

Pierre-Joseph Laurent est anthropologue, membre du laboratoire d'anthropologie prospective de l'UCLouvain et de l'Académie royale des sciences de Belgique. Spécialiste de la culture Mossi du Burkina Faso à travers ses premiers ouvrages, il s'intéresse aussi aux questions d'anthropologie politique, d'anthropologie du corps et d'anthropologie de la parenté. Plus récemment, Pierre-Joseph Laurent a ouvert un second terrain ethnographique situé dans l'archipel du Cap-Vert

Mots-clés : Créolisation — Cap-Vert — Esclavage — Sorcellerie — Relations sociales

Le processus de créolisation au Cap-Vert Pour une synthèse restée en suspens

Pierre-Joseph Laurent,
UCLouvain/Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP)

Par la description du processus de créolisation (de *creare*, créer) en œuvre au Cap-Vert, à partir de recherches ethnographiques menées entre 2003 et 2022, je propose de remédier à une synthèse restée en suspens pour deux raisons. Celle d'abord du déséquilibre suscité par l'histoire, surtout écrite, de la métropole, Lisbonne, et axée sur celle qu'a souhaité retenir la société portugaise d'elle-même : l'épopée des grandes découvertes et l'empire colonial. Et celle, ensuite, de la position d'intellectuels capverdiens dans le débat concernant l'identité nationale, notamment porté dès 1936 à la faveur de la création de la revue *Claridade* par Manuel Lopes, Baltasar Lopes et Jorge Barbosa. Dans ce sens, cet article s'inscrit surtout dans le contexte des travaux consacrés au Cap-Vert, qui diffère de celui des Antilles et de la Réunion par exemple.

Claudio Furtado, socioanthropologue capverdien, montre que si les intellectuels de l'archipel ont cherché à comprendre la formation de leur société dans l'esclavage et le colonialisme, ces éléments ont finalement été peu pris en compte (Furtado 2012, 2014, 2015). Pour une majorité de ceux-ci, le Cap-Vert résulte surtout d'un métissage de peuples et de cultures ayant conduit à un phénomène nouveau, *sui generis*, qui s'incarne dans la synthèse presque parfaite de cette rencontre. Le métissage devient alors l'idéal type sur lequel peut reposer l'identité nationale. Mais, pour y parvenir, les pôles opposés de maîtres et d'esclaves ont été estompés dans la « dilution de l'Afrique » (Fernandes 2002) ou la « fusion culturelle » (Anjos, 2004 : 273). Claudio Furtado, encore, explique que cette thèse a été influencée par des anthropologues brésiliens, Gilberto Freyre et son luso-tropicalisme (1933, 1940), Arthur Ramos (1942) et l'américain Melville Jean Herskovits (1948) lorsque l'écrivain capverdien Baltasar Lopes, par exemple, mobilise la notion d'acculturation pour traiter de la rencontre de cultures dans une perspective évolutionniste (Lopes 1959) et, s'il peut être question d'acceptation, d'adaptation ou de réaction, avec la culture européenne (portugaise) comme horizon désirable, la conséquence devient l'amenuisement de la part de l'Afrique dans la construction de

l'identité de la nation (voir à ce propos Monteiro, 1958). La thèse est reprise lorsque Onésino Silveiro écrit : « Maîtres et esclaves fusionnés dans une communauté biologique et culturelle symbiotique, porteur d'un nouvel instrument linguistique qui est l'instrument de pensée et de communication et le sceau identitaire de la réalité sociale émergente » (Silveiro 1996 : 4). Ces intellectuels confèrent au métissage l'assise de l'identité de la nation et, transcendant l'opposition Blanc/Noir, ils édulcorent les catégories de classes et de races. C'est à la lumière de ceci qu'il convient d'apprécier cet article qui constitue, en quelque sorte, une introduction à un ouvrage qui sortira prochainement¹.

La créolisation concerne un contexte historique précis marqué par l'expansion coloniale de l'Europe, l'esclavage et l'invention d'une culture à partir de ruptures et d'une diversité de départ, pouvant conduire à l'institution d'une société.

Aux Antilles, la créolisation est aussi littéraire lorsqu'elle relève le mal-être et le besoin de combler le vide. Là aussi, les manières d'être et de penser des esclaves ont peu été consignées dans les archives, hormis du point de vue des dominants. Alors, à partir de leur expérience créole, héritiers d'une mémoire collective, des écrivains comblent les lacunes de l'histoire coloniale. Ils pallient le déficit empirique causé par une ethnographie qui n'a pas pu se faire (Bernabé, Chamoiseau et Confiant, 1989). Ces auteurs attirent l'attention sur des moments clés de la traite des Africains et de l'esclavage. Ces auteurs attirent l'attention sur des moments clés de la traite des Africains et de l'esclavage : la traversée, qualifiée de « gouffre de la cale du bateau négrier » - une traversée qui prend des semaines - et la plantation « comme l'un des ventres du monde » (Glissant, 1990, 89). Ils imaginent les violences, l'arbitraire, les injustices, les systèmes de pensée, les affects, les sentiments, les organisations sociales, les révoltes. Ils mettent en scène les relations entre le groupe hétérogène des esclaves, les maîtres et la société coloniale dans son ensemble. Pour Édouard Glissant, l'identité a servi de muraille. Elle est comme une frontière pour marquer le territoire et s'appropriier les lieux (Glissant, 1997a). Pour l'écrivain, la créolisation de la pensée s'oppose à l'identité stable, en ce qu'elle repose sur le multiple, sur la diversité des genèses qu'il nomme « digenèses » et pas l'unique, dans le sens d'une filiation unique ou de l'unicité qui exclut (Glissant, 1997b).

À la différence de la Réunion, de Maurice, des Antilles, voire l'ensemble des Caraïbes, le Cap-Vert se situe dans le voisinage du continent africain ; la traversée durait trois à quatre jours et non des semaines. Ce voisinage facilite le maintien des relations, les contacts, le renouvellement des esclaves (*cf. infra*). Certaines composantes de la société esclavagiste capverdienne, en plus des armateurs blancs, des *lancados* (des courtiers, *cf. infra*), des noirs libres, des métis affranchis étaient aussi impliqués dans la traite des esclaves : l'identification est ici croisée et la construction des catégories, un peu moins tranchée, se complexifie. Ce processus se renforce lorsqu'on relève la longue durée de la colonisation portugaise, la proximité de l'Afrique (six cent cinquante kilomètres), l'exiguïté d'un archipel éparés, le déclin rapide du cadre de la société esclavagiste, dès la seconde moitié au XVII^e siècle, sans

¹- *La créolisation. L'invention du Cap-Vert*, Éditions Dépaysage (2022) et *A crioulização. A invenção de Cabo Verde* (Praia, Éditions Pedro Cardoso, 2022).

parler du rôle, durant les XIX^e et XX^e siècles, de capverdiens instruits (via l'enseignement public ou l'Église catholique) à des échelons intermédiaires de l'administration des autres colonies portugaises. Francis Affergan pose une question cruciale à propos des Antilles françaises, anciennes colonies devenues départements d'outre-mer en 1946. Elle porte sur la confusion entre la norme (auto-obligation, intériorité) et la règle (la norme sociale provenant d'une altérité reconnue). Elle permet à l'anthropologue de montrer que : « Négociée, adaptée, détournée, la loi n'est jamais considérée comme l'instance sacrée qui pourrait remplir la fonction d'une Autorité souveraine », et qu'en conséquence, la France « concentre sur elle des sentiments tellement contradictoires, que l'on n'imagine pas pouvoir lui imputer une origine nette et claire de la norme » (Affergan 2006, 155). État indépendant, la situation est autre au Cap-Vert, mais est pertinente dans l'analyse historique des relations entre esclaves et maîtres (*cf. infra*).

Pour trouver l'équilibre, un défi : adopter un triple regard par l'égale attention portée aux trois grandes composantes de la société insulaire du Cap-Vert qui s'édifie à partir de la moitié du XV^e siècle, avec les *lançados* (les Luso-Africains), des courtiers installés à demeure sur les côtes d'Afrique de l'Ouest, les esclaves, majoritaires et issus de différentes sociétés africaines, et les Portugais, aristocrates et colons. Venus d'ailleurs, ils ont tous débarqué dans l'archipel inhabité, à un moment ou à un autre, de gré ou de force. La lente invention de cette société se déploie dans des îles volcaniques, voisines des côtes d'Afrique de l'Ouest, à la croisée de routes maritimes, marquées par le commerce des esclavages et l'économie de plantation.

Avec la créolisation comme outil, je me propose de décrire l'invention du Cap-Vert. Dans sa dimension culturelle et sociale, la créolisation est une manière de se transformer en continu, de façon imprévisible, en suscitant d'étranges équilibres provisoires lorsque chaque composante de la société en devenir semble agir sur l'autre et être agie par l'autre, sans en prendre toujours la mesure. La créolisation a conduit aux mélanges de composantes culturelles qui se sont retrouvés sur un territoire étriqué, ensemble, en rupture, car toutes les composantes de la société capverdienne viennent d'ailleurs.

Avec l'objectif d'établir le bon équilibre pour traiter de l'invention du Cap-Vert, dans certaines circonstances, l'observation participante menée par l'anthropologue peut combler les omissions des archives². Lorsque certains faits historiques relatifs à la vie quotidienne manquent, peu d'informations ont été consignées sur les esclaves, leurs organisations, leurs croyances, autrement qu'en termes péjoratifs³, j'ai constaté qu'ils pouvaient être compensés. Articulée aux travaux d'historiens, la démarche devient résolument ethnographique. J'ai ainsi identifié trois périodes, mobilisées pour repérer l'importance de l'Afrique au Cap-Vert du XV^e-XVI^e siècles, du XVII^e à 1980, et de 1980 à nos jours. Chaque période abrite ce que je propose d'appeler un promontoire ethnographique, basé sur des travaux de terrain, qui évoque un lieu à partir duquel on aperçoit une étendue,

²- L'historien Jean Boulègue explique: «Quant aux ordonnances, aux dispositions administratives, elles nous font connaître le cadre dans lequel les Portugais ont inscrit, ou voulu inscrire, leur action. Mais elles nous disent peu sur les Africains» (Boulègue, 2013 : 99).

³- Par exemple, le terme *jabacouse*, qualificatif méprisant, historiquement utilisé par les jésuites pour dénigrer et s'opposer aux croyances populaires, d'origines africaines, qualifiées de démoniaques (Santos et Soares, 2001 : 502).

identifiée à la créolisation, autant de points névralgiques permettant d'accéder autrement aux faits oubliés de l'histoire officielle.

L'article repose sur trois sections. Établie sur la description de séquences de la vie quotidienne, la première partie constitue un promontoire ethnographique. Il dresse un état des lieux des imaginaires sociaux et de l'ordre social qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Les croyances collectives et les rouages de la sorcellerie sont décrits, discutés, comme des manières de penser la vie collective de quartier, entre voisins. Il est alors aisé de relever les traces du socle commun issu de l'Afrique et de pointer que ce qui se conserve le mieux de l'Afrique est aussi une forme du religieux tenue secrète, avec la sorcellerie dans le rôle de contre-pouvoir et de principe de régulation de l'ordre social. Cette ethnographie de la vie quotidienne du Cap-Vert contemporain constitue le nœud de la démonstration. Pas d'intrigue donc, rien de plus à découvrir, si ce n'est le long processus de créolisation à détailler pour le comprendre, en remontant, pour chaque période et pour chaque groupe d'acteurs, le fil de l'histoire.

La seconde partie propose d'articuler les trois principales composantes de la société esclavagiste du Cap-Vert. Elle se déploie avec le peuplement de l'archipel, à partir de 1460, connaît un âge d'or au XVI^e siècle et un déclin précoce après 1650.

Trois composantes dont la première, les Luso-Africains (les *lançados*), commerçants, intermédiaires, négriers, sont installés à demeure sur les côtes d'Afrique de l'Ouest et relié au Cap-Vert par le cabotage. Ce groupe constitue l'avant-garde créolisée de la société capverdienne, laquelle se déploiera pleinement dans l'univers étrié du *morgadio* (la plantation) qui s'édifie progressivement dans les îles.

La seconde composante, plus difficile à cerner par manque d'archives historiques, a été rendue plus accessible à la faveur du second promontoire ethnographique. Elle repose sur mes travaux consacrés à la civilisation Mossi (Burkina Faso). L'exposé synthétique des imaginaires sociaux de ce peuple victime de rapt fournit un exemple de croyances collectives, avec leur portée sociale, qui ont pu accompagner les esclaves débarqués au Cap-Vert. Ce détour par une grande civilisation d'Afrique de l'Ouest permet de comprendre, comme une preuve supplémentaire de la capacité d'agir de la créolisation, les différences et les similitudes, avec les croyances du Cap-Vert contemporain.

La troisième composante relève de la culture catholique des *senhores de escravos*. La rencontre de cette culture avec celles des esclaves aux origines diverses est inégale, l'une tentant d'imposer aux autres leurs manières de penser, de comprendre, de parler, de vivre, mais en vain. Progressivement, c'est plutôt le catholicisme qui s'est créolisé et donc, aussi, les maîtres qui ont appris des esclaves. Dans la plantation surtout, les explications du monde issues de l'Afrique, même par bribes, éparées et réassemblées, demeurent actives.

Enfin, la troisième partie de ce texte abrite le dernier promontoire ethnographique de cette description. Elle porte sur l'effondrement de la société esclavagiste après 1650. Le bouleversement foncier qui en résulte perpétue la dépendance physique et psychique d'esclaves devenus des paysans sans terre.

Fait majeur, aujourd'hui au Cap-Vert, on peut toujours observer le fonctionnement

de la *fazenda* qui constitue moins un lieu délimité, comme l'était la plantation esclavagiste, qu'un espace mental. Dans la *fazenda*, la créolisation s'amplifie du partage de mêmes peurs, basées sur des croyances devenues collectives. Le processus conduit à des principes d'intégration par l'érosion de la hiérarchie, sachant toutefois que le maître affaibli, demeure.

Le socle commun de l'Afrique au Cap-Vert aujourd'hui

De travaux de terrain, j'ai finalement acquis la conviction qu'il était hasardeux de rendre compte de la présence de l'Afrique au Cap-Vert uniquement par la description de rituels folklorisés de la *bandeira* ou de la *tabanca*, par exemple (Monteiro, 1948 ; Semedo e Turano, 1995 ; Lima, 1998 ; Trajano Filho, 2009). Traversés d'enjeux politiques, de circonstances et du désir de briller de grandes familles impliquées dans le financement de ces fêtes patronales catholiques, c'est plutôt dans la vie de tous les jours, dans les manières de penser le monde et d'expliquer les gestes de la vie en collectivité qu'on peut mieux écouter la créolisation en œuvre et, aussi, raisonner l'Afrique.

Le Boulanger affecté par l'esprit d'un défunt

L'histoire du jeune boulanger, du quartier populaire d'Igreja à Mosteiros (île de Fogo) servira de guide. Un peu avant l'aube, comme tous les jours, Marcelino termine la cuisson des pains. Souffrant et inquiet, il me détaille les problèmes qui le tenaillent depuis quatre ans. Une nuit, alors qu'il dormait, une intense douleur l'éveille. Accablé de douleur, il consulte le médecin de l'hôpital. Après des analyses et un diagnostic, dont il me tut la teneur, le médecin lui prescrit un traitement. Sans effet, il enchaîne les consultations, toutes aussi infructueuses, pour finalement renoncer. Il se tourne vers l'Église Adventiste⁴ qu'il fréquente occasionnellement depuis quinze ans. Lorsque je rencontre Marcelino, il avait aussi consulté depuis quelques mois Fidélis, un *curandeiro* (guérisseur, cf. *infra*) : le résultat restait mitigé. S'il estime avoir obtenu certaines réponses, il n'a pas encore de solution définitive à ses troubles. Il souffre moins, mais a peur.

Marcelino explique qu'*odju* (*mau olho*: "le mauvais œil") consiste à ressentir l'envie sur soi: « tu deviens la victime d'un *bruxo(a)* » (d'une personne malintentionnée, que je propose de tarduire par "sorcier" ou "sorcière"). Le *bruxo* est généralement un envieux, un jaloux. Ces sentiments le poussent à se lancer dans un travail négatif contre les personnes qu'il déteste (dont il veut la perte, l'échec...). Ses victimes sont affectées dans leur corps et leur esprit. Tourmentées, elles ne connaissent plus la paix, le repos, la quiétude. Marcelino ressent la douleur et la crainte; il a peur. Il est poursuivi (*mexer*) par un esprit méchant, malin (*espírito maldade*), mandaté par celle ou celui, *bruxa(o)*, qui lui en veut.

Dans certaines circonstances, cet esprit peut être un esprit errant (l'esprit d'un

⁴- Pour de plus amples informations sur l'Église Adventiste dans l'île de Fogo: Laurent 2018 : 311-349 ; voir aussi Laurent et Plaideau, 2010, 2012.

défunt, généralement désigné par le terme de *finado*⁵), allié à un *bruxo(a)* pour provoquer le malheur et le mal-être (*mal estar*) par procuration.

Marcelino précise les causes de son affection lorsqu'il désigne une catégorie de personnes potentiellement impliquée dans ses malheurs, mettant ainsi en lumière un puissant mécanisme de contrôle social par la désignation du ou des coupables. La peur de «contracter un esprit» est un sentiment partagé. La population devrait «se sentir légère», mais la méfiance est généralisée. Les gestes, les paroles et les regards échangés sont mesurés, contrôlés, car ils seront interprétés.

Le boulanger indique qu'une personne désireuse de faire le mal attend la survenue d'une mort suspecte, une «mort tuée». Ensuite, poursuit-il, le vendredi suivant, à minuit, *a bruxa* (une femme dans son récit) se rend discrètement au cimetière. Elle allume une bougie et pleure (*churar* à Fogo, *chamar* à Santiago) pour appeler l'esprit du mort. Pour cela et pour établir la relation, elle recommence l'opération durant sept vendredis. À l'aide de l'objet préalablement dérobé à la victime, la personne qui veut nuire oriente l'esprit appelé vers la personne à perturber. Elle peut lui souffler son nom. Marcelino précise que ce rituel s'appelle *fazer maldade* ("faire de la méchanceté"). Lorsqu'elle pleure (appelle), *a bruxa* (la personne désignée comme sorcière, celle qui le persécute) cherche à conclure un contrat (*um contrato*, *um compromisso*) avec un esprit, l'esprit d'un défunt, appelé ici *o finado*. Dans l'explication de Marcelino, ce qu'il nomme *fazer kórda* équivaut à un contrat entre une personne jalouse, envieuse, qu'il appelle *kórdeiro* (*korderu* en créole), et l'esprit du défunt qui, en raison de sa mauvaise mort, se trouve en guerre contre les humains accusés de son errance.

Cette alliance, ce contrat repose sur un intérêt partagé entre un humain jaloux, envieux, en quête d'honneur, d'identité, de reconnaissance, de réputation ou de vengeance, et une âme errante, rancunière, perdue dans le monde, sans repos, en raison d'humains qui l'auraient oubliée dans leurs prières et leurs rites propitiatoires. Pour Marcelino, allié au *finado*, l'humain devient lui-même *kórdeiro*, c'est-à-dire sorcier. Si plusieurs autres notions peuvent être mobilisées pour désigner les modalités d'action de puissances invisibles – *mal...* (Rocha, 2014) –, le récit *mal fetu* (action de lancer un fétiche contre quelqu'un), *bóka fêdi* (mauvaise langue), *odju* (*mauvais œil*), par exemple (Rocha, 2014), le récit de Marcelino montre que l'esprit du défunt tient un rôle dans la structuration des croyances collectives⁶. Arlindo Mendes parvient à un constat similaire dans l'île de Santiago : «Les revenants vaquent dans le monde, perturbent les personnes, provoquent des troubles, sèment la panique, créent l'instabilité dans la communauté et se vengent de familles dont la conduite ne correspond pas à leurs attentes» (Mendes, 2008 : 345) et «le *kórdeiro* est un sorcier à qui on peut «commander en cachette la mort d'un ennemi ou d'un rival» (Mendes, 2008 : 99).

À la différence de la doctrine officielle, la conception capverdienne de l'esprit du défunt dote l'âme catholique de la faculté d'errance. Par le truchement du *finado*, l'âme acquiert l'errance et, par analogie, la capacité de migrer, en transgressant les frontières

⁵- À distinguer du *mau olhado*, "le mauvais œil" (cf. *infra*).

⁶- Comme le montrent également Madeira Santos et Soares (2001 : 455 ; 500), Lima (2002 : 43) et Mendes (2008, 2012).

sociales rigides, établies entre les composantes de la société. Le *finado* équivaut à une âme aigrie en raison précisément de l'errance dans laquelle elle se trouve confinée. Perdue dans le monde, ne connaissant pas le repos éternel, pour se venger de son funeste destin, elle est en quête d'occasions pour tourmenter les vivants, censés être la cause de son état. En conséquence, les vivants s'en méfient, se protègent et se défendent, notamment en priant pour son repos, afin que cette âme errante connaisse la paix. La prière consiste ici à raccompagner le *finado* (l'esprit du mort) au cimetière (Lima, 2002 : 42-44). Et dans un sens figuré, le cimetière est analogue à l'attente du purgatoire, un état de pénitence pour les péchés non encore expiés.

Peur, sorcellerie et protections

Les alliances entre humains et esprits et avec des saints protecteurs fédèrent les récits populaires qui parlent aussi de jalousie, de vengeance, d'honneur ou de déshonneur, de reconnaissance, attribués aux personnes mues par la volonté de nuire, de détruire, de tuer. En conséquence, la méfiance et la prudence nourrissent les interactions sociales quotidiennes où chacun cherche à exister, en restant attentif à ne pas susciter les commentaires ni à attiser la convoitise.

La peur est omniprésente, avec la conséquence d'avoir à se méfier de tout : l'habillement, les regards, les paroles, l'entourage, les lieux, l'heure. Symétriquement, pour se mouvoir dans la société et y tenir sa place, les protections sont nécessaires.

La peur renvoie à la crainte *do mal fetu* (*um feitico lançado contra* : « un fétiche lancé contre quelqu'un »), mais aussi de *bóka fédi, odju*, de l'alliance (*kórda*), celle d'un humain (jaloux, envieux...) avec l'esprit d'un défunt (*finado*). L'idée d'un *feitico lançado contra* porte sur la volonté de nuire à distance. L'autre alliance relie un humain à un saint, dans une réelle familiarité. À la suite de promesses tenues, le saint concède aide et protection.

Si le *bruxo, feticeiro, kóderu* (sorcier) agit en secret, le *curandeiro*⁷ est un acteur public, notoire, de la société capverdienne. En facilitant par la prise de parole, l'activation de puissants processus de contrôles sociaux, le *curandeiro* participe à la reproduction de la vie collective.

Le rôle-titre, celui de modérateur, d'arbitre, voire de contre-pouvoir au sein de la scène *mal fetu, bóka fédi, odju, kórda*, est tenu par le *curandeiro*. Ayant pignon sur rue, il reçoit sans que ses visiteurs aient vraiment à se dissimuler. Il explique les causes des malheurs. Généralement accepté par la collectivité, réputé s'il mène un *trabadja klaru* « un travail clair/droit/correct », le *curandeiro* énonce à haute voix ce que la société pense tout bas. Cette scène thérapeutique permet de sortir du doute, de confirmer ce qui n'était que conjectures. Elle suscite aussi l'établissement de nouveaux rapports de force, émanant de la circulation de la parole au sein d'un groupe (famille, parents, amis, entourage, quartier). Le groupe devient ainsi la caisse de résonance qui amplifie, colporte et relaie les mots du *curandeiro*. Ceci

⁷- Le *curandeiro*, celui qui mène un *trabadja klaru* "celui qui fait un travail clair/droit/correct", *rezadeiro, oracadeiro, benzedeiro* "celui qui prie, rend grâce, bénit", *erveiro* "qui connaît les plantes, herboriste", *fazendor de ramedí di terra* "qui fait des remèdes locaux".

participe d'une exégèse où chacun soupèse, commente, interprète. Cette circulation horizontale de la parole s'oppose à la parole descendante qui percole de ceux qui savent et détiennent la force, l'autorité, le pouvoir vers ceux qui écoutent, se soumettent et s'exécutent. Le *curandeiro* recueille de nombreuses confidences, ce qui lui permet de transformer une souffrance personnelle, attribuée à un ennemi jaloux, en un problème collectif d'où émerge une explication plausible des causes de l'affection. Situé à la source d'un nœud de relations, le *curandeiro* interroge la frontière lorsqu'elle redevient trop rigide (en raison de l'indifférence, de la réduction de l'entraide) entre les membres d'une même communauté. À chaque occasion, les croyances collectives et les relations sociales qu'elles sous-tendent sont renégociées, rediscutées et réaffirmées, non sans risque de tensions et de polarisation, notamment lorsque les coupables et les victimes sont désignés.

J'ai ainsi brossé la trame des imaginaires sociaux et de l'ordre social qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Entremêlées de catholicisme, les croyances collectives populaires et, notamment les rouages de la sorcellerie ont été esquissés comme des manières de penser le monde (les normes, les interdits et les valeurs qui orientent la vie) et la vie en collectivité (les rapports de force, l'intégration hiérarchique, les contre-pouvoirs). Il est ainsi question de repérer ce que j'ai appelé le socle commun issu de l'Afrique. Un socle commun issu de la longue confrontation de mémoires, sous l'action du processus de créolisation. Ce premier point constitue un aboutissement, l'horizon vers lequel tendre par une démarche rétrospective et inductive. Pas d'intrigue donc, l'essentiel ayant ainsi été présenté. Il nous incombe à présent de rendre compte du processus de créolisation qui y mène, en remontant, pour les périodes relevées et pour chaque grande composante de la société, le fil de l'histoire.

Composantes de la société esclavagiste du Cap-Vert

La société esclavagiste du Cap-Vert se déploie avec le peuplement de l'archipel, vraisemblablement à partir de 1460-1462. Progressivement, les cultures recomposées, réassemblées, des sociétés africaines dont sont issus les captifs et la culture des maîtres, blancs le plus souvent, s'influenceront, se transformeront, se créoliseront, pour conduire à une intégration hiérarchique, maintenant les inégalités, mais qui amende en profondeur le catholicisme et donc l'imaginaire religieux des maîtres, non sans conséquences sur la société. Présidant à l'invention du Cap-Vert, au fil des siècles, le long processus de créolisation a entremêlé de manière imprévisible ces imaginaires sociaux. Par porosité et percolation à toutes les composantes de la société, ces imaginaires, progressivement partagés, deviennent une croyance collective, un principe normatif qui constitue le soubassement de la société.

Les lançados

Ouvrons la discussion par le groupe épars des commerçants « portugais » (*lançados* ou encore les Luso-Africains). L'histoire singulière de ces commerçants, installés à demeure sur le continent africain, intimement lié à l'Afrique et au Cap-Vert, constitue l'avant-garde créolisée de la société capverdienne, et une voie de la créolisation. Les

Luso-Africains sont liés aux insulaires du Cap-Vert par le commerce maritime et d'étroites relations commerciales (Mark, 2002 : 179).

En raison des activités de courtage surtout, ce groupe se créolisa rapidement, par la porosité entre ces Luso-Africains résidant sur les côtes africaines, les populations des royautes voisines et les Capverdiens marins et commerçants (Trajano Filho, 1998). Le processus d'intégration culturelle et d'emprunts était actif entre ceux qui se faisant appeler les «Portugais» et leurs partenaires commerciaux africains, notamment par la pratique d'intermariages. Et, plus encore, l'implication dans le commerce des esclaves renforça l'affirmation identitaire de ces commerçants-courtiers «portugais» et chrétiens, quelles que soient leur couleur de peau et l'orthodoxie de leur catholicisme, au regard des captifs qu'ils appelaient «nègres».

Marins et commerçants, installés à demeure dans l'archipel, les nouveaux occupants de ces îles, inhabitées au moment de l'arrivée des premiers bateaux portugais, dynamisèrent le commerce régional en reliant les lieux de traite, à proximité desquels résident les Luso-Africains. L'économie atlantique ne se résumait pas au commerce à longue distance, entre trois continents. Les marins capverdiens se livraient à une intense activité de cabotage, entre les îles et les zones côtières voisines (Boulègue, 2013 : 141-142).

Pour favoriser le peuplement de l'île, en 1466, le roi Alphonse V accorda aux marchands installés à demeure dans l'archipel le privilège de commercer avec la côte de Guinée, à la condition de produire dans les îles les biens nécessaires aux échanges commerciaux avec le continent africain, avec l'interdiction de les importer d'Europe. Ceci favorisa l'économie des plantations adossée à l'esclavage. Au Cap-Vert, avec l'installation des plantations, il n'est plus seulement question de commerce des esclaves ni d'esclaves marchandises en transit vers d'autres continents, mais du recours permanent et intensif à la main-d'œuvre servile pour produire les biens nécessaires aux échanges commerciaux. Dans l'univers étrié de la plantation insulaire, les esclaves renouent avec les relations sociales. Ils se réhumanisent. L'univers social singulier de la plantation caractérise le Cap-Vert, avec le maître, le *morgado*, propriétaire foncier, parfois aussi armateur, commerçant, esclavagiste, éleveur et agriculteur, entouré de sa famille et de nombreux esclaves.

Les esclaves

De longue date, la sorcellerie a été dénoncée dans l'archipel comme une pratique archaïque, païenne et les archives portugaises relatent peu les croyances des esclaves⁸. Historiquement combattues tant par les *senhores* que les clercs, ces imaginaires sociaux restèrent dans l'ombre de l'idéologie catholique de l'empire portugais et, aujourd'hui encore, sous-estimés de la «raison graphique» (Ong, 2014 ;

⁸- Il va sans dire que la sorcellerie n'est pas le propre de l'Afrique. Ce qui est très tôt contesté par les clercs au Cap-Vert, dont les Jésuites, notamment durant leur brève incursion entre 1604 et 1642, c'est la capacité de la sorcellerie à contester l'ordre établi par le catholicisme. Par contre, ce qui diffère, sans pouvoir le démontrer ici, c'est la conception de la personne, entre, par exemple, les Mossi qui ne disposent pas à proprement parler de conception de mort ni de maladie, mais bien du passage d'un monde à un autre (Izard 1995 ; Laurent 2003) et celle véhiculée par les colons portugais des xv^e siècles et suivants.

Goody, 1979). Pour rendre compte des croyances collectives, j'ai privilégié, ai-je expliqué, la voie de l'imaginaire sur les rituels.

Il serait toutefois audacieux et vain de partir du système de pensée populaire et de l'ordre social qui régissent le Cap-Vert contemporain pour retrouver les croyances africaines dans la plénitude de l'imaginaire du xv^e siècle. Les siècles sont passés. Le processus imprévisible de la créolisation a produit ses effets. Il convient d'inventer une autre méthode pour apprécier l'Afrique dans l'invention du Cap-Vert. Pour cela, je propose de comparer les données relatives à la société Mossi (vieille civilisation d'Afrique de l'Ouest⁹), à celles de la vie populaire au Cap-Vert d'aujourd'hui. Je pointerai les différences entre ces systèmes de pensée, mais aussi les airs de famille dans trois domaines suivants.

La personne humaine

De prime abord, la conception de la personne diffère grandement entre les deux sociétés, mais une analyse plus poussée de la faculté d'errance d'une instance, l'âme pour le Cap-Vert, le *zina* pour les Mossi, ouvre la voie pour repérer l'« air de famille ».

Dans la conception coutumière mossi, la personne se compose de plusieurs entités. Ce sont ainsi les mêmes instances qui, moyennant un changement de statuts, reviennent dans le monde des vivants, par le biais du nouveau-né ou, quittant le corps du défunt, repartent vers la cour des ancêtres (*kiim-kulugo*). La collectivité semble comme immuable, figée, établie par-delà du temps et la succession de générations, inopérante dans cette réalité imaginaire. Aucun jugement divin comme dans le catholicisme ne traverse l'imaginaire religieux mossi : moins de culpabilité face aux obligations envers un Dieu que le sentiment de persécution causé par l'entourage.

Toutefois, par-delà les différences radicales de conception de la personne, des similitudes apparaissent, notamment dans le mode d'action d'esprits errants. Pour le Cap-Vert, j'ai montré que la conception populaire de l'esprit du défunt connecte à la doctrine de l'âme catholique la faculté d'errance. Le *finado* équivaut à une âme aigrie en raison précisément de l'errance dans laquelle elle se trouve confinée. Perdue dans le monde, ne connaissant pas le repos éternel, pour se venger de son funeste destin, elle est en quête d'occasions pour tourmenter les vivants, censés être la cause de son état.

Pour la société mossi, on rencontre le *zina*, ce génie errant, lui aussi. Le *zina* est l'esprit vengeur d'une personne victime de sorcellerie et, de ce fait, exclue du processus d'ancestralisation. Le génie *zina* erre et cherche à se venger des humains qui ont causé sa mort.

De ce qui vient d'être rappelé, par-delà les différences notoires, notamment entre les conceptions de la vie après la mort, on repère ainsi une certaine ressemblance.

⁹- La société mossi a fait l'objet de publications majeures que je maîtrise pour les avoir confrontées à mes données de terrain, à l'occasion de la rédaction d'articles scientifiques et de quatre monographies consacrées à cette société, dont ma thèse de doctorat (Laurent, 1995, 1998, 2003, 2012).

Imaginaires sociaux et sauvegarde de l'entourage

Chez les Mossi, la vie collective dans un village a comme finalité la sauvegarde de l'entente (*wuum taaba*), comme valeur supérieure qui maintient la sécurité de tous par une entraide, obligée le plus souvent, en cas de besoin. Au Cap-Vert, en ville, dans les quartiers populaires, femmes et hommes, jeunes et vieux sont assignés à quotidiennement prendre en considération les relations de voisinage. Non sans créer de nouvelles tensions, ces relations opposent désormais, de plus en plus, l'entraide (*djuta mon*) entre égaux, entre les membres de la famille, les amis et les voisins, à l'individualisme et au désir de «se mettre à son compte», d'accumuler pour soi et ses proches, poussés par une société qui se transforme rapidement.

Pour sa part, le versant négatif d'un village mossi, dont les membres se sécurisent par l'entraide fournie par l'entourage (une entraide entretenue par la mémoire des dons et des dettes de chacun), est la présence envahissante de cet entourage. Il finit toujours par faire peur. Il est difficile d'esquiver les devoirs vis-à-vis des autres, au risque de se retrouver isolé et exclu de l'entraide en cas de nécessité (famine, maladies, insécurité) et d'être accusé de sorcellerie. La déviance, l'excès, la jalousie, la rancœur sont supposés alimenter les désirs sorciers (*sôndo*).

La leçon à tirer est que, de part et d'autre de la comparaison, les personnes ne semblent pas (totalement) déliées du destin du voisinage. C'est dans la permanence du lien de voisinage que prend sens l'institution que constitue le village mossi ou le quartier capverdien et que s'orientent et se dirigent les imaginaires sociaux. Pour agir et contraindre les personnes, ces imaginaires se peuplent de peurs et de protections.

Le devin

À la différence du *curandeiro* du Cap-Vert, celui qui mène un *trabadja klaru* «celui qui fait un travail clair/droit/correct», le *baga* (devin) de la société mossi est puissant. Il va sans dire que les modes d'action du *curandeiro* et du *baga* sont différents. Mais les deux parlent et disent, imposent ou orientent, selon les circonstances, les croyances collectives et l'ordre social.

Personnage énigmatique, le *baga* invite à une plongée au plus intime de la société mossi et aux sources de son imaginaire : l'intronisation du *baga* relève de funérailles. Elles portent sur le départ de ses premières instances, celles acquises de sa naissance (*siiga* et *kinkirga*), pour les remplacer par le génie de la divination. Le *baga* représente la puissance absolue, indispensable au maintien de l'entente (*wuum taaba*), conçue comme valeur fondamentale de la vie sociale *moaga* (mossi). Imposée à tous, *wuum taaba* implique le respect du consensus. Le *baga* dit ce qui doit être et, sans crainte, il désigne ceux qui sont la cause des malheurs et troublent l'entente. Le *baga* s'impose par sa réputation de puissance. Sa parole est incontestable, le défier conduit à la mort.

Au Cap-Vert, avec le *curandeiro*, j'ai évoqué l'idée d'une «machine ventriloque du social». Lors de la visite de personnes souffrantes, venues lui demander de l'aide pour identifier la cause de son mal et y remédier, le *curandeiro* transforme ce qui était supposé, et donc tu et gardé secret, par crainte d'accusation ou de représailles, en une parole crédible et prête à circuler.

Le *curandeiro*, au même titre que le *baga* des Mossi, sont deux acteurs identifiables de la société et, à ce titre, ils tiennent un rôle important. Ils participent à la reproduction de la vie collective en facilitant l'activation de puissants contre-pouvoirs.

Par l'emprunt de deux chemins complémentaires, j'ai tenté d'historiciser la contribution majeure de l'Afrique au processus de créolisation en œuvre au Cap-Vert. Il nous a permis de prendre la mesure de l'imaginaire qui a pu accompagner les esclaves débarquant, à partir du xv^e siècle, au Cap-Vert, et par l'exposé des écarts à ce propos entre l'Afrique coutumière et le Cap-Vert populaire contemporain, il démontre la puissance de la créolisation énoncée ici à partir de l'Afrique.

La plantation et les morgados (os senhores)

Avec la volonté d'historiciser le processus de créolisation, ce point porte sur l'âge d'or de la période esclavagiste. Initialement, le commerce atlantique portugais se caractérise par l'absence d'établissements fixes, fortifiés sur les côtes d'Afrique et, de manière en quelque sorte compensatoire, par le peuplement des îles du Cap-Vert. Les Portugais y fondèrent une colonie à partir de 1462 (Carreira, 2000 : 1972). Source d'un colossal enrichissement pour la royauté portugaise, les îles servirent, durant deux siècles, de base arrière au développement du commerce atlantique (Correia e Silva, 1995, 2001, 2013 ; Saupin, 2014). Les îles de Santiago et de Fogo deviennent un lieu de relâche pour les caravelles qui parcourent les nouvelles routes maritimes. Les Luso-Africains de la côte de Sénégal sont liés aux insulaires du Cap-Vert par le commerce maritime et d'étroites relations commerciales (Barry, 1988 ; Mark, 2002 : 179).

Si une voie de créolisation au Cap-Vert est empruntée par la communauté marchande, les Luso-Africains du continent africain et les commerçants-navigateurs capverdiens, l'autre voie se rencontre dans la plantation. Ces deux voies s'entremêlent pour alimenter le processus de créolisation du Cap-Vert.

La plantation est entendue comme un élément de socialisation important. La plantation basée sur l'esclavage, appelée *morgadio* au Cap-Vert, correspond à une vaste propriété. Elle rassemble les esclaves, leurs logements et leurs lopins de cultures vivrières, le *sobrado* (la demeure du *morgado*, le *senhor* et de sa famille), les terres agricoles, le système d'irrigation, les pâturages, les usines à sucre, huile et de fabrication de pagnes de coton..., et la *capela* (chapelle). Dans la plantation, les groupes de personnes sont intriqués dans des relations hautement inégalitaires, flanquées d'imaginaires différents, peu compatibles. Faite de ruptures, tous les groupes qui la peuplent sont déracinés, et de l'invention graduelle de relations improbables, la plantation est une scène où se déploiera pleinement le processus imprédictible de créolisation.

Assignment et renouvellement

La rencontre entre la culture catholique des *senhores de escravos* et celles des esclaves aux origines diverses est profondément inégale, l'une tentant d'imposer aux autres ses manières de penser, de comprendre, de parler, de vivre, mais en vain.

Progressivement, c'est plutôt le catholicisme qui s'est créolisé et donc aussi les maîtres qui ont appris des esclaves, tel le travail d'une terre aride, le savoir culinaire, les vertus thérapeutiques de plantes.

Pour approcher ce processus, le mettre en évidence, j'utilise la notion d'assignation, d'« assignation à plantation », plutôt que d'assimilation pure et simple des esclaves dans la culture des maîtres, et à tout le moins pour souligner l'assimilation imparfaite et l'agentivité¹⁰. Plus encore, le renouvellement des esclaves nourrit la société esclavagiste de systèmes de pensée rapportés par les captifs nouvellement arrivés, mais aussi entretient l'idéologie raciste imbriquée à la production des « esclaves marchandises » par les négriers. Par les esclaves, les explications du monde venues du continent africain, même par bribes, éparses et réassemblées restent actives, malgré l'assignation (à plantation) et la mobilité sociale de certains autres captifs. L'assignation et le renouvellement des esclaves alimentent à la fois la convergence et la divergence des croyances et des valeurs entre les maîtres et les captifs.

La société esclavagiste estime mener avec zèle la catéchèse et parvenir à la *ladinisation* des esclaves¹¹. Inculqués avec force, ces principes visent à « laver les têtes », garantir l'assimilation et le consentement et à tout le moins imposer la soumission. Mais, à la place, il est plus juste de parler d'assignation, pour souligner la capacité d'agir des esclaves, notamment par la sauvegarde d'imaginaires venus d'Afrique. Parallèlement, l'arrivage de nouveaux esclaves réalimente les croyances africaines et les formes de résistance à la conversion. On imagine sans peine qu'au Cap-Vert, dans le contexte de la traite négrière et de la plantation, l'adhésion aux croyances du maître et à sa culture était une question de survie. Elle pouvait être réelle, mais aussi feinte, rusée, avec l'espoir de gratifications, de meilleurs traitements, voire d'une intégration selon un meilleur statut dans la microsociété du *morgadio* (de la plantation). *Ladinisation* forcée et conversion rusée se renforcent et, pour un temps encore, entretiennent, à la faveur du renouvellement, la coexistence de systèmes de pensée, des imaginaires et des croyances. Ainsi, malgré l'assignation dans la culture du dominant, la coexistence se maintient entre la culture des maîtres et des captifs. La créolisation se déploie dans ce contexte de coexistence et d'ambivalence. Ce contexte est donc induit par la résistance, la soumission, le consentement (sous condition), malgré l'expérience traumatisante et les injustices, mais aussi par la participation et l'intégration, et lorsqu'officiellement l'un est plutôt obligé de penser, d'argumenter dans les termes et les catégories de l'autre.

La créolisation dans la plantation

Dans ses débuts, la société esclavagiste ne constitue pas au sens strict une société, mais plutôt un rassemblement de personnes issus d'horizons différents, dont une majorité, infériorisée se trouve enrôlée par la contrainte et la violence. Toutefois,

¹⁰- La capacité d'action des esclaves malgré la condition servile.

¹¹- La *ladinização* est un processus d'éducation qui fut largement mis en œuvre par les missionnaires européens. Dès lors que la majorité des esclaves étaient originaires de multiples régions, parlaient différentes langues et possédaient leurs propres cultures et croyances, pour communiquer et les préparer au travail d'esclave, la *ladinização* consistait dans une tentative d'occidentalisation, pour reprendre la formule de Germano Lima (Lima, (2002 : 40).

je défends la thèse selon laquelle les prémices de la culture créole en œuvre dans la société esclavagiste portent sur la capacité de différents groupes d'affecter, d'insécuriser, de fragiliser, avant tout dans le registre imaginaire, l'acteur dominant, le *morgado*.

Le principal chemin est celui qui renforce la mobilité sociale et la stratification sociale du groupe hétérogène des esclaves. Certains esclaves en relations plus étroites, personnelles, affectives avec les maîtres, les « esclaves de confiance », spécialisés : *mestres de açúcar* ou *do algodão* (« les maîtres du sucre » ou « du coton »), le *mirim* (le responsable du tour d'eau), les *feitores* (chef de groupes d'esclaves) exerçant un contrôle sur les autres, mais aussi des femmes serviles qui ont su trouver un chemin pour s'extraire de leur condition première, dont certaines disposaient d'une position matérielle et symbolique importante dans le *morgadio*.

Par leur compétence, fidélité, amabilité, habilité, ruse, certains esclaves parvinrent à obtenir du maître des bénéfices, en s'extrayant progressivement de relations exclusivement de pouvoir. Le passage de relations uniquement de pouvoir à des relations sociales qui mobilisent des affects, dont les relations induites par la parenté sociale (pratique) de *compadre*, *comadre* (« amitiés singulières »), et religieuse de *padrinho*, *madrinho* (parrain, marraine) et d'*afilhida* (filleul), inégales, en raison de la différence de statuts qui relie les partenaires, résume bien la capacité du processus, imprévisible et libre, de créolisation. Il porte sur la corrosion progressive de la frontière claire, franche qui sera finalement brouillée, non sans instaurer des garde-fous à la hiérarchie sans nuance.

Par leurs manières d'être, de vivre, de penser, ces esclaves rendent les frontières poreuses aux représentations, aux imaginaires, aux systèmes de croyances, aux peurs (dont les formes prises par la sorcellerie). Ils facilitent l'opérateur créolisation, c'est-à-dire l'articulation, dans une situation inégale, de conceptions de la peur. Ces personnes de confiance, dont parfois la ou les maîtresses du maître, sont les passeuses de frontières. Familières, voire intimes, avec le temps, elles trouvent les bons moments et les justes mots pour expliciter, aux uns comme aux autres, les imaginaires, illustrer les représentations, détailler les principes d'action. Ces médiateurs donnent accès à l'imaginaire de l'autre, car ils ont acquis la double culture, catholique, celle de la prière et de la confiance dans un Dieu tout-puissant, et celle de la crainte de l'action d'esprits errants, manipulés par des tiers jaloux, envieux. La culture qui s'invente progressivement avec la créolisation mobilise les sentiments, l'intimité, l'affectivité et, plus encore, la capacité d'affecter l'autre à distance (contenue dans les formes de la sorcellerie), pour finalement aboutir à la compréhension partagée d'un imaginaire pétri de peurs, dont la crainte d'être victime de persécutions. Une articulation, un entremêlement et, ensuite, un continuum s'établirent progressivement entre des systèmes de pensée *a priori* incompatibles, entre une pensée plutôt orientée vers la persécution (ce n'est pas moi la cause de mes problèmes, mais l'autre qui m'en veut et dont je dois me prémunir) et une pensée plutôt basée sur la culpabilité (celle d'enfreindre des règles émises par Dieu qui connaît tout et face à laquelle je dois me conformer).

Ce cheminement ouvre une faille, un interstice au sein de la société esclavagiste dans lequel s'immisce certains esclaves (et aussi l'Église catholique¹²), pour affecter, insécuriser et fragiliser, psychiquement surtout, imaginativement, le *senhor de escravos* (le *morgado*, le maître) avec l'espoir de plus de sécurité et de largesses. Progressivement, les cultures recomposées, réassemblées des sociétés africaines dont sont issus les captifs et la culture des maîtres, blancs le plus souvent, s'influenceront, se transformeront, se créoliseront, pour conduire à une intégration hiérarchique, maintenant les inégalités, mais qui amende en profondeur le catholicisme et donc l'imaginaire religieux des maîtres, non sans conséquences sur la société.

La fazenda : l'âge de la servitude (de 1650 à 1980)

Avec le temps, les siècles, la succession des générations, la société capverdienne dépassera la coexistence d'une certaine pluralité culturelle, partiellement maintenue durant la période esclavagiste. Ce troisième point montre comment le processus de créolisation se poursuit, s'élargit, s'amplifie. Les insulaires finiront par s'adosser à un système de pensée inédit. Il articulera, concernera, enrôlera, de manière hiérarchique, toutes les composantes de la société pour n'en faire qu'une.

L'analyse de la «fazenda capverdienne» constitue le troisième promontoire à partir duquel je propose de comprendre la créolisation lorsque les archives font défaut. Notre analyse de la *fazenda* repose d'abord sur la précieuse ethnographie de José Silva Évora menée à Tarrafal de l'île de Santo Antão, dans ce qui fut la *fazenda* Ferro (Évora, 2020). Lors de l'enquête, les principaux témoins de cette institution étaient toujours en vie et ont pu en détailler le fonctionnement. Un trésor ethnographique, des traces d'histoire, consignés par un anthropologue et historien issu de la région. La monographie démontre comment les relations sociales établies au sein de la *fazenda* Ferro sont similaires à celles qui émergent dans la seconde moitié du xvii^e siècle, des relations qui perdureront donc, sans changements notoires, jusqu'en 1980, avec l'avènement de la réforme agraire du Cap-Vert.

Emergence d'une paysannerie sans terre

La *fazenda* émerge de la marginalisation du Cap-Vert du commerce atlantique (dès la seconde moitié du xvii^e), lorsque, ruinés, les *morgados* réorientent leur base d'accumulation. Elle ne repose plus uniquement sur la production agricole et la main-d'œuvre servile, mais sur la location de terres (Correia e Silva, 2001b). Ruinés ou partiellement ruinés, les *morgados* revendent leurs esclaves, en affranchissent d'autres (*alforriados*), tout en gardant certains pour leur service (Furtado, 1993). L'effondrement de la société esclavagiste ne signe pas la fin de l'esclavage; elle se maintient aussi, dans les faits, dans la dépendance physique et psychique surtout des pays sans-terre, même après l'abolition officielle au Cap-Vert en février 1869.

Je que j'appelle la *fazenda* se caractérise surtout par l'édification d'un espace mental, dans lequel ce qui fait sens sont des rapports sociaux clientélistes entre *parceiros* (métayers) et *senhores*, basés sur la dépendance induite d'un crédit permanent.

¹²- Une question non traitée ici ; voir à ce propos Laurent, 2022.

Si le *morgadio* (la plantation) se transforme en profondeur, il n'en est pas de même de son esprit ni des relations sociales. Une partie de la *fazenda* est subdivisée en parcelles, attribuées en contrats de métayage à d'anciens esclaves affranchis, des paysans libres certes, mais sans terre, dépendants et misérables. Le loyer de la terre équivaut à la moitié de la récolte. Par leur monopole foncier, les *senhores* maintiennent les métayers au seuil de la survie, en raison du niveau d'accaparement de leur capacité de travail, augmenté de la nécessité de fréquenter la *fazenda* pour l'accès à l'eau (si elle dispose d'un système d'irrigation), la fabrication du rhum, la commercialisation de produits, la boutique, sans parler de la fréquentation de la chapelle. Dans la *fazenda* Ferro, le risque de famine s'accroît en raison de la monoculture de la canne à sucre, étendue au détriment de cultures alimentaires.

Espace mental de la fazenda

Il n'est pas aisé d'opter pour l'une ou l'autre notion qui résumerait au mieux le processus de créolisation en œuvre au Cap-Vert durant cette période¹³. Il me semble que les notions d'entremêlement, dans le sens ici de mêler des imaginaires différents, et de coalescence, dans le sens de la création, à partir d'une diversité entremêlée, d'un imaginaire partagé de tous¹⁴, résument assez bien les processus mentaux en œuvre dans la *fazenda*.

C'est donc par le partage de mêmes peurs, basées sur des croyances devenues progressivement collectives, que s'amplifie la créolisation. Dans la *fazenda*, ce processus conduit vers d'autres principes d'intégration par le brouillage de la frontière franche entre inférieurs et supérieurs. Toutefois, quoi qu'il en soit, le maître, certes affaibli, demeure.

Pour continuer à s'imposer et rester le maître, le propriétaire module la qualité et la quantité de terres octroyées, les heures d'eau allouées, la nature du contrat de métayage. Dans la *fazenda*, on reçoit au prorata de services rendus et des relations personnelles entretenues. Elles relient les *parceiros* (métayers) au *morgado rendeiro* (propriétaire foncier). L'erreur consisterait à décrire ces relations comme de la réciprocité alors qu'il s'agit de relations de dupes. L'inégalité de statut oblige et balise les rapports clientélistes qui conditionnent les privilèges distillés en fonction de la familiarité, de l'intimité, ambivalente lorsqu'elle glisse vers les prestations de services sans fin¹⁵ ou sexuelles. Il convient d'analyser les conséquences psychiques de ces relations pour les uns et les autres.

Dans l'espace mental de la *fazenda*, le métayer dispose d'une certaine agentivité. Mais le *senhor*, certes affaibli par les imaginaires sociaux, fruits de la créolisation,

¹³- D'autres chercheurs ont largement abordé cette question. Mon problème n'est pas d'en proposer ici une synthèse (cf. Chanson, 2008, 2011 ; Bonniol, 2013), mais de penser aux notions qui approchent au mieux la créolisation dans les îles de Santiago et Fogo, surtout, dans l'archipel du Cap-Vert.

¹⁴- En médecine, la coalescence désigne « la soudure, normale ou pathologique, de deux surfaces de tissu organique en contact ». Dictionnaire de l'Académie française, 9^{ème} édition, édition actuelle. En sociologie, Émile Durkheim a utilisé la coalescence pour qualifier « des segments sociaux qui perdent de leur individualité [...] lorsque les cloisons qui les séparent deviennent plus perméables » (Durkheim, 1893 : 237).

¹⁵- Sans fin, c'est-à-dire sans équilibre vraiment possible (cf. l'idée de servitude).

demeure puissant. Tel un oxymore, le *senhor* se maintient par le monopole foncier, mais se retrouve un peu plus fragile (que le *morgado* de la plantation esclavagiste), car isolé, affectivement dépendant d'un entourage qui n'est pas constitué d'amis mais d'obligés.

Tel un secret bien gardé, dans la *fazenda* se déploie pleinement la capacité d'agir de la créolisation. Comme un catalyseur, la créolisation renforce la puissance d'agir de l'errance par son entremêlement à la conception catholique de l'âme. L'errance de l'âme devient un principe capverdien de la sorcellerie. Elle suggère que, si la liberté des métayers est limitée, aliénée par les propriétaires qui disposent de leur force de travail, mise en gage en raison de la dette foncière permanente, ils peuvent toutefois agir sur une autre scène, pour angoisser, fragiliser, obliger les propriétaires.

Sûr de lui et de son ascendant sur la « drôle de paix » imposée dans la *fazenda*, le propriétaire, quoiqu'isolé, seul avec sa famille au milieu de ses dépendants, peut se sentir en sécurité, à la condition toutefois de s'acquitter de devoirs vis-à-vis de ses dépendants, de ne pas les trahir et de contrôler les ennemis, au risque d'être affecté ou de se sentir affecté par les rancœurs qui conduisent à la *kórda*, *bruxaria*, *feiticerira*, mais aussi au *mal feito*, *boka fêdi*, *mau-olhado*, *maldade*, avec *o finado*, *assombração*, *sombra*.

Ces fragilités demeurent secrètes dans la mesure où les *senhores* tentent de les combler auprès de groupes particuliers de dépendants à qui ils font confiance : les maîtresses (*maes de filhos*), contremaîtres (*feitores*), guérisseurs (*currendeiros*), les *mestres*. Inégalitaire, la dépendance n'en demeure pas moins mutuelle. Les obligations sont partagées, même si la confiance demeure fragile lorsqu'elle se conjugue avec l'inégalité de statut et que l'entraide glisse dans ce cas vers un rapport clientéliste.

O senhor comme un père

Quoi qu'il en soit, dans la *fazenda*, le propriétaire est perçu par certains comme un père et, par sauts analogiques nourris au référentiel patriarcal et catholique, ce père renvoie à la figure du Père. Déifié, le propriétaire est celui qu'on respecte, à qui on doit tout, l'eau, la terre et de l'aide pour son mariage, le baptême d'un enfant ou l'organisation de funérailles. Impliqué dans des relations de *compadre* ou de *padrinho*, le *parceiro* a placé toute sa confiance dans le propriétaire, dans le sens dramatique où il n'a d'autre choix que de lui confier son destin, et, plus encore, de le laisser choisir sa survie, par l'octroi d'eau, de terre ou encore l'obligation de planter de la canne à sucre à la place de cultures vivrières, comme dans le cas Ferro. En cela réside la complexité des relations affectives qui saturent la microsociété de la *fazenda*.

Tel un défi, ce processus consiste à remettre son destin, sa survie et celle de sa famille entre les mains du propriétaire. Cette redoutable sollicitation participe de la créolisation, en ce qu'elle enrôle, dans un même élan, sans distinction, *o senhor da fazenda* et les *parceiros* (métayers), sans qu'ils s'en aperçoivent vraiment. Tant le dominé que le dominant perdent ainsi une part de la liberté d'agir à leur guise. Le maître

n'est plus en paix. Les frontières se brouillent, dès lors que les relations clientélistes supposent des responsabilités des deux côtés et que le cultivateur qui lui fait confiance le tient pour responsable de son destin, se rappelant ainsi, de manière incessante, à sa conscience. Par la reconnaissance qu'il lui accorde, le *parceiro* fait comprendre au propriétaire qu'en conscience et devant Dieu, c'est à lui de décider de sa vie, en lui attribuant tel ou tel bien. Dans l'institution d'une telle relation de dépendance et d'obligation, inversée en quelque sorte, le métayer transforme son incapacité à s'émanciper de la dette foncière en obligeant magistralement le propriétaire de sa survie. La relation clientéliste est un subtil processus qui conjugue paternalisme et clientélisme et se nourrit d'affects, d'imaginaires, de rumeurs, mais aussi de la foi sans faille en Dieu, dans la protection des saints et dans la capacité d'action à distance des esprits, *odju, bóka fêdi, finado, assombração, sombra*. La circulation de tels affects résulte du processus de créolisation. Dette, confiance et crainte alimentent l'élargissement progressif, à tous les groupes de la société, de la culture créole. Chacun doit tenir son rôle, sans pouvoir se soustraire à ses obligations morales.

Conclusion

Un article, une recherche pour une synthèse laissée en suspens, ai-je montré. Notre ambition fut de l'établir à la faveur du processus de créolisation, décrit à équidistance des principales composantes de la société capverdienne. Comblant un manque, j'ai ainsi progressivement identifié un socle commun issu de l'Afrique et son rôle dans l'invention du Cap-Vert.

Par le récit ethnographique, le premier point décrit l'ordre social et le système de pensée qui prévalent aujourd'hui au Cap-Vert. Toutefois, ai-je indiqué, la connaissance du processus qui mène à cette manière contemporaine de faire société demeurait lacunaire, imprécise, fautive parfois, et restait largement à formuler, à préciser.

La thèse défendue fut, dans le contexte du Cap-Vert, dans les îles de Santiago et de Fogo surtout, d'identifier le processus de créolisation à la capacité de différents groupes d'affecter, d'insécuriser, de fragiliser, avant tout dans le registre imaginaire, l'acteur dominant, dont, initialement, le *morgado*. Pour y parvenir, j'ai mobilisé l'ethnographie lorsque les archives manquent, tout en recourant, autant que faire se peut, à l'histoire, en accordant ainsi la juste place à chaque composante de la société, pour en décomposer les apports dans l'invention du Cap-Vert.

Références bibliographiques

Affergan F.,

2006, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

Anjos J. C.,

2003, "Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde", *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25/3 : 579-596.

Barry B.,

1988, *La Sénégambie du ^{xv}^e au ^{xix}^e siècle. Traite négrière, Islam, Conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan.

Bernabé J., Chamoiseau P. et Confiant R.,

1989, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard.

Bonniol J.-L.,

2013, «Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept», *L'Homme*, 207/208 : 237-288.

Boulègue J.,

1987, *Les anciens royaumes wolof (Sénégal)*, tome 1, *Le Grand Jolof (xiii^e-xv^e siècle)*, Blois, Façades.

2013, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalien (xiii^e-xviii^e siècle)*, Paris, Karthala.

Carreira A.,

2000, *Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*, Praia, Instituto de Promoção cultural (1^{ère} édition 1971).

Chanson P.,

2007, «Les néo-protestantismes créoles des Antilles et de la Guyane française : entre paradoxes et interrogations», *Histoire et missions chrétiennes*, 2 : 177-188.

2011, *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-la-Neuve, Academia.

Correia e Silva A.,

1995, *Histórias de um Sahel insular*, Praia, Spleen-Edições.

2001a, «Espaço, ecologia e economia interna», in Albuquerque L. et Madeira Santos M. A. (dir.), *Historia geral do Cabo Verde*, vol. 1, Lisboa/Praia, ICCP/INAC : 179-236.

2001b, «A sociedade agrária. Gentes das águas: senhores, escravos e forros», in Albuquerque L. et Madeira Santos M. A. (dir.), *Historia geral do Cabo Verde*, vol. 2, Lisboa/Praia, ICCP/INAC : 275-357.

2013, *Dilemas de poder na história de Cabo Verde*, Lisboa, Roda de porcelana.

Durkheim É.,

2007 (1893), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.

Évora, J. S.,

2020, *A terra, a água e o poder na ilha de Santa Antão de Cabo Verde*, Praia, Université du Cap-Vert, thèse de doctorat UNI/CV.

Fernandes G.,

2002, *A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial*, Florianópolis, EDUFSC.

Freyre G.,

1933, *Casa-Grande & Senzala*. Traduction française 1978, *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard.

1940, *O mundo que o Português criou. Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

Furtado C. A.,

1993, *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança. Santiago, Cabo Verde, Praia*, Instituto caboverdiano do livro.

2012, “Raça, Classe e Etnia nos estudos em e sobre Cabo Verde. As marcas do silêncio”, *Afro-Asia*, 45 : 43-171.

2014, “Social Movements in Cabo Verde: Processes, trends and Vicissitudes”, in Samba S. N. (dir.), *Liberalism and its Discontents: Social Movements in West Africa*, Dakar, Rosa Luxemburg Foundation : 419-446.

2015, “A pertinência teórica e a relevância social do conhecimento em Ciências Sociais em Cabo Verde: desafios para uma agenda autónoma e endógena de investigação”, in Furtado C. et alli (dir.), *As Ciências Sociais em Cabo Verde: Temáticas, Abordagens e Perspectivas Teóricas*, Praia, Edições Uni-CV : 29-62.

Glissant E.,

1997a (1981), *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.

1990, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.

1997b, *Poétique IV. Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.

Goody J.,

1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Herskovits M. J.,

1949, *Man and his Works, The Science of Cultural Anthropology*, New York, Alfred A. Knopf.

Izard M.,

1995, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Laurent P.-J.,

1995, *Les pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve / Paris, Cahiers du CIDEP, 26, Academia-L'Harmattan.

1998, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.

2003, *Les pentecôtistes du Burkina. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.

2012, en collaboration avec Dassetto F. et OUedraogo T., *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*, Paris, Karthala.

2018, *Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*, Paris, Karthala.

2022, *La créolisation. L'invention du Cap-Vert*, La Roche-sur-Yon, Éditions Dépaysage.

Laurent, P.-J. et Furtado C.,

2008, «Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. L'Église Universelle du Royaume de Dieu», *Archives de sciences sociales des religions*, 141 : 113-131.

Laurent P.-J. et Plaideau C.,

2010, «Esprits sans patrie. Une analyse de la transnationalisation des spiritualités dans les îles du Cap-Vert», *Autrepart*, 56 : 39-55.

2012, «L'église des miracles au Cap-Vert: dissidence ou clonage», *Anthropos*, 107 : 12-33.

Lima A. G.,

2002, *Boavista, Ilha da Morna e do Landú*, Praia, Institut Superior de Educação (ISP).

Lima H.,

1998, «La tradition orale comme patrimoine», in *Découverte des îles du Cap-Vert, Praia/Paris, AHN/Sepia* : 117-140.

Lopes B.,

1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, Praia, Imprensa Nacional.

Madeira Santos M. A. et João Soares M.,

2001, «Igreja, missão e sociedade», *História geral de Cabo Verde*, vol. 2, Lisboa, Instituto de investigação científica tropical, Praia, Instituto nacional da cultura de Cabo Verde.

Mark P.,

2002, «Portuguese» *Style and Luso-African Identity. Precolonial Senegambia, XVI-XIXth Centuries*, Bloomington, Indiana University Press.

Mendes A.,

2008, *Les rituels funéraires à Santiago aux îles du Cap-Vert*, Université de Pau, thèse de doctorat en anthropologie.

2012, *Viver a morte em Santiago. Uma aborgagem etnográfica*, Praia, Instituto de Investigação e do Património Culturais (IIPC).

Monteiro F.,

1948, «Rituel funéraire», *Revista Claridade*, sous la direction de J. Lopes, San Vicente.

1958, «Bandeiras da ilha do Fogo: o senhor e o escravo divertem-se», *Claridade : revista de arte e cultura*, 8 : 9-22.

Ong W. J.,

2014, *Oralité et écriture. La technologie de la parole*, Paris, Les Belles Lettres.

Ramos A.,

1942, *A aculturação negra no Brasil*, Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional.

Rocha V. E.,

2014, *Feitiçaria E Mobilidade Na África Ocidental: Uma Etnografia da Circulação de Kórda, Méstri E Korderus*, Doutoramento Em Ciências Sociais, Praia, Universidade do Cabo Verde.

Santos M. E. et Soares M.,

2001, «Igreja, missão e sociedade», in Madeira Santos M. A. (dir.), *Historia geral do Cabo Verde*, 2 : 356-508.

Saupin G. (dir.),

2014, *Africains et Européens dans le monde atlantique XV^e-XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Semedo J. M. Et Turano M. R.,

1995, *Cabo Verde. O ciclo ritual das festividades da tabanca*, Paria, Spleen edições.

Silva Andrade E.,

1996, *Les îles du Cap-Vert, De la «découverte» à l'Indépendance nationale (1460-1975)*, Paris, L'Harmattan.

Silveira O.,

1996, «Cabo Verde: uma experiência política nos trópicos», Lisboa, Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, Comunicação.

Trajano Filho W.,

1998, *Polymorphic Creledom: The creole society of Guinea-Bissau*, University of Pennsylvania, thèse de doctorat.

2009, «The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: The Case of the Cape Verdean Tabancas», *Africa*, 79 : 520-542.

Le processus de créolisation au Cap-Vert. Pour une synthèse restée en suspens

Résumé

Surtout écrite à partir de la société portugaise, l'histoire de la société insulaire du Cap-Vert retient l'épopée des grandes découvertes et l'empire colonial. Pour compenser les manques dans les archives, ce texte valorise la démarche ethnographique, articulée aux travaux d'historiens. Il est question de porter une égale attention aux grandes composantes de la société insulaire qui s'édifie à partir de la moitié du xv^e siècle, avec les *lançados* (les Luso-Africains), installés sur les côtes d'Afrique de l'Ouest, les esclaves, majoritaires et issus de différentes sociétés africaines et les Portugais, aristocrates et colons. La lente invention de la société se déploie à la croisée de routes maritimes, du commerce des esclavages et de l'économie de plantation. La rencontre entre la culture catholique des maîtres et celles des esclaves est inégale, l'une tentant d'imposer aux autres leurs manières de penser, de comprendre, de parler, de vivre, mais en vain.

The Creolisation Process in Cape Verde. An unresolved synthesis

Abstract

Mostly written from the point of view of Portuguese society, the history of Cape Verdean island society focuses on the epic of the Great Discoveries and the colonial empire. In order to compensate for the lack of archives, this text promotes an ethnographic approach, linked to the work of historians. The aim is to pay equal attention to the main components of the island society that was built up from the middle of the 15th century onwards, with the *lançados* (Luso-Africans), who settled on the West African coast, the slaves, who were in the majority and came from different African societies, and the Portuguese, who were aristocrats and colonists. The slow invention of society unfolded at the crossroads of maritime routes, the slave trade and the plantation economy. The encounter between the Catholic culture of the masters and that of the slaves is unequal, one trying to impose on the other their ways of thinking, understanding, speaking, living, but in vain.