonçalves en ces termes : « *Necessidade de protestar, de dar o alarme perante uma crise económica, causada pela estiagem, pelo abandono do Porto Grande de S. Vicente, pela sufocação proveniente do encerramento da emigração para a América do Norte* »²⁶.

²⁴ Traduction : « *Saudade fine de Pasárgada.../À Pasárgada je saurai/où Dieu avait déposé/mon destin* ».

²⁵ Traduction : « *Je demanderai/Je supplirai/Je pleurerai/Je n'irai pas à Pasárgada* ».

²⁶ Traduction : « *La nécessité de protester, de donner l'alarme devant la crise économique causée par la sécheresse, par l'abandon du Grand Port de S. Vicente, par la suffocation provenant de la fermeture de l'émigration vers l'Amérique du Nord* ».

O. Silveira dénonce ce qu'il appelle « *o barlaventismo da literatura claridosa* », c'est-à-dire : « *A atenção quase exclusiva aos aspectos da realidade caboverdiana que, por haverem sofrido uma maior lusitanização, permitiam uma imediata coincidência entre a mentalidade saturadamente europeia dos « claridosos » e a matéria de observação e anotação literária* »²⁷.

Ce « *barlaventismo* », qui se traduirait aussi par l'« omission » de l'insulaire du groupe de *Sotavento* (les îles du sud) dans la préoccupation des « claridosos », explique, selon lui, la non identification du mouvement avec la société cap-verdienne et sa non implication dans le mouvement des idées des intellectuels africains.

Le deuxième volet de la réflexion d'O. Silveira porte sur le positionnement du Cap-Vert, considéré par les « claridosos » comme un cas de régionalisme européen, ce qui, selon lui, a contribué à accorder peu d'importance à la composante noire de la société cap-verdienne. Ainsi, sur la question maintes fois posée dans la revue *Claridade* de savoir jusqu'à quel point les Noirs ont contribué à la culture cap-verdienne, O. Silveira écrit :

*Entendemos que o problema decisivo não é o de saber quais as contribuições humanas que predominam nas Ilhas, mas, diversamente, o de tornar o homem comun caboverdiano consciente do seu destino africano e possibilitar-lhe os meios que conduzam à realização autónoma do mesmo destino*²⁸.

Puis, il fait une profession de foi qui va marquer la rupture avec le mouvement *Claridade*. Il analyse en même temps les conséquences de cette nouvelle donne. Il écrit : « *Os jovens da nossa geração pensam que Cabo Verde é um caso de regionalismo africano...* »²⁹.

Sur le plan sémantique, alors que les « claridosos » parlent de « *afro-negro* » et de « *crioulo* », O. Silveira parle de « *homem negro ou negrificado* ».

La critique d'Onésimo Silveira, malgré les détours qu'il emprunte, n'a qu'une finalité : demander aux intellectuels cap-verdiens de prendre part activement au processus politique de libération qui se déroule en Afrique, et d'assumer l'héritage africain du Cap-Vert.

3.1 Les circonstances atténuantes

Si Onésimo Silveira avait lu attentivement *Chiquinho*, il se serait aperçu qu'à aucun moment, l'épigone du roman ne fait l'apologie du Séminaire-Lycée, bien au contraire. Il considère que l'éducation qu'il y a reçue n'est pas plus importante dans sa formation d'homme que celle, empirique, qu'il a reçue en écoutant les vieilles personnes de Caleijão : nha Rosa Calita, Totone Menga-Menga, Mamãe-Velha, nho Chic'Ana, etc.

²⁷ Traduction : « Le barlaventisme de la littérature *claridosa* », c'est-à-dire : « L'attention quasi exclusive aux aspects de la réalité cap-verdienne qui, pour avoir souffert une plus grande lusitanisation, permettait une coïncidence immédiate entre la mentalité saturément européenne des "claridosos" et la matière d'observation et d'annotation littéraire ».

²⁸ Traduction : « Nous pensons que le problème décisif n'est pas de savoir quelles sont les contributions humaines qui prédominent dans les îles, mais, au contraire, celui de rendre le commun des mortels cap-verdiens conscient de son destin africain, et lui donner les moyens qui conduisent à la réalisation autonome de ce même destin ».

²⁹ Traduction : « Les jeunes de notre génération pensent que le Cap-Vert est un cas de régionalisme africain... ».

Chiquinho affirme : « *Eu ia para o Seminário como quem vai para a cadeia. Deixava atrás de mim a liberdade* »³⁰.

Il ne fait pas seulement allusion à la rigueur de la formation, il parle surtout du processus de formatage intellectuel qu'il allait subir et qui allait annihiler tout l'imaginaire que son environnement traditionnel avait réussi à construire. Cette analyse montre l'importance du contexte dans le processus de prise de conscience.

À propos du contexte, Alfredo Margarido pose une question qui nous paraît pertinente, et à laquelle il faut répondre pour avoir un jugement objectif sur l'œuvre des « claridosos ». Il écrit :

*Mas, e esse será o cerne do problema, quais os meios de luta de que dispunham esses escritores e artistas ? Quais, senão uma séria e pertinente intervenção por via da obra de arte que, definindo os particularismos da vida caboverdeana, serviria para apresentar um homem peculiar, uma parte ínfima, possivelmente, do «homo sapiens», mas a única com que podiam lidar os escritores caboverdeanos*³¹.

Mais comme le dit l'adage, « la fin justifie les moyens ». Si l'objectif du mouvement avait été l'indépendance de l'archipel, les moyens auraient été différents.

Il faut cependant relativiser ce jugement quelque peu sévère et prendre en considération un autre facteur : la censure.

La censure est un facteur important qui pourrait expliquer la nature du discours de Claridade. A cause d'elle, sans doute, malgré tous les bouleversements intervenus dans le monde, le discours du mouvement reste invariable. C'est elle qui expliquerait aussi qu'en 1947, lorsque la revue reparait, après dix années d'interruption, Claridade demeure fidèle à son programme, en dépit des bouleversements qui sont intervenus dans le monde. Tous les thèmes restent centrés sur le Cap-Vert et sur le Cap-verdien.

D'ailleurs, le mouvement avait prévenu le lecteur dès le premier numéro qu'il ne pourrait pas crier car cela aurait des conséquences dramatiques. En effet, la « gabinete negra »³² était impitoyable. L'avertissement se trouve dissimulé dans les derniers vers de la « *finaçon batuque da ilha de Sant'Iago* » qui ouvre le premier numéro de la revue : « *Nha guente / S'in ca pupa / n'ca cudido / s'in pupa / 'n ta rabenta !* » (*Mon peuple si je ne crie pas je ne suis pas entendu, si je crie, j'explose*).

La définition de l'identité cap-verdienne était le but ultime du mouvement *Claridade*. Toute leur vie, les « claridosos » se sont employés à la comprendre. Dans *Galo cantou na baía*, Eduardinho, qui redécouvre son archipel et sa culture au cours d'une immersion dans le pays profond, est confronté à Tuca, son ancien condisciple devenu paysan. Celui-ci va lui révéler l'importance de l'identité. Eduardinho raconte : « *Insiste sempre na palavra « Identidade »*. *Disse-me que o Caboverdiano evita definir-se. Esta é a*

³⁰ Traduction : « J'allais au séminaire comme quelqu'un qui va en prison. Je laissais derrière moi la liberté ».

³¹ Traduction : « Mais, et ce sera le noeud du problème, quels sont les moyens de lutte dont disposaient ces écrivains et artistes ? Quels sont-ils, sinon une sérieuse et pertinente intervention par le biais de l'oeuvre d'art qui, en définissant les particularismes de la vie cap-verdienne, servirait pour présenter un homme particulier, une partie infime, probablement, de « homo sapiens », mais la seule avec laquelle les écrivains cap-verdiens pouvaient travailler ».

³² C'est ainsi qu'on appelait le bureau de la censure.

constatação mais sensacional que levo destas férias, para mim cheias de revelações »³³ (Galo Cantou na Baía, p. 168).

Tuca l'interpellerà d'ailleurs sur les deux composantes essentielles de cette identité en lui disant : « *Se vocês querem ser intelectuais têm de assumir responsabilidades...Dize-me aqui, vocês já encararam, sem complexos, frontalmente, a nossa posição euro-africana, no contexto nacional ?* »³⁴ » (GCB, p. 169).

La génération d'Onésimo Silveira a développé un discours engagé par rapport à la question des colonies en considérant d'abord le Cap-Vert comme un cas de régionalisme africain.

Le destin du Cap-Vert aurait sans doute été différent si l'archipel avait bénéficié du statut d'îles adjacentes comme les Açores et Madère. Cela n'a pas été le cas parce que, pour le pouvoir colonial portugais, le Cap-Vert était africain, en dépit du discours officiel. Le sociologue brésilien Gilberto Freyre (2001, p. 170) est arrivé à cette même conclusion, qui a offusqué Baltasar Lopes, en écrivant dans son carnet de voyages à travers les territoires ayant été en contact avec les Portugais : « *Minha primeira impressão de São Vicente é a de uma ilha de gente mais alegre que a de São Tiago : com alguma coisa de baiano e até de carioca. De malandro portanto. Mas o grau de mestiçagem me parece, à primeira vista, o mesmo nas duas ilhas crioulas : a mesma predominância do africano sobre o europeu que nas pequenas Antilhas* »³⁵.

3.2 Africanité versus cap-verdianité

Dans leur ouvrage collectif intitulé *L'Afrique existe-t-elle ?*, et sous-titré « *A propos d'un malentendu persistant sur l'identité* », Guy Rossatanga-Rignault et Flavien Enongoué (2006, p. 81) écrivent : « Au commencement était un rêve. Un rêve d'Afrique, un rêve sur l'Afrique, mais non point un rêve d'Africain ».

Dans la préface du même ouvrage, Bonaventure Mvé-Ondo (2006, p. 4) nous livre une réflexion très pertinente sur le concept d'identité appliquée à l'Afrique contemporaine. Il souligne que l'identité est un « aller-retour » incessant qui « fige certains repères [...], passe d'autres sous silence, idéalise, mythifie et transforme ».

L'identité n'est donc pas une donnée immuable qui s'impose aux hommes et aux nations, mais un projet fondé sur le « commun vouloir de vivre ensemble ». Elle n'est pas non plus simplement « un ensemble d'invariants ou de facteurs historiques, linguistiques, psychologiques ou psychosociales. [...] Elle n'est liée ni à la langue, ni au territoire ni même aux ancêtres. Ce sont les hommes qui la construisent ».

³³ Traduction : « Il insiste toujours sur le mot « identité ». Il me dit que le Cap-verdien évite de se définir. C'est la constatation la plus sensationnelle que je garde de ces vacances, pour moi pleines de révélations ».

³⁴ Traduction : « Si vous voulez être des intellectuels, vous devez assumer des responsabilités... Dis-moi, avez-vous déjà considéré, sans complexes, frontalement, notre position euro-africaine, dans le contexte national ? »

³⁵ Traduction : « Ma première impression de São Vicente est celles d'une île de gens plus allègres que ceux de São Tiago : avec quelque chose de « baiano » et même de « carioca ». De malandrin donc. Mais le degré de métissage me paraît, à première vue, le même dans les deux îles créoles : la même prédominance de l'Africain sur l'Européen que dans les petites îles antillaises ».

Pour B. Mvé-Ondo, « l'identité nationale moderne concerne ainsi des communautés de citoyens d'un Etat-Nation territorialement défini qui partagent une expérience collective et un imaginaire commun » (*Ibid.*, p. 5).

Cette définition est toutefois insatisfaisante appliquée à la relation d'une entité nationale avec une entité supranationale, comme celle entre le Cap-Vert et l'Europe ou l'Afrique.

Il y a, d'un côté, l'identité d'un peuple circonscrit dans les limites d'un territoire aux contours bien définis et, de l'autre, l'intégration de cette identité dans une entité supranationale. C'est cette dernière conception de l'identité qui a créé le concept de panafricanisme ou de citoyenneté africaine. Cet aspect de la question de l'identité peut être appliqué à l'Europe et à toutes les sphères du globe où se pose la question de l'intégration des nations dans un vaste ensemble.

L'identité est souvent, sinon même toujours, liée à un contexte et à une période bien définis. B. Mvé-Ondo note : « L'identité est toujours et d'abord à construire, elle ne peut à tout le moins n'être que la conjonction de plusieurs identités. Elle est donc stratégique, orientée qu'elle est toujours vers un but ». (*Ibid.*, p. 6).

Partant de ce constat, nous pouvons affirmer que l'identité cap-verdienne n'est pas incompatible avec l'identité cap-verdienne africaine. La cap-verdianité et l'africanité ne sont pas contradictoires.

Car il y a, d'une part, l'identité fondée sur « les sensibilités personnelles, tribales, ethniques, idéologiques et politiques qui permettent à chacun de se situer dans le jeu de nos identités multiples » ; d'autre part, l'identité fondée sur les « mémoires collectives qui, à la fois engrangent, classent, sélectionnent, oublient, refoulent et hiérarchisent pour dégager des continuités, signifier des ruptures ou tenter d'établir des cohérences selon les exigences du présent. » (*Ibid.*, p. 7).

Tout le problème réside dans la définition de ces exigences « du présent » qui, selon notre entendement, ne peuvent être en contradiction avec les exigences du peuple, mais en parfaite adéquation avec elles, sinon il y a trahison. Quelles étaient les exigences du peuple cap-verdien entre 1930 et 1960 ? De quel côté se trouvaient ses intérêts ? Du côté du Portugal ou du côté de l'Afrique, étant entendu que le Cap-Vert était une colonie de fait ? Sans aucun doute du côté de l'Afrique, et la jeune génération l'a bien compris. C'est en se définissant comme porteur des mêmes aspirations que les colonies africaines que le Cap-Vert a pu conquérir sa liberté. Ainsi, entre 1936 et 1960, définir l'identité cap-verdienne comme une identité européenne était en contradiction avec les aspirations du peuple cap-verdien qui était, d'accéder sinon à l'indépendance au moins à l'autonomie. Pour mieux cerner la question de l'identité, il faut donc prendre en compte la notion de liberté, et la relation que chaque individu entretient avec cette aspiration.

En définitive, il ressort de ces observations que l'identité se définit d'abord par rapport à la liberté et à la conscience individuelle et collective.

Par exemple, lorsque le Nigérian expulse le Sénégalais (c'est déjà arrivé), il montre qu'ils n'appartiennent pas au même pays, mais il ne conteste pas le fait qu'ils appartiennent au même continent. Le Nigérian et le Sénégalais ont tous les deux la conscience claire et indiscutable d'être des Africains.

Le processus sociopolitique qui a conduit le Cap-Vert à l'indépendance s'intègre dans une problématique africaine. De ce point de vue, le Cap-verdien devrait avoir la conscience d'être plus Africain qu'Européen.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la première manifestation d'autonomie du Cap-Vert ne date pas des années 60, avec les luttes de libération. Elle date de bien avant. En effet, les écrivains Pedro Cardoso, José Lopes et Eugénio Tavares s'étaient déjà illustrés comme des défenseurs de l'identité cap-verdienne africaine, en revendiquant, bien que timidement, et parfois de façon contradictoire, l'autonomie, l'indépendance, et le retour de l'archipel dans le giron de l'Afrique.

Il est fort probable que ce soit le coup d'Etat de 1926, qui consacra l'avènement de la dictature, qui ait mis fin aux vellétés d'indépendance du peuple cap-verdien.

Mário Pinto de Andrade souligne qu'il ne faut pas sous-estimer le rôle des protonationalistes et leur influence idéologique sur la jeune génération. José Leitão da Graça déclare : « *A ampla autonomia defendida por essa geração para Cabo Verde era uma ideia progressista e avançada para a época, mas que se tornou anacrónica com o Estado Novo* »³⁶ (Voir J. V. Lopes, 1996, p. 41). C'est ce mouvement d'éveil des consciences, qui est antérieur à *Claridade*, qui nous conforte dans l'idée que les années 30 n'étaient pas une période prématurée pour soulever la question de l'indépendance des colonies, comme on le prétend souvent.

C'est aussi pour cette raison que Silvino da Luz remet en question le rôle précurseur de *Claridade* dans l'émergence de la conscience politique cap-verdienne. Il écrit :

Diz-se que as coisas começaram com Claridade. Para mim, não é verdade: vamos encontrar já em Pedro Cardoso e Eugénio Tavares qualquer coisa em prol da libertação de Cabo Verde. Eles foram exemplo de que o intelectual deve ter uma visão actuante da realidade em que vive ³⁷ (Ibid., p. 135).

La revendication de *Claridade* est d'abord une revendication sociale : l'égalité de traitement et de droits avec les citoyens de la métropole. Les conséquences idéologiques d'une telle vision du destin du Cap-Vert vont se traduire par une négation de l'Afrique, malgré la conscience claire et nette que l'élite cap-verdienne avait de sa différence et de sa spécificité par rapport au Portugal. Sur ces conséquences, José Vicente Lopes écrit :

Com efeito, na busca de um lugar ao sol no espaço imperial lusitano, o "homem das ilhas" assume atitudes nem sempre bem aceites, quer por um, quer por outro dos seus interlocutores. O seu papel na pacificação da Guiné e a tomada de partido a favor dos portugueses aquando do início da guerra colonial em Angola, por exemplo, participando inclusive nas milícias brancas, contra os "terroristas angolanos, é por demais demonstrativo do desajustamento que ainda hoje caracteriza o comportamento de uma

³⁶ Traduction : « La large autonomie pour le Cap-Vert, défendue par cette génération, était une idée progressiste, très avancée pour l'époque, mais est devenue anachronique avec l'*Estado Novo* »

³⁷ Traduction : « On dit que les choses ont commencé avec *Claridade*. Pour moi, ce n'est pas la vérité: Car on peut déjà voir avec Pedro Cardoso et Eugénio Tavares quelque chose en faveur de la libération du Cap-Vert. Ils ont été l'exemple que l'intellectuel doit avoir une vision opérante de la réalité dans laquelle il vit ».

*franja significativa da população crioula em relação à África, para ela, "terra de gente gentio"*³⁸ (Ibid., p. 137).

Il apparaît donc que les « claridosos » ont été victimes d'un système de conditionnement mental et de pesanteurs idéologiques qui remontent très loin dans l'histoire du Cap-Vert. C'est sans doute là que nous pouvons leur reconnaître des circonstances atténuantes par rapport à leur attitude sur les questions politiques qui concernaient de prime abord le destin de leur peuple et l'aspiration de ce dernier à la liberté.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'aux lendemains de l'indépendance de l'archipel, Baltasar Lopes ait été sévèrement pris à partie par les libérateurs. Il s'est offusqué de ce traitement en déclarant :

*Basta dizer que eu, com toda a minha vida de homem de estudos, pacato e caboverdiano cem por cento – duzentos por cento mesmo – e além disso, inimigo da situação, inimigo do fascismo – tanto mais que fui prejudicado pela sociedade fascista, fui acoimado de fascista !*³⁹ (M. Laban, 1992, p. 40).

Il n'est pas possible de porter un regard sur le rôle de *Claridade* dans la lutte de libération elle-même, puisque la revue a cessé de paraître à l'aube de cette lutte, en 1960. Cependant, on ne peut pas nier son rôle de précurseur, de conditionnement malgré une position parfois à contre-courant.

Conclusion

Les « claridosos » ne se sont pas impliqués dans le véritable défi de leur pays, qui était d'abord la conquête de la liberté (A. Barro, E. Ouédraogo, 1991, p. 58-65) parce qu'ils avaient une conscience floue de leur identité, et donc d'eux-mêmes. Toutefois, le mouvement, à travers sa revue, a contribué de manière décisive à l'émancipation sociale et culturelle de la société cap-verdienne et à la reconnaissance du peuple cap-verdien en tant que nation à part entière.

La rencontre des cultures dans la formation de la société cap-verdienne a donné naissance à un fait sociologique : le métissage. L'identité cap-verdienne repose ainsi en grande partie sur ce fait là. Le discours de *Claridade* découle essentiellement de sa perception de l'identité et du métissage cap-verdiens. Sinon comment comprendre qu'une revue exalte la cap-verdianité et fasse l'apologie du lusotropicalisme dans ses colonnes ; qu'une revue ouvre ses deux premiers numéros par deux poèmes en créole non traduits et minimise la composante noire de la société cap-verdienne ?

³⁸ Traduction : « En effet, à la recherche d'une place au soleil dans l'espace impérial lusitanien, « l'homme des îles » adopte des attitudes pas toujours acceptées, soit par les uns soit par les autres de ses interlocuteurs. Son rôle dans la pacification de la Guinée et sa prise de position en faveur des Portugais au début de la guerre coloniale en Angola, par exemple, en intégrant les milices blanches, contre les « terroristes angolais », est inutilement démonstratif du décalage qui caractérise encore aujourd'hui le comportement d'une frange significative de la population créole par rapport à l'Afrique, pour elle, « terre de sauvages » ».

³⁹ Traduction : « Bien, il suffit de dire que moi, avec toute ma vie de chercheur, pacifique et cap-verdien cent pour cent – deux cents pour cent même – et de surcroît, ennemi de la situation, ennemi du fascisme – j'ai été d'autant plus lésé par la société fasciste - j'ai été accusé de fasciste ».

Les contours de l'identité – et non sa substance - sont en général ceux que lui donne la classe dominante parce que c'est elle qui influence l'appareil institutionnel. C'est ainsi que, très tôt, et pendant longtemps, on a fait croire aux Cap-verdiens qu'ils étaient plus des Européens que des Africains. Pourtant, très tôt aussi, l'observation de leur environnement culturel immédiat va les amener à s'interroger et à remettre en cause cette vision partielle et parcellaire de leur identité. C'est ainsi aussi que tout au long de son histoire littéraire, l'Afrique a été présente dans sa poésie.

L'image que les Cap-verdiens avaient d'eux-mêmes découlait de celle que le colonisateur leur avait donnée. Cette image, qui s'est incrustée dans le subconscient collectif, a donné naissance à un complexe de supériorité du Cap-verdien par rapport à l'Africain du continent en dépit du fait que les Cap-verdiens comme les « claridosos » ne disposaient pas d'éléments de comparaison qui leur permettaient d'avoir une appréciation plus juste. C'est pourquoi, il se dégagera de leur discours identitaire un malentendu persistant qui masquera parfois l'indiscutable place de choix que le mouvement occupe dans l'histoire littéraire et culturelle du Cap-Vert.

Le problème est que ces intellectuels n'ont pas tiré toutes les conséquences qui découlaient du statut de colonie de l'archipel. Certains ont voulu s'en accommoder et chercher leur place dans l'Empire portugais tandis que d'autres ont voulu trouver une alternative dans le concept de lusotropicalisme que l'on pourrait résumer en ces termes : la prédisposition innée du Portugais au métissage, à la tolérance raciale, à l'assimilation, tout cela sur fond d'humanisme (*Lusotopie*, 1997).

Cependant, on ne peut pas affirmer que la démarche de *Claridade* est une démarche trompeuse des masses comme le déclare Onésimo Silveira. Les « claridosos » ont vraiment essayé de traduire dans leurs œuvres la réalité cap-verdienne et ont cherché à donner au patrimoine culturel de l'archipel une place à part dans l'espace culturel de l'Empire portugais.

Le Cap-Vert a développé de nouveaux rapports avec l'Afrique lorsqu'il a pris conscience de la nécessité d'être libre. Cette conscience retrouvée lui a permis de faire coïncider la pensée et le temps présent, autrement dit, la production littéraire et artistique et les luttes de libération -, la pensée et l'histoire. Ainsi que le fait remarquer le philosophe burkinabé Élie Ouédraogo, « il n'y a pas de liberté sans conscience de soi, comme conscience en soi libre, et sans l'affirmation, par la volonté, de son droit à une existence libre » (E. Ouédraogo, 1991, 62).

En reniant l'Afrique, les « claridosos » ne favorisaient pas l'émergence d'une véritable conscience de soi au Cap-Vert. Le philosophe Abdoulaye Barro déclare : « Eduquer le plus grand nombre à la conscience de soi, c'est l'éduquer à la liberté » (A. Barro, 1999, 64).

Aujourd'hui, le Cap-Vert regarde de moins en moins vers l'Afrique, alors qu'il s'est appuyé sur son africanité pour conquérir son indépendance.

Cette attitude n'est pas surprenante, car aussi longtemps que le Cap-verdien ne reconnaîtra pas à sa juste valeur la partie qui le lie à l'Afrique, sa libération ne sera pas totale. Et comme l'a montré Hegel, « l'histoire de l'homme est l'histoire de ses libérations ». Pour réconcilier la conscience cap-verdienne avec la signification des événements historiques, il faut d'abord que le Cap-verdien « accueille l'Afrique » dans sa conscience pour pouvoir opérer une « progression historique immanente ». C'est en

comprenant l'Afrique, en la connaissant mieux, que la conscience cap-verdienne peut parvenir à une pleine connaissance de soi.

Références bibliographiques

ANDRADE Mário de, 1980, *Antologia temática de poesia africana 1 – na noite grávida de punhais*, 3^e édition, ICL, Praia.

BAPTISTA Maria Luísa, 1993, *Vertentes da Insularidade na Novelística de Manuel Lopes*, Edições Afrontamento, Porto.

BARBOSA Jorge, 2002, *Obra Poética*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Associação Cabo-Verdiana dos Escritores. Ce livre contient les trois précédents recueils de l'écrivain et des inédits.

-----« Carta para Manuel Bandeira », *Claridade*, n° 4, p. 25.

BARRO Abdoulaye, 1999, « Phénoménologie de la conscience africaine II », in *aleph, beth*, 3, mars.

-----, 1999, « Conscience et Histoire », in *Aleph, beth, Art/Philosophie/Littérature*, n° 3, p. 58-65.

-----, 1986, *Claridade. Revista de arte e letras*, Coleção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa, Direction, organisation et orientation de Manuel Ferreira, 2^e édition, Editor A.L.A.C – África, Literatura, Arte e Cultura –, Linda-a-Velha. Cet ouvrage réunit les neuf numéros de la revue *Claridade* en édition fac-similée.

FERREIRA Manuel, 1985, *A Aventura crioula*, 3^e édition, Plátano Editora.

FREYRE Gilberto, 2001, *Aventura e Rotina*, Univer Cidade, Editora, 3a edição, Rio de Janeiro, p. 270.

GONCALVES António Aurélio, 1998, *Noite de Vento. Novelas*, Editorial Caminho e Herdeiros de A. A. Gonçalves.

1993, *Recaída*, Editorial Vega e ILCD, Lisboa.

HAMILTON Russel, 1984, *Literatura africana, literatura necessária (Moçambique, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe)*, Edições 70, Lisbonne.

HANRAS Marie-Christine, 1995, *Manuel Lopes: um itinerário iniciático*, thèse de doctorat publiée.

LABAN Michel, 1992, *Cabo Verde. Encontro com escritores*, 2 volumes, Fundação Eng. António de Almeida, Porto. (Entretien avec Baltasar Lopes).

1993, « La cap-verdianité de Baltasar Lopes », Propos recueillis par André Moura", traduction de Maria-José FAFE, *Notre Librairie. Littérature du Cap-Vert, de Guinée Bissau et de São Tomé e Príncipe*, n° 112, Janvier-mars.

LOBO Pedro de Sousa, 1960, « A originalidade humana de Cabo Verde », *Claridade*, n° 9

LOPES Baltasar, 1993, *Chiquinho*, Prefácio Alberto Carvalho, Editor ALAC, 7^e édition portugaise (3^e édit. fac-similée), Lisbonne.

-----, *Os trabalhos e os Dias*, 1987, Preface de Arménio Vieira, Editor ALAC, Linda-a-Velha. Ce recueil réunit toutes les nouvelles de l'auteur.

-----, *Cântico da manhã futura*, 1986, Banco de Cabo Verde, Praia. Cette oeuvre réunit tous les poèmes de l'auteur sous le pseudonyme de Osvaldo Alcântara.

-----, « Uma experiência românica nos trópicos I », *Claridade*, n° 4, p. 22.

- , « O folclore poético da ilha de S. Tiago », *Claridade*, n° 7, p. 43.
- LOPES Manuel, 1932, *Paúl*, São Vicente, Cabo Verde: Sociedade Tip. Publicidade.
- , 1982, *Chuva Braba*, 3^e édition, Lisbonne, Les Editions 70 [1^{re} édition, 1956].
- , 1984, *Galo cantou na baía*, Lisbonne, Les Editions 70, [1^{re} édition 1959].
- , 1960, *Os Flagelados do Vento Leste*, Ulisseia, Lisbonne.
- , 1997, *Falucho Acorado*, Préface de Alberto Carvalho, Lisbonne: éd. Cosmos. Ce recueil réunit la plupart des poèmes de l'auteur.
- , 1959, « Temas cabo-verdianos: *Claridade* », *Estudos Ultramarinos*.
- LOPES José Vicente, 1996, *Cabo-Verde – Os bastidores da independência*, Praia – Mindelo, Centro Cultural Português, 1996.
- 1997, *Lusotropicalisme et identités nationales dans les mondes lusophones*, *Lusotopie*, Paris, Karthala.
- MARGARIDO Alfredo, 1964, « Alguns dos problemas das estruturas socio-culturais de Cabo Verde », *Mensagem*, n° 1, juillet.
- MASSA Françoise et Jean-Michel, 2001, *Dictionnaire encyclopédique et bilingue. Cap-Vert, Cabo Verde*, EDPAL, vol. 3, Université de Haute Bretagne, Rennes.
- OLIVEIRA Osório de, « Palavras sôbre Cabo Verde para serem lidas no Brasil », dans *Claridade*, n° 2, p. 4.
- OUEDRAOGO, Elie Y., 1991, *Existence et Liberté dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Thèse de doctorat, Poitiers, 1991.
- RACAULT Jean-Michel, 1995, « De l'île réelle à l'île mythique : Bernardin de Saint-Pierre et l'île de France. », *Insularité : Thématique et représentation*, Actes du colloque de Saint-Denis de la Réunion, Paris, les Editions L'Harmattan, p. 11.
- ROSSATANGA-RIGNAULT Guy, ENONGOUE Flavien, 2006, *L'Afrique existe-t-elle ? A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*, Préface de Bonaventure Mvé-Ondo, Editions Dianoiã, Chennevières-sur-Marne, Première édition.
- SILVEIRA Onésimo da, 1968, « Prise de conscience dans la littérature du Cap-Vert », *Présence Africaine*, n° 68, p. 111.
- , 1963, *Consciencialização na literatura caboverdiana*, Edição da Casa dos Estudantes do Império, p. 15.
- SOUSA Henrique Teixeira de, « Sobrados, lojas e funcos. Contribuição para o estudo da evolução social da ilha do Fogo », *Claridade*, n° 8, p. 4-5.