

Ute Fendler, Babacar Mbaye Diop,
Eberhard Rothfuß & Livio Sansone

Introduction : L'Atlantique Noir, un espace relationnel et transnational

« L'Atlantique Noir » désigne l'espace de la traite triangulaire des personnes mises en esclavage. L'océan est un espace de traversées dans le temps et dans l'espace reliant l'Europe, l'Afrique et les Amériques par la force et la violence. Cet espace lourd d'un passé violent se présente de nos jours comme un espace interculturel de reconnexion des Afro-américains aux sociétés africaines, pour mieux comprendre ce qui les unit encore et ce qui fait leur différence. Cet Océan définit non seulement un espace, mais aussi le moyen, à partir du bateau, par lequel, au fil du temps, la pensée autour de la négritude rencontre et contribue aux différentes étapes de la modernité et des idées d'émancipation du racisme. L'Atlantique Noir est ainsi une métaphore pour définir la circulation triangulaire des idées de race et d'antiracisme entre l'Afrique, l'Europe et les Amériques. Les notions entourant la condition esclave, l'émancipation de l'esclavage, la réparation et la réconciliation qu'elle présuppose, sont dans une large mesure médiatisées par l'Atlantique Noir. Durant la traite transatlantique, plus de 20 millions d'Africains sont réduits en esclavage et embarqués à destination de plantations aux Amériques et aux Caraïbes. L'historien sénégalais Ibrahima Thioub, spécialiste de l'esclavage, dans un entretien qu'il a accordé au Journal *L'Humanité*, le 23 juin 2008, définit l'esclavage comme « la réduction par un acte martial, marchand ou pénal d'un individu, la privation de sa liberté pour en faire sa propre propriété en le déshumanisant, en le dépersonnalisant et en le désocialisant, en le coupant de son histoire et de son identité pour le reconstruire comme objet ».

L'existence de l'esclavage est attestée depuis l'Antiquité, dans des pays comme la Grèce ou l'Égypte. Au Moyen-Âge, elle est avérée en Europe vers la fin de l'Empire romain, le nombre d'esclaves augmentant en Catalogne et en Italie. C'est au cours de cette période qu'apparut l'esclavage arabe qui a concerné plus de dix millions d'esclaves venant essentiellement d'Afrique et de l'Europe méditerranéenne. Des caravaniers arabes

pirent de nombreux esclaves au Soudan (le pays des Noirs) pour les vendre au Moyen-Orient ou en Afrique du Nord.

Mais c'est la traite atlantique pratiquée par les Européens au début du 17^e siècle jusqu'au 19^e siècle, qui est la plus connue des traites d'esclaves. Plusieurs études historiques ont évoqué la traite négrière: *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, de Condorcet (1781) publiées sous le pseudonyme de Joachim Schwartz, *De la traite et de l'esclavage des noirs* de l'abbé Grégoire (1815), *Les Marrons* de Louis-Timagène Houat (1844), *La vie de Frederick Douglass, esclave américain, écrite par lui-même* de Frederick Douglass (1845), *Douze ans d'esclavage (Twelve years a slave)* de Solomon Northup (1853), *La Case de l'Oncle Tom* d'Harriet Beecher Stowe (1857), *Autant en emporte le vent* de Margaret Mitchell (1936), *Les confessions de Nat Turner* de William Styron (1967), *La Mulâtresse Solitude* d'André Schwarz-Bart (1972), *Racines* d'Alex Haley (1976), *La Rue Cases-Nègres* de Joseph Zobel (1950), et plus récemment Aline Helg en 2016 avec son livre *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, sans oublier les travaux de Christine Chivallon sur la diaspora noire des Amériques (1997 ; 2002 ; 2004 ; 2006). Ces ouvrages ont tous marqué l'histoire de l'esclavage.

Les débuts de la traite atlantique remontent à l'arrivée des esclaves à Pernambouc au Brésil, en 1539 et, en Amérique du Nord, chez des colons britanniques, qui ont fondé la première colonie en Virginie en 1607. Le nombre de colons augmentant de plus en plus, et avec le développement des plantations de tabac et de coton, ils avaient besoin de main d'œuvre. Les premiers esclaves en provenance d'Afrique, plus précisément d'Angola, capturés par des Portugais, arrivent à Point Comfort, en Virginie, en 1619. Ainsi, et pendant près de trois siècles, des millions d'hommes, de femmes et d'enfants ont été déportés d'Afrique vers les Amériques. Selon les estimations de « The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database », plus de 20 millions d'Africains furent embarqués dans des bateaux négriers et transportés pour les Amériques.

Les Africains déportés provenaient ainsi de cultures fort différentes, dont les plus représentées furent, au nord de l'Equateur, les Wolofs, les Mandingues (dont les Bambaras), les Ashanti (dont les Akans, appelés Coromantee par les Britanniques et Mina par les Espagnols), les Gbe (Ewe, Fon), les Yorubas (appelés Lucumi par les Espagnols) et les Igbos (ou Ibos), au sud, les Kongos et les Bantous (dont les Angolas) et, au Mozambique, les Makuas. (Helg 2016, 29)

L'Afrique a ainsi subi la plus grande hémorragie démographique de l'humanité. Arrachés à leur terre, les Africains ont été transportés de force aux Amériques dans des conditions inhumaines à travers l'Océan Atlantique pour travailler dans les champs de plantation. L'esclavage affecta les Amériques, du nord au sud, les côtes de l'Atlantique, celles du Pacifique et les Caraïbes. Cette migration forcée est encore visible aujourd'hui avec de nombreuses populations d'ascendance africaine en Amérique et dans les îles des Caraïbes.

Vers la fin du 18^e siècle, l'opposition morale à la traite grandissait en Grande-Bretagne avec la Société pour l'abolition de l'esclavage et en Amérique du Nord avec les Quakers. Ces groupes jouèrent un rôle important dans la sensibilisation de l'opinion publique sur l'aspect immoral de l'esclavage et les conditions de vie difficiles des esclaves dans les plantations. La révolte des esclaves en Haïti en 1791, l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue en 1793 et la création du premier État noir en 1804 ont été des signaux forts et signalèrent le début de la fin de la traite atlantique. C'est d'abord en 1807 que Thomas Jefferson, président des États-Unis, signait une première loi abolissant l'esclavage. Dans la même année, le parlement britannique interdisait la traite négrière dans tout l'Empire britannique. En France, d'abord abolie en 1794, puis rétablie par Napoléon en 1802, elle sera interdite sans succès en 1815, avant d'être définitivement abolie en 1848 dans les colonies françaises. Son abolition est abordée par de nombreux philosophes des Lumières tels que Montesquieu, Voltaire ou Diderot. À Cuba et au Brésil, elle sera abolie respectivement en 1886 et en 1888.

Ces millions d'individus ne reviendront jamais en Afrique. Ils vivront et mourront dans cet ailleurs. Ils sont passés par une vingtaine de ports d'embarquement sur les côtes africaines, parmi lesquels Gorée au Sénégal, Ouidah au Bénin, Badagry près de Lagos au Nigeria, Loango et Pointe-Noire au Congo, Sao Tomé, Kormantin au Ghana, Cacheu et Bassamar en Guinée-Bissau, Bimbia et Limbé au Cameroun, Unguja à Zanzibar, Lamu, l'île de Mozambique dans l'Océan Indien.

Beaucoup de livres dédiés à l'histoire de l'esclavage ont été écrits surtout après le lancement du projet de l'UNESCO, « La route de l'esclavage », en 1992. Édouard Glissant publia *Le discours antillais* en 1989 dans lequel il analysait les conséquences de l'esclavage pour une société basée sur le système de la plantation et de l'esclavage jusqu'aux temps

modernes. En 1993, Paul Gilroy publie son livre qui est devenu un classique dans ce champ de recherche, *The Black Atlantic*. Depuis ces années, les recherches sur l'impact de l'esclavage sur les régions et sociétés touchées des deux rives de l'Atlantique se sont multipliées dans diverses disciplines. Plus récentes sont les études effectuées par des chercheurs au Brésil, en Colombie, comme par exemple les écrits de Javier Ortiz Casiani (2019) sur la contribution des Afrodescendants à l'histoire de Carthagène des Indes et la relation complexe entre la version du patrimoine mondial et la non-visibilité des Afro-Colombiens. Mais aussi dans les pays de l'Afrique de l'Ouest comme le Sénégal avec le travail de Pape Chérif Bassène sur la *Mémoire de l'esclavage et de la traite négrière en Sénégal (1965-2007) : dialectique de la diversité mémorielle* (2011), le travail de l'historien béninois Arthur Vido sur le royaume du Danhomey (biographie du Roi Kpengla du Danhomé (1774-1789)) (2019) ou sur les évolutions plus récentes du tourisme lié à l'histoire béninoise et le développement économique du pays (2019). Les travaux d'Ana Lucia Araujo qui ont ouvert des perspectives comparatives entre le Brésil et le Bénin avec sa thèse en 2007 en passant par des recherches sur l'enchevêtrement de la construction de mémoire, patrimoine et esclavage (2016), jusqu'aux politiques de la mémoire dans les années 2020 (2021). Tous ces travaux contribuent à une meilleure connaissance de l'histoire, mais créent aussi des liens avec l'économie, la géographie culturelle, le tourisme.

De l'autre côté de l'Atlantique, parmi les ports négriers où débarquaient les esclaves venant d'Afrique, nous pouvons citer les lieux de mémoire (Nora 1984) tels que Salvador da Bahia, Carthagène des Indes, et San Basilio de Palenque en Colombie, pour en nommer que quelques-uns. Cette « vision enchevêtrée », que Glissant a littéralement traitée dans sa *Poétique de la relation* (1990), constitue la logique centrale du volume présenté ici. Beaucoup de recherches ont été effectuées dans les pays anglophones, soit sur le Libéria et sur le Ghana avec le plus de personnes qui revenaient définitivement ou pour la recherche des origines depuis des décennies. L'imagination d'un retour possible ou de rendre visible les liens entre les Amériques du Nord et des pays anglophones en Afrique de l'Ouest étaient au centre d'une multitude d'écrivains.e.s et d'artistes des États-Unis (le roman (1976) et la série (1977) *Roots* d'Alex Haley était certainement les plus connus et avec un impact immense) ou de la Caraïbe anglophone. Pour les pays francophones, cette reconnexion

se fait avec un retard considérable à part quelques exceptions de près : quelques écrivains antillais s'imaginaient le retour en Afrique comme Simone Schwartz-Bart dans *Ti-Jean, l'horizon* (1979), ou le premier roman de Maryse Condé *Hérémakhonon* (1976) qui raconte les aventures d'une Guadeloupéenne en Guinée – presque au même moment que le classique *Roots*. Le premier écrivain africain, qui s'imaginait un voyage au Brésil à la recherche des descendants perdus et vendus aux Amériques dans *Pelourinho* (1995), était le guinéen Tierno Monémbo. Mais ce sont restés des exemples isolés jusqu'à un nouvel intérêt grandissant à partir environ des années 2005 qui voyaient la publication de plusieurs romans d'auteur.e.s francophones qui se sont intéressés à la mémoire refoulée de l'époque de l'esclavage et les possibles répercussions jusqu'à l'époque contemporaine. Dans les domaines des arts, le nombre d'artistes faisant un travail de mémoire se multiplie dans la même période. Bernier faisait un des premiers bilans sur les arts afro-américains traitant de la mémoire de l'esclavage (2008, voir aussi Rice 2013). Cheryl Finley publiait un livre sur le bateau de l'esclave comme objet central dans les arts construisant les mémoires transatlantiques (2008).

Dans les études ethnographiques et historiques, beaucoup de travaux se réalisèrent dans les archives et aussi sur le tourisme lié à des questions d'héritages et d'origines. Ibrahima Thioub est un des chercheurs le plus prolifique, mais aussi Paul Lovejoy avec ses livres sur l'histoire transatlantique (2000 ; 2003) ou Ana Araujo avec ses livres sur *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic* (2010). She also edited the volumes *Living History: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery* (2009) and *Paths of the Atlantic Slave Trade: Interactions, Identities, and Images* (2011). Le livre co-édité avec Lovejoy et Candido focalise sur les mémoires croisées des Amériques et des Afriques (2015), comme son livre *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World* (2015) avec un focus sur le Brésil. En 2015, la décennie internationale des personnes d'ascendance africaine (2015-2024) est déclarée par l'UNESCO ce qui a contribué énormément à une plus grande visibilité des grands questionnements par rapport aux liens historiques et culturels entre les Amériques et l'Afrique.

Parmi les nombreuses publications sur l'esclavage, mais aussi sur les sites de mémoire, il y a le livre de De Jong publié en 2022, qui est particulièrement rélevant pour nos études. Il consacra deux chapitres à Gorée

dans lesquels il analyse l'instauration de la maison d'esclaves en tant que site de mémoire qui tournait en symbole pour la relation entre les Amériques et l'Afrique. Un bon exemple est certainement la visite d'Alex Haley pour qui Gorée était le lieu d'origine pour Kunta Kinte (qui venait pourtant de l'actuelle Gambie) et nombreux visiteurs afro-américains venaient à Gorée comme des politiciens. Cela donnait encore plus de visibilité et de crédibilité à ce site. Le fait que Senghor nommait Joseph Ndiaye comme directeur du musée, était une prédilection pour une version orale des fragments mémoriels, car Ndiaye avait tendance à exagérer, nous dirions plutôt à « dramatiser », les faits (de Jong 2022, 47-72).

L'Atlantique Noir est aussi un espace d'expressions esthétiques multiples. Il a produit un changement profond dans les arts visuels des deux rives de l'Océan. Les échanges entre les artistes africains et afro-américains se multiplient de plus en plus, ce qui permet aux uns et aux autres de se connaître l'art, et de s'inspirer mutuellement. Beaucoup d'œuvres des artistes afro-américains ou vivants en Afrique subsaharienne font référence à l'héritage africain et à la mémoire de l'esclavage. En guise d'exemple, nous pouvons citer les artistes visuels béninois Romuald Hazoumé et Charly Djikou, les plasticiens sénégalais Lamine Barro et Binta Diaw, l'artiste plasticien guadeloupéen Richard-Viktor Sainsily Cayol, les artistes afro-américains Radcliffe Bailey et Kerry James Marshall, qui ont tous exploré l'histoire de l'esclavage et remis en cause la question des stéréotypes raciaux. De grandes expositions dédiées à l'esclavage ont eu lieu : *Histórias afro-atlânticas* (2019) au Brésil, *Afro Modern* (2010) aux États-Unis.

Ce livre se voit dans une continuation de certaines de ces œuvres, et pourrait entrer parfaitement avec le livre de de Jong, car toutes les contributions s'intéressent à des questions de mémoires relationnelles dans les pratiques artistiques (littératures, films, sculptures, graffiti), comme dans les pratiques mémorielles vernaculaires (poterie, chansons). Comme ces pratiques sont effectuées en parallèle avec des sites de mémoire institutionnalisés comme les musées ou sites de commémoration, plusieurs chapitres contribuent avec des réflexions critiques sur les divers contextes liés aux processus de reconnaissance et d'institutionnalisation de sites ou de pratiques mémorielles. Dans cette logique, il y a aussi des chapitres venant de la géographie qui apportent des réflexions sur les créations d'espaces mémoriaux comme sur la question de l'in/visibilité

de divers groupes sociaux et leurs pratiques mémorielles et sites respectifs. Le livre est basé sur la rencontre de chercheur.e.s venant surtout de l'Afrique de l'Ouest, et de quelques chercheurs venant de l'Europe ou du Brésil mais ayant travaillé pendant des années dans les régions respectives. Les contributions dans ce livre sont basées sur des échanges en ligne de 2020-2022 et l'atelier organisé en avril 2022 à l'UCAD à Dakar.

C'est la perspective relationnelle dans la réflexion sur et la théorisation des mondes performatifs socioculturels qui lie les diverses approches disciplinaires présentes dans les chapitres: littéraire, philosophique, anthropologique, histoire de l'art. Pour faciliter l'entrée dans les relations complexes, la première partie sert comme un guide pour les approches conceptuelles, notamment une approche philosophique (B. M. Diop: «L'expérience afro-diasporique»), approche socio-géographique (E. Rothfuss: «*Cartagène des Indes*: Un lieux traumatique afro-diasporique?»), une approche historico-anthropologique (L. Sansone: «Le futur de la mémoire de l'esclavage: d'un passé honteux vers la mémorialisation de la douleur») et une approche esthétique (U. Fendler: «Icônes mnémoniques ou comment combler les <trous de mémoire>: l'exemple du *Passage du Milieu* mis en images»). Ces différentes approches seront utilisées dans les deux grandes parties sur les pratiques artistiques et les sites de mémoire.

Les lieux concrets sont toujours liés à la présence de quelque chose d'immatériel. La mémoire s'attache aux lieux et aux paysages (Assmann 1999). Dans cette mesure, les paysages doivent être lus comme des textes de mémoire topographiques à partir desquels l'identité propre est générée. L'espace est le facteur le plus important pour la pratique de la mémoire. L'histoire est reconnaissable dans l'espace et dans les structures construites. Mais elle est toujours reconstruite à partir du présent et guidée par les préoccupations et les intérêts contemporains.

En écrivant sur les espaces et les lieux (in)visibles, nous voulons montrer dans ce volume, d'une part, que les témoignages matériels de la traite négrière transatlantique peuvent être parcourus et admirés en tant qu'artefacts visibles, et donc être perçus corporellement dans leur «esthétique» architecturale, mais que, d'autre part, les destins humains dans ces «lieux traumatiques» (Lozego 2003) restent souvent invisibles. «Ma critique ne porte donc pas sur le fait de l'exploitation esthétique des biens culturels en soi [...], mais sur leur interprétation symbolique

unidimensionnelle et sans comptes à rendre, qui devient une exploitation (symbolique)» (Losego 2003, 265). Les «lieux» présentés ici dans le livre, de part et d'autre de «l'Atlantique noir», sont rarement décrits comme des «lieux traumatiques». Les traumatismes ne se distinguent pas des autres souvenirs par l'expérience agréable ou désagréable qui leur est associée, mais par le fait qu'ils «s'opposent à la création d'un sens affirmatif» (Losego 2003, 263). Ils ne sont donc pas normatifs et ne peuvent pas être utilisés pour la constitution d'une identité (collective). Les traumatismes ne peuvent pas être stabilisés par une histoire qui pourrait être racontée à leur sujet. Ils sont et restent cachés et inarticulés. Ils sont aussi – et surtout chez les personnes traumatisées – souvent refoulés afin de pouvoir faire face à la vie quotidienne dans des conditions d'existence souvent précaires ?

L'invisibilité spatiale est ici dialectiquement corrélée à l'invisibilité sociale. Les descendants des millions de personnes déportées et réduites en esclavage dans l'Atlantique noir perçoivent leur invisibilité sociale dans la mesure où les réactions de reconnaissance de l'environnement social et «muséal» font défaut, alors qu'elles sont humainement attendues, puisque les expressions de reconnaissance positive sont indispensables. Derrière la mise en place de l'invisibilité sociale se trouve un phénomène théorique de reconnaissance du passé historique colonial. Ainsi, Honneth (2003, 10) conçoit «l'invisibilité sociale» comme une épistémé morale de la reconnaissance. La notion d'invisibilité suit ainsi un état de fait défini non pas au sens cognitif et optique, mais au sens social. Il apparaît clairement que, sur le mode de cette méconnaissance morale sous forme d'une non-pertinence humaine, il existe une déformation fondamentale dans le processus de reconnaissance nécessairement basé sur la réciprocité. Fondamentalement, le dualisme de la catégorie anthropologique visibilité-invisibilité met en évidence la différence entre la reconnaissance et l'appréciation : «[...] alors que par la reconnaissance d'une personne, nous entendons son identification graduellement croissante en tant qu'individu, nous pouvons désigner par 'appréciation' l'acte expressif par lequel cette reconnaissance se voit attribuer la signification positive d'une approbation» (Honneth 2003, 15). Parler de ces lieux et de ces espaces occultés et (in)visibles – et les pratiques artistiques sont entendues comme un lieu de mémoire –, c'est faire voir l'empreinte mystérieuse que laisse le fait de vivre et d'habiter, pour toujours, ces lieux

de mémoire, c'est exprimer ce que peut ressentir aujourd'hui un habitant de ces lieux de mémoire où des millions d'êtres humains, hommes, femmes et enfants, ont transité, esclaves à jamais, pour rejoindre d'autres contrées inconnues.

Aujourd'hui, ceux qui habitent dans ces lieux se distinguent par un fait à la fois banal et lourd de sens : ils ne sont ni visiteurs ni pèlerins de passage, ils habitent les lieux. Par conséquent, ils sont entourés par les bâtisses qui ont servi d'abris (parfois de cellules) à leurs ancêtres déportés. Habiter ces lieux signifie alors faire d'eux des lieux vivants avec leurs bâtisses, leurs décors et leurs architectures. Mais c'est aussi apprendre à porter, en permanence, le fardeau des traces et des images enfouies du passage d'hommes et de femmes enchaînés, entassés pêle-mêle, destinés, comme du bétail, au commerce triangulaire. Pour les visiteurs-touristes, ces lieux sont des lieux à part. Temporellement et spatialement, un « non-lieu » (Augé 1992). Un passé métamorphosé en présent perpétuel qui permet de tisser un imaginaire capable de réveiller des affects pendant le séjour. Les visiteurs quittent ces lieux après un bref séjour, laissant derrière eux ceux qui y habitent.

Ce constat banal cache quelque chose de terrible : le visiteur qui quitte ces lieux après un bref séjour est toujours prêt à tisser un récit qu'il s'empresse de raconter aux siens. Ce récit nous intéresse non pas parce qu'il lie « devoir de mémoire » et « perception visuelle » – qui renvoie au lieu lui-même qui abrite les vestiges et les traces architecturales de l'esclavage –, mais parce qu'il ne fait presque jamais mention des résidents de ces lieux. Ceux qui habitent ces lieux de mémoire sont présents mais invisibles ; ils n'ont ni visage ni existence pour le visiteur. Car le décor et les bâtisses captent tout son champ de vision. Or ceux qui habitent ces lieux font partie de la mémoire vivante des lieux, en ce sens qu'ils portent en eux les traces indélébiles d'un passé enfoui, reçu en héritage. Et si nous leur donnions la parole ? Sans doute aurions-nous un récit croisé, différent du récit officiel, qui viendrait enrichir ce que nous savons déjà. Comment les populations de ces lieux appréhendent-elles les récits officiels autour de ces espaces occultés ? Outre les récits officiels sur ces espaces, comment la mémoire de l'esclavage est-elle transmise ? Autrement dit, quels sont les récits populaires, littéraires, artistiques, etc. autour de ces espaces ?

La crise de la modernité et de la théorie moderne en particulier a produit un large éventail de nouvelles approches, pas seulement dans le domaine des sciences sociales. L'une de ces innovations dans la théorie sociale a été le développement d'une perspective relationnelle dans la réflexion et la théorisation des conditions sociales et sociétales (Donati 2015). Bien qu'il ne s'agisse généralement pas d'une nouvelle pensée, l'argument spécifique de la relationnalité peut être considéré comme une nouvelle façon de conceptualiser les relations. Son rejet fondamental des concepts qui considèrent les choses sociales (« faits sociaux » selon les termes de Durkheim), les groupes et les lieux comme des entités dotées de qualités singulières peut être considéré comme son fondement épistémique commun. Cette façon de penser devrait être remplacée par la conceptualisation de la relation avec d'autres choses (sociales) qui les fait naître.

La théorie relationnelle tente de dépasser les dualismes classiques tels que l'objectivisme/subjectivisme, la nature/culture, l'esprit/corps, les structures sociales/agence et le rural/l'urbain. Emirbayer (1997, 287) affirme que « les théoriciens relationnels rejettent l'idée que l'on puisse poser des unités discrètes et pré-données telles que l'individu ou la société comme points de départ ultimes de l'analyse sociologique ». Cette pensée a donc constitué une « révolution tranquille dans les sciences sociales, passant des unités au contexte, des attributs aux connexions, des causes aux événements et, pourrait-on ajouter, des substances aux réseaux, des essences aux relations » (Abbott 1995, 93). Pour comprendre les pratiques sociales et l'esthétique d'une manière relationnelle, il faut considérer que « les unités de base de l'analyse sociale ne sont ni des entités individuelles (agent, acteur, personne, entreprise) ni des ensembles structurels (société, ordre, structure sociale), mais les processus relationnels d'interaction entre et parmi les identités » (Tilly 2002, 14). La société urbaine n'est donc ni un espace social « contenant » des relations, ni une arène où les relations se jouent ; elle est plutôt le tissu même des relations (Donati 2015). La société est relation ou, comme le disent Bourdieu et Wacquant (1992, 232), « le réel est le relationnel ».

Par conséquent, l'espace relationnel de l'Atlantique Noir fait référence à l'adaptation et au conditionnement réciproques de l'espace physique et de la pratique humaine. Par conséquent, il est impossible de séparer l'environnement physique et l'activité sociale – les deux doivent plutôt être

considérés comme des aspects différents d'un ensemble social et matériel (voir Massey 2005, 279ff.). Comme nous définissons l'« Atlantique Noir » comme la sphère enchevêtrée et relationnelle de l'Afrique et des Amériques afin de surmonter leur « notion continentale » en tant qu'entités territoriales isolées, les parties ne sont pas organisées par région – Amériques du Sud et Afrique de l'Ouest – mais elles se regroupent selon la grande thématique, notamment les pratiques artistiques et les sites de mémoires des deux côtés de l'Atlantique et dans des perspectives pluridisciplinaires. De cette manière, les diverses relations se reflètent aussi dans la structure du livre qui tente de cerner la complexité par ces multiples approches et de faire entrer en dialogue transatlantique, comme p. ex. des textes sur des artistes sénégalais et béninois dans la deuxième partie qui font écho à l'approche esthétique qui proposait une analyse de films martiniquais et sénégalais.

L'objectif de ce livre est de répondre à quelques-unes de ces questions à partir d'exemples tirés de la recherche à Ouidah, à Cacheu, à Gorée en Afrique de l'Ouest et à Salvador da Bahia et Carthagène des Indes en Amérique du Sud. Gorée, comme lieu iconique de la traite transatlantique est souvent le lieu auquel d'autres lieux de mémoire se réfèrent, comme il est un des plus anciens sites de l'UNESCO et il a pu s'imposer comme l'image représentative pour la porte de non-retour à travers des décennies et les médias. Les différents textes partent des interprétations non officielles de la mémoire construites autour des récits oraux, des mythes et légendes, de la littérature, la peinture, la danse, les arts visuels, la musique, le cinéma, etc. et contribuent ainsi à donner une visibilité à d'autres pratiques de mémoire autant qu'à d'autres lieux emblématiques, mais moins visibles que Gorée.

Les contributions de la publication

L'ouvrage est subdivisé en deux parties. Dans la première partie, les auteurs abordent la question des « Mémoires de l'esclavage et des pratiques artistiques » qui invitent à se plonger dans le travail post-mémoriel autant que dans des propositions d'ouverture à un avenir basé sur des passés partagés. Cette partie focalise sur les approches artistiques qui invitent à une expérience partagée et des options de gestes pour par-

tager le deuil. La plupart des œuvres proposent des perspectives sur la re-connexion avec les Amériques pour créer un espace transatlantique relationnel.

Babacar Mbaye Diop interroge le fait diasporique tel que développé par Paul Gilroy dans *L'Atlantique noir* (1993) ; c'est-à-dire à la fois dans son sens classique qui cherche à unifier la conscience noire et dans son sens hybride en analysant la relation Afrique-Amérique. Diop montre, à travers les cultures et les musiques de l'Atlantique noir, comment les pratiques et productions artistiques et culturelles servent de lien transatlantique entre l'Afrique et sa diaspora afro-américaine. **Ute Fendler**, dans une perspective esthétique et cinématographique, aborde la question des processus mnémoniques qui permettent de sauvegarder la post/mémoire à travers les films *Passage du Milieu* (2000) du Martiniquais Guy Deslauriers et *Bois d'Ebène* (2016) du Sénégalais Moussa Touré. **Livio Sansone**, à travers deux projets menés par l'Unesco, l'Histoire générale de l'Afrique et le programme route des esclaves, montre à quel point la patrimonialisation de l'esclavage est « contre nature ». **Aliou Ndiaye** analyse le travail de l'artiste plasticienne sénégalaise Binta Diaw, « Chorus of the Soil » (2019), qui interroge l'imagerie des archives de la traite négrière transatlantique pour une mise en contexte portant sur la question migratoire actuelle. Il montre comment l'artiste aborde une perspective parallèle et comparative entre les conditions de transferts historiques des esclaves africains pour les plantations des Amériques et celles des migrations contemporaines en Europe. Le travail de **Samba Doucouré** porte sur l'artiste plasticien sénégalais Lamine Barro et son œuvre « Gorée sur la route de l'esclave. De la mémoire au pardon ». Dans cette œuvre en vingt-deux (22) plateaux, l'artiste retrace les deux routes de l'Atlantique : la route du passé de l'esclave et celle de l'avenir fondée sur le principe du Pardon. Gorée occupe une place privilégiée dans cette traversée de l'Atlantique en tant que lieu de mémoire et de rencontre des différentes mémoires collectives de l'esclavage et de la traite. **Thierry Boudjeu** s'interroge sur la mémoire immatérielle dans l'action de création, sur la signification symbolique, culturelle et politique à laquelle l'imaginaire vaudou est associé et sur les formes narratives dans lesquelles l'univers vaudou se déploie dans la création littéraire. À travers le vaudou comme mémoire et esthétique de la traite dans *Esclaves* de Kangni Alem et *L'Assin géant* de Charly Djikou, il analyse des récits oraux, des lieux et objets

symboliques qui portent l'histoire de Ouidah. **Raul Mendes Fernandes** analyse la mémoire-trace présente dans les « arts de faire », maintenus et reproduits par les femmes esclaves et leurs descendants depuis le XV^e siècle jusqu'à aujourd'hui. En prenant des exemples dans la pratique de la poterie pratiquée par les femmes, Fernandes suit la route des esclaves depuis les côtes africaines des Rivières du Sud jusqu'au Brésil, en passant par les îles du Cap Vert.

Ces différentes approches invitent à penser l'espace transatlantique à partir de divers concepts pour mieux appréhender la complexité des phénomènes surgis des échanges et rencontres le long des siècles dans des contextes en mutation perpétuelle.

Dans la deuxième partie, les auteurs abordent les « Expériences diasporiques et sites de mémoire ». Ils ont fait appel à des personnes ressources telles que des habitants de ces lieux de mémoire, des conservateurs, des familles de descendants d'esclaves, griots, artistes, intellectuels, acteurs de la société civile, des associations, etc. Ils tentent d'apporter une réflexion sur la démarche théorique et la conceptualisation de la mémoire qui (re)surgit dans des contextes où de multiples versions de l'histoire coexistent, se chevauchent, et où certaines versions dominent et en excluent d'autres. Cette partie invite également à penser ces différents lieux ensemble et d'une manière relationnelle des deux côtés de l'Atlantique. **Eberhard Rothfuß**, dans une perspective de la philosophie de la corporéité, fondée sur la phénoménologie et pouvant être rattachée à la géographie culturelle, tente de comprendre ce que les habitants actuels, descendants d'esclaves, éprouvent corporellement dans ces lieux de mémoire, et comment ils (ré-)actualisent sélectivement et souffrent corporellement. **Malick Diagne** montre comment les populations autochtones des lieux de mémoires perçoivent ces lieux témoins de l'esclavage, comment le travail mémoriel s'est construit, sur fond de refoulement, et que ces lieux n'apparaissent souvent que lorsque des voix d'ailleurs l'évoquent par le truchement d'un pèlerinage, d'une indignation face à l'oubli, tant la charge symbolique est négativement perçue par les Africains et la diaspora africaine. **Gilbert Shang Ndi** et **Valerie Gruber** décrivent l'histoire des Afrodescendants et leur héritage à Carthagène de Indias en Colombie. Ils examinent les pratiques des guides touristiques à Carthagène, précisément à San Basilio de Palenque et Bocachica pour montrer que les récits répétés et les pratiques expédi-

tives des guides touristiques rappellent les divisions entre le centre et les marges dans les politiques et les économies de commémoration. **El Hadji Tafsir B. N. Diouf** montre l'importance de la culture de l'oralité dans la fixation de la mémoire de l'esclavage. L'un des moyens les plus efficaces pour conserver et transmettre cette histoire est sans nul doute le témoignage oral. Au Sénégal, les griots sont considérés comme les dépositaires de cette tradition orale. L'auteur insiste sur l'importance du récit oral pour la transmission de la mémoire de l'esclavage à Gorée, lieu symbolique de la traite transatlantique, pour une population sénégalaise à majorité analphabète. **Sylvestre Edjèkpoto** traite du port négrier de Ouidah au Bénin, porteur d'un héritage très particulier de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage. Sur ce territoire, des groupes sociocommunautaires descendants de maîtres (européens et africains), d'esclaves locaux et d'esclaves-maîtres (anciens esclaves revenus du Brésil après l'abolition de la traite) animent diverses pratiques sociales, culturelles et artistiques liées aux temples vodou, aux bois sacralisés et aux lieux de mémoires. **Adulai Fodé Mané** invite à une réflexion sur les lacunes laissées par les mécanismes de reconnaissance, à travers l'exemple de la ville de Cacheu (Guinée-Bissau), fondée en 1588, qui fut l'un des passages les plus importants dans le processus du commerce transatlantique en général et de l'esclavage en particulier, mais qui, malgré sa pertinence, ne peut avoir de reconnaissance mondiale aux termes de la Convention des Nations Unies de 1971.

Cette anthologie mobilise ainsi différentes ressources: monuments, textes philosophiques et littéraires, films, musées, culture et musiques populaires, images, discours, etc., pour examiner les points communs ainsi que les particularités des mémoires de la traite atlantique. Les concepts et les exemples se parlent aussi entre eux, comme par exemple l'analyse d'espaces mémoriels de Salvador da Bahia dans le texte de Rothfuß et San Basilio de Palenque dans le texte de Ndi Shang et Gruber. Les propositions de Diagne sur l'oralité entre en dialogue avec l'exemple de la poterie en Guinée de Mendes Fernandes, qui pourraient compléter les axes de réflexion proposés par Sansone qui questionne l'institutionnalisation des pratiques de mémoire et qui trouverait ainsi des exemples qui pourraient illustrer les contre-discours des pratiques mémorielles dans les traditions orales ou les pratiques d'artisans pour transmettre les savoirs et savoir-faire d'une génération à l'autre, même au-delà des

horizons océaniques. Ces pratiques trouvent également leurs échos dans les travaux esthétiques dans des narrations filmiques, plastiques et culturelles présentées dans la première partie.

La structure de ce livre tente de transgresser les frontières disciplinaires, régionales et linguistiques en invitant les lecteurs et lectrices de suivre les relations proposées dans chaque partie autant que celles qui mettent en relation des exemples à travers les deux parties pour s'approcher modestement de la complexité des histoires transatlantiques.

Bibliographie

- Akogni, Paul, Arthur Vido et Didier Marcel Houénouké (éds.). 2019. *Le patrimoine historique au service du développement du Bénin*. Paris : L'Harmattan.
- Abbott, Andrew. 1995. « Sequence analysis: New methods for old ideas. » *Annual Review of Sociology* 21 : 93-113.
- Araujo, Ana Lucia. 2007. *Memoire de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'atlantique du sud, enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*. Thèse d'histoire de l'université de Laval.
- Araujo, Ana Lucia, Mariana P. Candido et Paul E. Lovejoy. 2011. *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora*. Trenton/NJ : Africa World Press.
- Araujo, Ana Lucia. 2015. *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*. Amherst/NY : Cambria Press.
- Araujo, Ana Lucia. 2016. *Shadows of the Slave Past. Memory, Heritage, and Slavery*. New York : Routledge.
- Araujo, Ana Lucia. 2021. *Slavery in the Age of Memory: Engaging the Past*. London : Bloomsbury Academic.
- Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München : C.H. Beck.
- Augé, Marc. 1992. *Non-lieux : introduction anthropologique à une sur-modernité*. Paris : Seuil.

- Bassène, Pape Chérif Bertrand. 2011. *Mémoire de l'esclavage et de la traite négrière en Sénégal (1965-2007). Dialectique de la diversité mémorielle*. Thèse de doctorat à l'Université Laval.
- Bernier, Céleste-Marie. 2008. *African American Visual Arts. From Slavery to the Present*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Bourdieu, Pierre et Loic Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chivallon, Christine. 1997. « De quelques préconstruits de la notion de diasporas à partir de l'exemple antillais. » *Revue Européenne des Migrations Internationales* 13(1): 149-160.
- Chivallon, Christine. 2002. « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy. » *L'Homme, Revue française d'Anthropologie* 161 [Localisation et mondialisation. Musique et société]: 51-73.
- Chivallon, Christine. 2004. *La diaspora noire des Amériques: expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris: éditions du CNRS.
- Chivallon, Christine. 2006. « Diaspora noire des Amériques: une réflexion conduite à partir de la notion de « lien transétatique ». » *Autrepart* 38: 39-61.
- De Jong, Ferdinand. 2022. *Decolonizing Heritage. Time to Repair in Senegal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donati, Pierpaolo. 2010. *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences*. London: Routledge.
- Donati, Pierpaolo. 2015. « Manifesto for a critical realist relational sociology. » *International Review of Sociology* 25(1): 86-109.
- Emirbayer, Mustafa. 1997. « Manifesto for a Relational Sociology. » *American Journal of Sociology* 103(1): 281-317.
- Finley, Cheryl. 2008. *Committed to Memory – The Art of the Slave Ship Icon*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso books.

- Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard.
- Glissant, Édouard. 1996. *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris : Gallimard.
- Haehnel, Birgit et Melanie Ulz (éds.). 2010. *Slavery in Art and Literature. Approaches to Trauma, Memory and Visuality*. Berlin : Frank & Timme.
- Haldrup, Michael et Jørgen Ole Bærenholdt. 2015. « Heritage as Performance. » Dans *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, éd. par Emma Waterton et Steve Watson, 52-68. New York : Palgrave.
- Helg, Aline. 2016. *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*. Paris : éditions La Découverte.
- Honneth, Axel. 2003. « Unsichtbarkeit: Über die Moralische Epistemologie von Anerkennung. » Dans *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, éd. par Axel Honneth, 10-27. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Losego, Sarah Vanessa. 2003. « Altstadtanierung und Tourismus in La Habana. Vermarktung eines Stücks kulturellen Erbes. » *Tourismus Journal* 7(2) : 251-269.
- Lovejoy, Paul. 2000. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Lovejoy, Paul. 2004. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst/NY : Humanity Book.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London : Sage Publications.
- Moody, Jessica. 2015. « Heritage and History. » Dans *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, éd. par Emma Waterton et Steve Watson, 113-129. New York : Palgrave.
- Mosquera, Claudia Rosero Labbé. 2016. « Sitios e Itinerarios de la Memoria de la Esclavitud en Cartagena de Negros y Negras: Notas para Conversar. » Dans *Sitios de Memoria de la Esclavitud en Cartagena: Una Invitación a su Recorrido*. Mincultura, éd. par Deaza Lanchero et Daniel Esteban, 14-22.

- Ortega, Julio. 2006. *Transatlantic Translations: Dialogues in Latin American Literature*. London : Reaktion Books.
- Ortiz Cassiani, Javier. 2019. *La memoria incómoda: Afrodescendientes y lugares de memoria en Cartagena de Indias*. Bogotá: Ed. Malpensante.
- Rice, Alan. 2011. « Tracing slavery and abolition's routes and viewing inside the invisible: The monumental landscape and the African Atlantic. » *Atlantic Studies* 8(2): 253-274. doi.org/10.1080/14788810.2011.563830.
- Rice, Alan. 2013. « Viewing Inside the Invisible: African Atlantic Art in the 1990s. » *Slavery & Abolition* 34(2): 308-324. doi.org/10.1080/0144039X.2013.791180.
- Thiou, Ibrahima. 2008. « Entretien avec Ibrahima Thioub. Esclavage. » *L'Humanité*, 23.06.2008, <https://www.humanite.fr/-/-/entretien-avec-ibrahima-thioub-esclavage>.
- Vido, Arthur. 2019. *Sur le royaume du Danhomey, Biographie du Roi Kpengla du Danhomé (1774-1789)*. Paris: L'Harmattan.