HAL
open science

Ambivalence du personnage du "Mandingue" en Amérique Latine au : XXe siècle.

Jean-Pierre Tardieu

To cite this version:

Jean-Pierre Tardieu. Ambivalence du personnage du "Mandingue" en Amérique Latine au : XXe siècle.. Historiografia y Bibliografia Americanistas, 1985, 29 (2), pp.99-123. hal-04059009

HAL Id: hal-04059009

https://hal.univ-reunion.fr/hal-04059009v1

Submitted on 5 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ARCHIVALENCE DU PERSONNAGE DU «MANDINGUE» EN AMERIQUE LATINE AU XXe SIECLE. TRADITION POPULAIRE ET ELABORATION LITTERAIRE

JEAN PIERRE TARDIEU

Les relations entre l'Amérique latine et l'Afrique noire ont été étudiées profondément depuis déjà plusieurs décennies par les historiens qui ont mis en valeur la dette du Nouveau Monde envers les africains, l'osmose de deux et même trois civilisations, et la naissance d'un nouvel homme: le Noir latino-américain, en particulier le Noir brésilien. Nicolás Guillén a revendiqué avec énergie ses deux origines:

> "Sombras que solo yo veo
> me escoltan mis dos abuelos". (Balada de los dos abuelos)

Mais il délaissera vite, sans pour autant le renier son ancêtre blanc, pour se tourner plus résolument vers son ascendance africaine. Il ne s'agit certes pas pour le poète de faire oeuvre d'exégète: il se sent l'héritier de toutes les grandes civilisations qui ont payé un lourd tribut à la Traite esclavagiste. Il lui plaît de faire résonner ces noms glorieux dont on sait maintenant qu'ils désignent des civilisations puissamment structurées:

> "Yoruba soy, soy lucumí,
> mandinga, congo, carabalí". (Son número 6)

Il serait intéressant de voir quelles traces ont laissé dans la littérature hispano-américaine ces noms prestigieux. Pour l'instant, je ne m'intéresserai qu'à l'un d'eux: «Mandinga», d'autant plus volontiers d'ailleurs que, depuis la seconde guerre mondiale, les

historiens ont mis en relief l'histoire du peuple mandingue. Les hauts faits de Soundjata, rapportés par les griots, ont été relatés par Djibril Tamsir Niane dans «Soundjata ou l'épopée Mandingue». Le mot «Mandinga» a pris racine sur le continent hispano-américain, où la tradition populaire et l'élaboration littéraire lui ont donné des sens apparemment très opposés.

1. Assimilation du "Mandinga" au diable

1.1. Quelques faits litteraires

Il est normal de trouver dans la littérature l'évocation de ces différentes races qui ont peuplé les grandes plantations, ont travaillé dans les mines d'or et d'argent, ou ont servi les maîtres blancs dans les demeures citadines. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que le Mandingue est assimilé au diable. En 1982 est paru un roman intitulé «Misiá Señora» de la colombienne Albalucía Angel. Une des jeunes filles de ce roman rencontre par hasard lors d'un spectacle de cirque l'une de ses anciennes camarades de collège qu'elle ne reconnaît pas sur le moment. Il s'agit d'une trapéziste dont le regard la trouble profondément. Elle n'arrive pas à se dérober à ces yeux qui la subjuguent; elle ne l'aurait pu, même si elle avait été «mandinga»:

> "los ojos verdes mirándose en los míos, que creo no parpadeaban, te lo juro, era imposible no aceptarlos, ni que fuera mandinga, no podía".[1]

Le ton de la conversation nous permet de déduire sans grand risque de nous tromper que cet emploi de «Mandinga» appartient au niveau de langue populaire. Cependant l'usage de cette expression semble déborder les couches populaires de la population colombienne, puisque, en l'occurrence, elle sort de la bouche d'une jeune fille de très bonne famille qui s'adresse à une camarade de la même société. Cet emploi de «Mandinga» dans le sens de «diable» n'est pas limité à la Colombie. L'on pourrait dire qu'après tout il n'est pas surprenant de trouver un tel mot sur les lèvres de

1 Angel, Albalucía: *Misiá Señora,* Biblioteca del Fenice, Argos Vergara, Barcelona, 1982.

colombiens, puisque Carthagène des Indes a été le principal port de redistribution aux Amériques espagnoles des esclaves arrachés aux côtes africaines, et cela pendant longtemps. Je reviendrai sur cet aspect. Le plus surprenant, c'est qu'on le retrouve en Argentine, pays bien éloigné du Royaume de Nouvelle Grenade, et qui n'a pas été autant marqué par la Traite.

Dans son roman publié en 1927, Ricardo Güiraldes retranscrit un conte de son héros Don Segundo Sombra. Les compagnons du vieux gaucho lui demandent une de ces histoires dont il a le secret: «avec des sorcières, des apparitions et plus d'imbroglios qu'une affaire de turc». Un paysan des rives du Paraná, Dolores, assiste au rapt d'une très belle jeune fille par le fils du diable et d'une sorcière qui avait pris la forme d'un flamant. Profondément ému par le spectacle, il en trouve l'explication auprès d'une vieille qui lui révèle la véritable identité du ravisseur et lui propose son aide pour sauver la victime. D'une armoire, elle tire un arc, de ceux qu'utilisaient les indiens, quelques flèches empoisonnées et un flacon contenant un liquide blanc. Dolores se demande de quelle aide cela lui sera face aux nombreux tours de «Mandinga»:

> "—Y, ¿qué vi'a hacer yo, pobre disgraciao, con estas tres nadas— dijo Dolores—, contra las muy muchas brujerías que dejuro tendrá Mandinga?".[2]

«Mandinga», le diable, n'a pas le beau rôle dans un autre conte de Don Segundo Sombra, puisqu'il se fait avoir par un simple forgeron. Pour le remercier d'avoir ferré sa mule gratuitement, le seigneur Jésus-Christ offrit à Miseria, un pauvre forgeron, d'exaucer trois voeux. Plutôt que de demander le paradis, le forgeron formule trois souhaits surprenants à première vue: que celui qui s'assiéra sur sa chaise ne puisse s'en lever sans sa permission, que celui qui montera sur ses noyers ne puisse en descendre sans son consentement, enfin que celui qui pénètrera dans sa tabatière ne puisse en sortir contre sa volonté. Il ne tardera pas d'ailleurs à regretter de n'avoir pas été plus exigeant. Sur ce un personnage se présente et lui propose de lui donner l'argent à discrétion qu'il

2 Güiraldes, Ricardo: *Don Segundo Sombra,* edición de Sara Parkinson de Saz, Edición Cátedra, Madrid, 1978, pág. 166.

souhaite maintenant et de le rajeunir de vingt ans, ainsi qu'il le désire. En échange, il exige un contrat dûment signé. Il s'agit naturellement de «Mandinga»:

> "Ni bien el Diablo se jué y Miseria quedó solo, tantió la bolsa de oro que le había dejao Mandinga".[3]

«Mandinga» n'est ici qu'un simple diable, au service de Lucifer auquel Miseria a vendu son âme. Il se fera rouler par le forgeron lorsqu'il lui demandera de tenir parole, grâce aux trois voeux que le Christ lui avait promis d'exaucer.

Lors de la troisième tentative, c'est Lucifer, le «Roi des Enfers» lui-même qui se présente: Miseria réussit à l'enfermer dans sa tabatière avec sa suite de «Mandingas».[4] Pour Don Segundo Sombra, un «Mandinga» serait un diable, un démon au service du «Roi des Enfers» (El Rey de los Infiernos). Il reste à nous demander comment la tradition populaire, de laquelle l'humble gaucho tire ses contes et à laquelle se réfère la jeune bourgeoise de «Misiá Señora», a fait du mot «Mandinga» un synonyme de «diable» ou« de «démon».

1.2. Le glissement de sens

Pour ce faire, il faudra nous tourner vers l'histoire.

1.2.1. *«Mandinga»: de l'appellation ethnique au gentilice*

La littérature hispano-americaine nous offre d'autres exemples très différents de l'emploi de «Mandinga». L'un des personnages du roman d'Alejo Carpentier «Ecue-Yamba-O», le vieux Lui, a pour père «Juan Mandinga»: «Juan Mandinga, bozal de los buenos, había nacido allá en Guinea».[5] Le terme «bozal» sert à dé-

3 Ibídem, págs. 258.
4 Ibídem, pág. 264.
5 Carpentier, Alejo: *Ecue-Yamba-O,* Edición Octavo Sello, 1977, pág. 74.

signer un esclave qui arrive directement des côtes africaines. Il semble que le père de Lui doive son nom à son origine. L'examen des archives des régions qui ont autrefois bénéficié de la Traite prouve que l'on donnait souvent comme patronyme aux esclaves récemment arrivés d'Afrique le nom de leur ethnie, si elle était connue, précédé d'un prénom chrétien. C'est le cas en particulier de la Colombie, la Nouvelle Grenade coloniale. Rien qu'en dépouillant les archives du XVIIIe siècle du gouvernement de Popayán, Germán de Granda a trouvé 75 gentilices d'origine africaine. Il les a regroupés en quatre groupes:

— celui de la côte de Guinée: Mina (13), Cofi (1), Popo (3), Mono (1), Arará (17), Lucumi (5), Carabali (1), Santomé (1)=42
— celui de l'aire Congo: Congo (5), Luango (2), Matamba (1), Mondongo (1).
— celui du Soudan Occidental: Mandinga (3), Moso (1), Casaca (Kassonké) (1), Ganga (1).
— le quatrième groupe est formé par des gentilices qu'il n'a pu identifier: Pogo, Baco, Cuasi, Bagui, Cajundiola, Manupia, Chinchimbi, Tangarranga, Rompe, Pirampín, Chala, Cusi, Mupie, Gombe, Ausi, Ocara.[6]

Parmi ces derniers, l'on retirera «Cuassi» et «Ausi», qui me semblent correspondre à des noms Akan que l'on trouve par exemple au Sud-est de la Côte d'Ivoire: «Kouassi» et «Ahoussi». Je crois pouvoir affirmer également que «chala» correspond a «Tchalla», nom que l'on trouve en pays Somba, dans le Nord de l'ex-Dahomey. W. F. Sharp, toujours pour la Colombie, dans la région du Chocó a également noté cette tendance de donner entre 1680 et 1810 des noms de tribus ou de régions aux esclaves. Sur 3918 esclaves enregistrés sur les rôles de recensement des esclaves, 139 s'appellent «Mina», 80 «Congo», 47 «Arara» (d'Allada au Dahomey), 45 «Carabali», 30 «Chamba», 25 «Chala», 23 «Zebe»,

6 Granda, Germán de: *Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la gobernación de Popayán. S. XVIII*, «Revista Española de Antropología Americana», vol. 6, Madrid, 1971, pág. 389.

21 «Mandingo», 17 «Popo», 10 «Tembo», etc.[7] L'on pourrait citer de nombreux exemples pris dans d'autres pays latinoaméricains. Ces quelques noms suffisent cependant à montrer que cette coutume était bien établie.

Nous ne nous étonnerons donc pas que la littérature reflète cette onomastique utilisée par les propriétaires d'esclaves. Ce gentilice n'était pas toujours du goût des Noirs, surtout une fois libérés, à tel point que les maîtres concédaient parfois à leurs anciens esclaves la permission d'adopter leur propre nom. C'est le cas de Juan Mandinga, à qui le maître accorde cette grâce pour que sa «descendance ne soit pas flétrie par un nom forgé sur un marché de nègres». Dans «Guerra del tiempo», Alejo Carpentier raconte l'odyssée de Juan de Amberes pendant l'époque coloniale. Après maintes péripéties, il se retrouve sur les côtes américaines, en compagnie de deux Noires «pour le servir et lui donner du plaisir, lorsque son corps le lui demande». Il a appelé la plus grande, à la face zébrée de huit scarifications Doña Mandinga. La plus petite, aux fesses surhaussées comme des «stalles de choeur», répond au nom de Doña Yolofa. Ces deux femmes sont d'ailleurs plus ou moins liées à des puissances surnaturelles qui sentent l'enfer. Ainsi, lorsque Juan de Amberes tombe malade, Doña Yolofa et Doña Mandinga s'empressent d'aller cueillir des herbes dans la forêt, dont certaines sont fournies par un «señor de los Bosques que debe ser otro engendro diabólico de estas tierras sin ley ni fundamento». C'est bien ce que devaient penser les bénéficiaires européens des connaissances phytothérapeutiques dont jouissaient certains Noirs.[8]

L'oeuvre de Mario Vargas Llosa intitulée «La Señorita de Tacna» nous permet de faire un pas en avant dans l'étude de l'emploi de «Mandinga». Perdue dans ses souvenirs d'enfance qui remontent à la surface, la vieille Mamaé répond à ses neveux qui lui demandent ce qui lui ferait plaisir si la récolte de coton est bonne, en exprimant un désir qu'Agustín et César ne comprennent pas. La centenaire voudrait une variété d'abricots de Locumba (Damascos), et un petit verre du moût que distillent les «mandingos». L'incompréhension des neveux est totale. La grand-mère, cousine

7 Sharp, William Frederick: *Slavery in the Spanish frontier-The Colombian Chocó 1680-1810,* Norman, University of Oklahoma Press, 1976, págs. 114-5.

8 Carpentier, Alejo: *Guerra del tiempo,* Barral editores, Barcelona, 1971, págs. 38-9, 43.

de Mamaé, leur donne les clés de l'énigme: il s'agit d'abricots qu'on cueillait dans la jeunesse de Mamaé dans les vergers de Locumba, non loin de Tacna. Quant au moût des Mandingues, c'était le vin muscat que l'on fabriquait dans l'hacienda de leur enfance. Cette fabrication était à la charge des esclaves, qu'on appelait précisément «Mandingos». La grand-mère doute qu'il y eût encore des esclaves à la naissance de Mamaé: cette dernière mélangerait les souvenirs de ce qu'elle a vêcu et de ce qu'elle a entendu dire. [9] De cette scène l'on peut donc retenir une donnée importante pour notre propos: dans certaines haciendas du Pérou, près de Tacna, non loin de la frontière chilienne et de la côte, les Noirs étaient communéments appelés «Mandingos».

Ainsi donc, l'appellation ethnique, transformée parfois en gentilice par nécessité, perd entièrement son sens premier, et devient nom commun. La partie désigne le tout: en ce sens, «Mandingo» est une synecdoque. Notons que lors de ce glissement de sens le nom propre subit une légère altération par transformation de la voyelle finale «a» en «o», morphème grammatical normal pour le genre masculin.

Cette évolution n'est sans doute pas le fait du hasard. Comment l'expliquer si ce n'est par l'importance numérique que le groupe ethnique des Mandingues avait pris parmi les esclaves de cette région? L'analyse d'Aguirre Beltrán en ce qui concerne la population noire du Mexique serait donc valable dans cette hypothèse: «Parmi ces noirs qui forment le grand groupe Mandée furent sans doute ceux qui exercèrent la plus grande influence à México, pendant tout le XVIe siècle. Ils entrèrent sous la dénomination générale de «Mandingos» et laissèrent comme souvenir de leur présence dans la Nouvelle Espagne une quantité d'accidents géographiques qui portent leur nom et la survivance du gentilice comme désignation populaire du démon». Cette dernière remarque recoupe ce que j'ai déjà noté au début de cet article. [10]

Cependant, il semblerait que cette synecdote eût pour cause, du moins en partie, une erreur historique, ou plutôt un manque

---

9 Vargas Llosa, Mario: *La Señorita de Tacna,* Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, 1981, pág. 122. Voir aussi págs. 40-41: «Estoy convencida, era uno de ésos. Un mandingo cimarrón».

10 Aguirre Beltrán, Gonzalo: *La población negra de México,* Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1972, pág. 107.

de précision. A vrai dire, la précision était le cadet des soucis des négriers et des possesseurs d'esclaves. Dans la Haute Guinée, les Mandingues avaient été les principaux partenaires des européens dans la Traite transatlantique: ils étaient le groupe le plus avancé au point de vue social, politique et culturel, par suite de l'expansion de l'Empire du Mali au XIVe siècle. Le déclin de cet Empire au XVe siècle ne change rien au pouvoir des Mandingues en Haute Guinée. La conséquence de cette situation, c'est que de nombreux esclaves des Amériques espagnoles étaient indûment désignés sous l'appellation de Mandigues. En réalité, embarqués sous une telle dénomination, parce que vendus par des Mandingues, ou en provenance d'une région dominée par des Mandingues, ils leur étaient étrangers. Dans le cas des rivières de Gambie par exemple, où s'approvisionnaient les négriers, de nombreux esclaves qui passaient pour Mandingues étaient en fait des Wolofs, des Fulas et des Sérères. Telle est l'analyse de Walter Rodney, qui fait également remarquer à juste titre qu'il y avait de faibles chances pour qu'un grand nombre de Mandingues fût embarqué en direction des Indes Occidentales. Ils constituaient une véritable élite possédant «un monopole de talents tels que le travail des métaux et le tissage». [11] Il est clair que l'on ne se séparait pas facilement d'hommes à la qualification si précieuse en Afrique. En somme, notre synecdoque part d'une donnée historique en grande partie fausse: parmi les nombreux Mandingues esclaves aux Amériques, une faible partie était de véritables Mandingues. Les autres devaient probablement leur nom à la domination qu'ils avaient subie et avait fait d'eux des esclaves.

Voilà donc pour le premier stade. Voyons maitenant comment s'effectue le passage de la synecdoque au démonisme.

1.2.2. *De la synecdoque au démonisme*

Pour mettre convenablement en évidence l'évolution du terme, il convient de se référer à un fait de culture qui remonte bien au-delà de l'établissement de la Traite des esclaves vers le Nouveau

11 Rodney, Walter: *Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans enslaved in the New World,* «The Journal of Negro History», Volume LIV, núm. 4, October, 1969, págs. 332,335-6.

Monde. Il s'agit de la valeur allégorique de la couleur noire dans les structures mentales de l'Occident médiéval, qui s'apparente étroitement au symbolisme païen. Il est évident que la couleur noire est devenue très tôt le symbole du mal. François de Medeiros, auteur d'une étude très intéressante sur l'image des Noirs dans l'Occident médiéval, rappelle que cette couleur «frappait d'une valence négative tous les supports auxquels elle s'accrochait». [12] Il démontre comment la «noirceur éthiopienne» devient à travers les écrits des auteurs chrétiens dès le XIIIe siècle symbole d'une noirceur morale. Les Ethiopiens, c'est-à-dire les Noirs, sont décrits «comme des gens plongés dans le vice». Certes, remarque-t-il, cette figure de l'Aethiops n'est pas un «schéma statique». Les Ethiopiens, d'abord noirs, deviennent «ensuite... resplendissants pour s'être conformés à Dieu». Mais la tradition populaire ne retiendra qu'un aspect de cette symbolique de l'Aethiops à double composante qu'a mise en valeur de Medeiros; le sens «purement spirituel» de la couleur noire comme «symbole de conversion» disparaît, et il ne reste que «le sens vulgaire et païen» de cette couleur, «symbole du vice et du péché».

Ce vieux substrat populaire païen, parvenu jusqu'à la fin du Moyen-Age par l'intermédiaire des écrits patristiques ressurgit dans la littérature du XXe siècle. Nous en trouvons un bel exemple dans «Guerra del Tiempo» de Carpentier, oeuvre déjà évoquée ci-dessus. Les pérégrinations de Juan de Amberes l'amènent à Burgos. Un mouvement de foule l'emporte au bout d'une impasse où un camelot fait son boniment. Il est entouré de deux caïmans empaillés en provenance de Cuzco(!), d'un singe et d'un perroquet. Le clou du spectacle, c'est un esclave noir qui propose des colliers de perles ébréchées, des pierres pour enlever le mal de tête, des ceintures en laine de vigogne, des boucles d'oreille en clinquant, et d'autres camelotes de Potosí. Le marchand, pour mieux séduire les badauds, a imaginé une mise en scène dont Carpentier souligne l'impact psychologique. Lorsqu'il souffle dans un grand coquillage rose, l'esclave noir surgit d'une «caisse rouge», «como Lucifer de auto sacramental». Cette mise en scène fait appel aux schémas po-

12 Medeiros, François de: *Recherches sur l'image des Noirs dans l'Occident Médiéval (XIIIe s.-XVe s.)*, Année 1972-73, Thèse de Doctorat de 3.º cycle, dactylographiée, Paris VIII, págs. 311 et sqq.

pulaires auxquels j'ai fait référence. Ce Noir ne peut être assimilé dans la culture populaire qu'au prince des Ténèbres, évoqué dans l'Epître aux Ephésiens, qui se verra affublé du nom de l'ancien évêque de Cagliano mort vers 370, en odeur d'héréticité infernale. C'est le symbole du mal presenté par ces spectacles allégoriques populaires qu'étaient les «autos sacramentales» destinés à frapper l'imagination des fidèles. Toutefois le diable moyennageux n'est pas toujours ce personnage satanique que l'on croit. Il attire autant qu'il repousse. Il propose son aide aux gens dans le besoin: la tradition populaire sait qu'elle sera efficace et que de toute façon, même si le prix en est exhorbitant, il ne sera exigé que plus tard, alors que le besoin est immédiat. D'où l'habileté publicitaire de notre marchand ambulant qui mise sur ces vieilles croyances pagano-chrétiennes pour écouler sa pacotille.

Il nous faudra donc tenir compte d'un fait profondément ancré dans la conscience collective depuis le Moyen-Age: puisque Lucifer, c'est-à-dire le diable, est présenté sous la forme allégorique d'un Noir, par voie de conséquence, tout Noir peut être assimilé au diable, d'autant plus facilement qu'il est un élément allogène de la société. Le théâtre espagnol du XVIe et du XVIIe siècles n' oubliera pas non plus cet aspect démoniaque lié au Noir, ainsi que je l'ai montré ailleurs. De «negro monstruo», le Noir devient volontiers «endemoniado negro».[13]

Toujours sur le plan religieux, il est bon de se demander quelle vision avaient les européens du Mandingue. Les premiers portugais qui arrivèrent au niveau de la Haute Guinée ont noté que l'islamisation était déjà parvenue à la côte. Valentin Fernandes dans sa «Description de la Côte Occidentale de l'Afrique (1506-1510)» affirme des Mandingues que «Ha muytos nesta terra q̃ tem a secta de Maffoma e assy andã muytos bisserijs q̃ sõ clerigos mouros por esta terra q̃ ensyña sua ffe a esta gete».[14] Ainsi donc les Mandingues non seulement sont islamisés, mais il semble que cette islamisation fût assez solidement étayée sur un prosélytisme qui, s'il n'atteignait pas forcément toutes les composantes des diverses

13 Voir: Tardieu, G. Jean-Pierre: *Le Noir dans la littérature Espagnole des XVIe et XVIIe siècles,* Thèse de Doctorat de 3.º cycle, ronéotypée, págs. 160 et sqq.

14 Fernandes, Valentín: *Description de la Côte Occidentale d'Afrique (1506-1510),* Centro de estudios da Guiné portuguesa, núm. II, Bissau 1961, Edition et traduction de Th. Monod, A. Teixeira da Mota, et R. Mauny, pág. 44 (fol. 109).

strates de la population, maintenait du moins la force du sentiment religieux inculqué aux convertis. Le commerce auquel s'adonnent les Mandigues est l'agent principal de ce prosélytisme. Un siècle plus tard, le jésuite Alonso de Sandoval, dans son oeuvre «De Instauranda Aethiopum salute» publiée en 1627, s'attarde sur le rôle joué par les Mandingues dans l'islamisation de la «Guinée» de l'époque. Je ne m'étendrai pas sur ce sujet que j'ai déjà examiné ailleurs. [15] Nous retrouvons des expressions telles que «esta maldita secta», «la pestífera secta», la «ponzoña de la secta de Mahoma». Quant à la «marchandise» spirituelle qu'ils colportent, Sandoval la qualifie de marchandise de «l'enfer». Les parchemins du Coran deviennent des «bulles infernales» et les propagateurs de l'Islam des «ministres infernaux». En définitive, l'attitude chrétienne forcément intolérante de l'époque face à l'Islam dicte un discours stéréotypé que l'on peut trouver dans de nombreuses oeuvres. Ce que nous retiendrons de l'evocation de ces deux oeuvres, c'est que les Mandingues sont considérés dès le début du XVe siècle comme les zélateurs d'une secte démoniaque.

De là à les assimiler directement au diable, il n'y a qu'un pas qui sera bien vite franchi, d'autant que le musulman offre une résistance particulièrement vigoureuse à l'aliénation culturelle indispensable au système de l'esclavage.

Pourtant les souverains espagnols avaient pris leurs précautions. Ils avaient interdit par exemple de passer aus Indes des «Gelofes», c'est-à-dire des Wolofs. Ca' da Mosto situe dans ses «Relations des voyages à la côte occidentale d'Afrique» (1455-1457) «le païs de ces Noirs sur le fleuve de Sénéga». [16] Cette interdiction s'étendait à tous les Noirs qui avaient été en contact avec des Maures: la «Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias» recommande, en s'appuyant sur des cédules royales de 1526, 1532 et 1550, aux fonctionnaires de la Casa de Contratación qui régissait de Séville le commerce avec les Indes de ne pas autoriser le passage d' «esclaves Noirs, appelés Gelofes, ...ni d'

---

15 Sandoval, Padre Alonso de, S. I.: *De Instauranda Aethiopum Salute,* Sevilla, 1627, Edición de Angel Valtierra, S. I., Bogotá, 1956, págs. 59, 73-4. Voir: mon article: *Du bon usage de la monstruosité: la vision de l'Afrique chez Fray Alonso de Sandoval* à paraître dans le «Bulletin Hispanique».

16 Ca' da Mosto, Alvise: «*Relation des voyages à la Côte Occidentale d'Afrique d' 1455-1457.* Traduction de Temporal parue en 1556 à Lyon, publiée par M. Charles Schefer, París, 1895, pág. 75.

aucun autre élevé avec des Maures, fussent-ils de la caste des Noirs de Guinée». [17] La reine régente déclare qu'il est prouvé que les soulèvements de Noirs qui ont eu lieu à Porto-Rico et dans d'autres îles ont eu pour meneurs des «gelofes» qui sont «orgueilleux, désobéissants, fauteurs de troubles incorrigibles». Ils ont entraîné dans leurs révoltes d'autres Noirs qui se distinguaient par leur pacifisme. [18] Donc les Noirs qui ont eu un contact prolongé avec les Maures sont personnae non gratae: l'on devine que la foi qui leur a été inculquée est considérée comme la cause première des troubles qu'ils suscitaient aux Indes. Les Mandingues sont sans aucun doute à ranger à côté de ces «Noirs de Guinée»: n'avaient-ils pas été islamisés par les Maures? A vrai dire les cédulas royales n'ont guère été suivies d'effets: les considérations économiques primaient et l'on sait que les négriers n'étaient pas très regardants quant à la religion de leurs esclaves. Il sera donc pratiquement impossible d'empêcher le passage d'esclaves musulmans. Les recherches de Germán de Granda dans les archives du gouvernement du Chocó prouvent qu'au XVIIIe siècle il y avait des esclaves d'origine musulmane dans cette région de la Colombie. Les deux exemples qu'il cite sont probants: il s'agit d' «Andrés Alí» et de «Mateo Mosumi». [19] En fait les esclaves d'origine musulmane: Fulbes, Mandingues, Haussas, Yoroubas, poseront toujours un problème en Amérique Latine, puisqu'à Bahia, dans la première moitié du XIXe siècle, ils fomenteront des soulèvements profondément structurés. [20]

Cette mauvaise réputation des Mandingues, Alejo Carpentier l'évoque dans «El Reino de este Mundo», en rappelant l'opinion populaire qui courait à leur compte au XVIIIe siècle:

> "Además, todo mandinga —era cosa sabida— ocultaba un cimarrón en potencia. Decir mandinga, era decir díscolo, revoltoso, demonio". [21]

Ils étaient donc tellement indociles et turbulents qu'on n' hésitait pas à les traiter de «démons». Ainsi Alejo Carpentier nous

---

17 *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias.* De los pasajeros, Libro IX, Tit. 26, Ley 19.

18 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar,* vol. 52, págs. 141-2.

19 Op. cit., pág. 102.

20 Reichert, Rolf: *El ocaso del Islam entre los negros brasileños,* «XXXVI Congreso Internacional de Americanistas», España, 1964, vol. 3, Sevilla, 1968.

21 Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo,* Biblioteca Breve de Bolsillo, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1972, pág. 22.

livre l'explication de l'assimilation du Mandigue au diable. En réalité, elle est la résultante des diverses composantes que j'ai notées ci-dessus. Au substrat religieux inconscient remontant au Moyen Age vient s'ajouter dans un deuxième temps l'ignominie de l'Islam, religion démoniaque de par son irréductibilité, puis la notion de rébellion, de sédition qui va de pair avec l'esclave d'origine musulmane et qui le transforme aux yeux des créoles en un véritable démon. Le glissement de sens peut se schématiser chronologiquement de la façon suivante:

1.—Mal ——→ Aethiops (Noir) du Moyen Age
2.—Noir ——→ Mandingue aux Indes
3.—Mandingue ——→ infidèle ——→ résistant, rebelle
4.—"Mandinga" ——→ diable

Cette image populaire du Mandingue, Alejo Carpentier, après l'avoir présentée au lecteur, va la sublimer.

2. La réaction intellectuelle de Carpentier

Le héros de la première partie de «El Reino de este Mundo» est précisément un mandingue: Mackandal, qui mettra en danger toute la partie française de l'île de Saint-Domingue.

2.1. Le griot, maitre de la parole africaine

2.1.1. *Portée idéologique de la synecdoque*

Mackandal, que nous voyons dans un premier temps à travers les yeux de son compagnon d'esclavage Ti Noël, apparaît comme particulièrement instruit et sachant faire profiter son entourage de ses connaissances historiques. A tel point qu'il suscite l'admiration pour son «profond savoir». Mackandal, c'est l'homme qui sait tout. Certes, les Mandingues, étant des musulmans, pouvaient bénéficier de quelques connaissances que ne possédaient pas la plupart de leurs camarades d'infortune. Certains étaient capables de

lire les versets du Coran en arabe, à tels point qu'on les a appelés parfois en Amérique les «hommes du livre». Pourtant, il ne s'agit pas d'un savoir livresque, mais plutôt de connaissances transmises par la tradition orale dont Mackandal est l'héritier. Manifestement Carpentier nous le présente comme un griot. Or l'on sait qu'un griot détient tout le savoir historique d'une communauté africaine jusqu'au moindre détail. C'est une véritable science qui se transmet jalousement de père en fils et qui ne saurait admettre aucune erreur, souvent gravement punie. Ti Noel se souvient de «ces récits que Mackandal psalmodiait dans le moulin à cannes»: [22] or la transmission de ces connaissances se fait particulièrement par le chant, ce qui justifie l'emploi du verbe «psalmodier», d'autant plus que les généalogies royales sont récitées par le griot comme de véritables litanies.

Mais ce griot mandingue, dont on ne peut contester le savoir historique au sujet de son ethnie, se transforme sous la plume de Carpentier. Ses connaissances dépassent nettement les dimensions du célebre empire du Mali pour embrasser toute la culture polymorphe de l'Afrique:

> "El mandinga solía referir hechos que habían ocurrido en los grandes reinos de Popo, de Arada, de los Nagós, de los Fulas. Hablaba de vastas migraciones de pueblos, de guerras seculares, de prodigiosas batallas en que los animales habían ayudado a los hombres. Conocía la historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Dá, encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto". [23]

Mackandal, c'est le griot de toute l'Afrique de l'Ouest avec ses grandes civilisations, aux solides structures étatiques et aux armées conquérantes, dirigées par des rois habiles guerriers et hommes politiques avisés, à la cosmogonie profondément significative de l'évolution de l'homme dans ces contrées. Carpentier veut faire entendre au lecteur que le Noir n'est pas cet être ignorant et sans histoire auquel les négriers voulaient le réduire.

---

22 Ibídem, pág. 13.

23 Ibídem, pág. 12. Voir ce que j'ai dit de «Dá» dans mon article: *Vision littéraire du Noir chez quelques écrivains latino-américains du XXe siècle,* «Les langues néo-latines», 1980, núm. 232, pág. 100.

Nous assistons donc à la réutilisation, dans un sens combien opposé, de la synecdoque que nous avons notée dans la tradition populaire créole: le griot mandingue Mackandal perd les attributs spécifiques de son ethnie, il devient le chantre mythique de ces terres lointaines d'où ont été arrachés des milliers d'êtres humiliés. Son chant dans les nuits de la plantation, c'est l'expression de la mémoire africaine dans sa globalité. Ce n'est plus le musulman qui ne peut admettre les traditions ancestrales païennes: au contraire, il les assume toutes en lui-même. L'engagement du romancier apparaît clairement à travers cette création littéraire élaborée à partir d'un personnage à la vraisemblance particulièrement bien choisie: un griot mandingue réduit à l'esclavage, mais qui saura utiliser son art comme une véritable arme.

2.1.2. *Le chant du griot*

2.1.2.1. *Le guerrier invincible.*—J'ai attiré ci-dessus l'attention sur l'universalité du chant du griot. Mais le griot peut se consacrer à chanter les mérites d'un héros en particulier: c'est ce qui se passe dans «Soundjata ou l'épopée mandingue» par exemple. Le héros de Mackandal, c'est précisément Kankán Muza. Dans un premier temps, le chant, malgré son emphase normale, est respectueux de l'histoire telle qu'elle nous est parvenue grâce aux historiens et voyageurs arabes tels qu'Ibn Khaldoun ou Ibn Battouta:

> "Kankán Muza, el fiero Muza, hacedor del invencible imperio de los mandingas, cuyos caballos se adornaban con monedas de plata y gualdrapas bordadas, y relinchaban más arriba del fragor de los hierros, llevando el trueno de los parches de dos tambores colgados de la cruz".

Ce Kankán Muza, c'est l'empereur mandingue Kankan «ou Kankou» Moussa (1307-1335), célèbre par son fastueux pélerinage à la Mecque. La libéralité avec laquelle il avait répandu l'or au Caire avait rempli d'étonnement les arabes. A sa mort, l'empire du Mali va de l'océan Atlantique à la partie orientale de la boucle du Niger. Il mérite donc bien le titre de «créateur de l'invincible em-

pire des mandingues» que lui décerne Carpentier.[24] Quant au faste des armées maliennes, évoqué par le romancier, ils sont vraisemblablement inspirés des auteurs arabes cités ci-dessus et d'El Bekri qui décrit la cour du sultan du Ghana, dont le protocole était fort semblable à celui de la cour du Mali.[25] Il est évident que Carpentier a eu les traductions de ces écrits entre les mains. Après avoir magnifié ce souverain, l'auteur l'assimile brusquement aux divers monarques africains cités auparavant «Adonhueso», «el Rey de Angola», «el Rey Dá», avec l'expression «aquellos reyes» qui ouvre un nouveau développement consacré à la vie guerrière des rois africains les plus illustres. En fait, pour Carpentier, Kankan Moussa, ce n'est pas seulement le héros musulman, c'est surtout le champion de l'Afrique au sens moyenâgeux du terme. De nouveau, la transposition idéologique est évidente, mais elle ne se départ pas de l' authenticité historique. Carpentier a bien vu par exemple la force que tiraient les guerriers de leurs croyances religieuses:

> "Aquellos reyes, además, cargaban con la lanza a la cabeza de sus hordas, hechos invulnerables por la ciencia de los Preparadores, y sólo caían heridos si de alguna manera hubieran ofendido a las divinidades del Rayo o las divinidades de la Forja".

Derrière le chant du griot, Carpentier nous fait entendre que le guerrier africain ne pouvait tomber que s'il trahissait sa propre identité, s'il n'avait pas assez de foi dans ses propres valeurs. Somme toute, Kankan Moussa, l'empereur mandingue, au milieu de ses pairs, se détache et devient le guerrier invincible par excellence.

2.1.2.2. *Le chef africain ou l'homme véritable.*—Les rois africains tels qu'ils apparaissent dans l'enseignement emphatique de Mackandal sont de véritables souverains, à la fois monarques et guerriers: «Reyes eran, reyes de verdad». Leur comportement est profondément viril: leur «semence précieuse grossit la lignée de héros» qui est la leur. Carpentier, à travers Mackandal, se complaît à opposer deux conceptions de vie. L'evocation des cours efféminées européennes où de ridicules souverains «couverts de cheveux

24 Kizerbo, Joseph: *Histoire de l'Afrique Noire,* Hatier, 1972, págs. 138 et sqq.
25 Ly Tall, Medina: *L'empire du Mali,* Les Nouvelles Editions Africaines, 1972, pág. 145.

d'autrui» jouaient au bilboquet, dansaient le rigodon ou écoutaient les commérages de leurs maîtresses, met inévitablement en valeur la personnalité du souverain africain qui est dépeint comme l'homme total qui participe pleinement à tous les aspects de la vie de son peuple: «En Afrique, le roi était guerrier, chasseur, juge et prêtre». D'emphatique, le récit devient ironique, lorsque Mackandal décrit les travers des dynasties européennes dont la dégénérescence est montée en épingle. C'est là un procédé fort naturel dans la bouche d'un griot dont le devoir est de ridiculiser les ennemis de son maître. Les rois de France et d'Espagne ne sont-ils pas les ennemis de son peuple qu'ils ont réduit à un vil asservissement combien outrageux pour sa profonde dignité? Qui plus est, le souverain africain ne se limite pas à sa condition d'homme, même si elle est plénitude; il la dépasse pour atteindre des dimensions telluriques et cosmiques inconnues des européens.

2.1.2.3. *Aspects telluriques et cosmiques du roi africain.*— Dans le chant du griot s'exprime la conception ontologique africaine. Les princes, c'est-à-dire de véritables hommes, y apparaissent comme une partie intégrante de l'univers: point de séparation entre l'être humain, les règnes animal, végétal, minéral. Ce sont des conceptions scientifiques dont n'a que faire l'africain qui sait très bien qu'il est partie d'une globalité perçue non pas comme contiguïté d'éléments allogènes, mais comme interpénétration. Le tellurisme de l'homme africain n'a rien à voir avec un sentiment poétique; il s'agit d'une véritable union endogène, d'où une permutabilité qui s'exprime constamment sans qu'il soit besoin de faire appel à un quelconque merveilleux surnaturel. C'est bien ce qui apparaît lorsque Mackandal assure son auditoire qu'en Afrique (en Gran Allá), «il y avait des princes durs comme l'enclume, et des princes qui étaient le léopard, et des princes qui connaissaient le langage des arbres».

La souveraineté du prince africain dépasse le cadre de l'humanité. La conception cosmique de la vie africaine lui donne une dimension que, réagissant avec notre mentalité occidentale, nous serions tentés de qualifier de surhumaine. Le prince africain, ce n'est pas seulement celui qui a pu s'imposer par ses multiples qualités qui ont fait de lui l'homme total. Il prend une dimension transcen-

dantale dans la mesure où il commande à l'univers. En Afrique il y avait des «princes qui commandaient sur les quatre points cardinaux, maîtres du nuage, de la semence, du bronze et du feu». Pourtant cet aspect cosmique s'avère profondément anthropocentrique. Les pouvoirs démiurgiques que le griot Mackandal concède aux princes africains ont comme finalité le bien de leur peuple. Carpentier met en valeur ce qui lui semble éminenment caractéristique du pouvoir royal en Afrique. Il n' a rien d'égocentrique, d'intraverti, il n'assouvit pas un instinct pervers de domination. Il se justifie par la préoccupation constante d'assurer la survie du peuple. En ce sens, il importe de pouvoir contrôler un climat souvent hostile à l'homme: la pluie est impatiemment attendue pour que le cycle de la nature reprenne son cours, assurant ainsi la permanence de la race. Il faut savoir dominer la technique de la métallurgie pour la chasse et la guerre dont dépend également la continuité de la communauté: de sorte que cette technique ne peut se réduire à un banal artisanat et nécessite une connaissance initiatique et ésotérique inaccessible au commun des mortels. La métallurgie relève donc du privilège princier et du sacerdoce: il est bien connu que les castes de forgeron, au royaume d'Abomey par exemple, jouissaient d'un prestige particulier (les Hountondji). Quant au feu, c'est le principe vital de base, sans lequel la vie n'est pas possible. Carpentier a totalement raison de l'évoquer en dernier lieu, car il est indispensable à la tranformation des récoltes issues des semences et à celle des métaux. D'où le besoin impérieux de le contrôler, tâche qui revient au détenteur de pouvoirs spéciaux.

Somme toute, le roi africain, tel que nous le présente le griot de Carpentier, est celui qui détient la «connaissance». Cette connaissance est toute entière au service de la communauté, dont le prince ne s'élève que pour mieux la servir. L'on comprend dès lors qu'il est absolument capital que le style du griot soit emphatique: l'on ne peut parler de telles vertus sur un ton anodin qui friserait le sacrilège. En ce sens, l'on peut affirmer que le romancier a bien perçu la finalité et la méthode du griot, personnage central de la civilisation mandingue. L'élaboration littéraire s'appuie sur des données authentiques africaines qu'il a su traduire avec fidélité. L'une des réussites de l'auteur c'est de présenter le héros de la résistance noire à Haïti comme le griot de la civilisation africaine.

2.2. De la resistance passive du griot a la revolte

Le griot a pour devoir de rappeler au peuple son histoire; il en est en quelque sorte la conscience. C'est bien là le rôle que s'est donné Mackandal dans la plantation de Monsieur Lenormand de Mézy. La dimension universelle qu'il prende sous la plume de Carpentier n'est pas invraisemblable. Sa réduction à l'esclavage a pu lui permettre d'établir des contacts avec des représentants des grandes civilisations africaines autres que Mandingue, telles celles des Fons, des Yorubas et des Congos. Il peut parler des «marchés qui étaient fameux jusqu'au delà des limites des déserts», allusion à Djenné et à Gao, aussi bien que du culte du python (et non du Cobra) de Ouidah. Aussi ses qualités de narrateur «imposaient le silence aux hommes». [26] De dépositaire de la conscience universelle de l'Afrique, Mackandal va se transformer en agent de conscientisation. Ses récits n'ont d'autre but que de susciter par l'évocation des grandeurs de leurs ancêtres la révolte des êtres humiliés. La résistance passive du chant griotique va se tranformer en guerre ouverte. Cette évolution est favorisée par l'accident typique des moulins à sucre qui nécessite l'amputation d'un bras: Mackandal, rendu inutile pour le travail intensif, peut se consacrer à la mission qu'il s'est donnée.

2.2.1. *Le personnage historique de Mackandal*

Le personnage de Mackandal n'a pas manqué d'attirer l'attention de plusieurs historiens. Jean Fouchard dans «Les marrons de la liberté» présente des passages d'oeuvres qui évoquent la vie tumultueuse de ce nègre marron exécuté en 1758. Trois versions, l'une relatée par Moreau de Saint-Mery (1797) et les deux autres citées par le père Gisler (1965), ainsi que divers documents d'archives de Saint-Domingue, permettent de reconstituer la person-

26 Op. cit., págs. 15-6.

nalité du héros de Carpentier.[27] Le romancier s'est d'ailleurs profondément inspiré de ces relations.

François Mackandal, «nègre de Guinée», appartenant à Monsieur Lenormand de Mézy, eut la main prise au moulin. Manchot, il s'enfuit dans les montagnes. Ses dons d'orateur lui permettent de fanatiser les esclaves qu'il avait persuadés de son immortalité. «Les plus belles négresses se disputaient l'honneur d'être admises à sa couche». Il parcourait les plantations «pour y réveiller le zèle de ses partisans restant toujours insaisissable». Il avait su «persuader beaucoup de nègres que c'était lui que le créateur avait envoyé à Saint-Domingue pour opérer la destruction des blancs et donner la liberté aux nègres». Son plan était fondé sur l'emploi généralisé du poison qui fit des ravages dans l'île.[28] Nous retrouvons tous ces éléments chez Carpentier. Il semble que pour le dénouement l'auteur se soit inspiré plus directement de la relation de Moreau de Saint-Méry:

> "Comme il s'était vanté plusieurs fois que si les blancs le prenaient il leur échapperait sous différentes formes, il déclara qu'il prendait celle d' une mouche pour echapper aux flammes. Le hasard ayant voulu que le poteau où l'on avait mis la chaîne qui le saisissait fût pourri, les efforts violens que lui faisaient faire les tormens du feu arrachèrent le piton et il culbuta par —dessus le bûcher. Les nègres crièrent: Macandal sauvé: la terreur fut extrême; toutes les portes furent fermées. Le détachement de Suisses qui gardait la place de l'exécution la fit évacuer; ...il (Macandal) fut lié sur une planche et lancé dans le feu. Quoique le corps de Macandal ait été incinéré, bien des nègres croyent même à présent qu'il n'a pas péri dans le supplice".[29]

Nous retrouvons le don de se tranformer en insecte: «Y Mackandal transformado en mosquito zumbón, iría a posarse en el mismo tricornio del jefe de las tropas».[30] Quant aux différentes péripéties du supplice et à la légende à laquelle elles donnèrent naissance, le romancier les relate scrupuleusement:

---

27 Fouchard, Jean: *Les marrons de la liberté,* Collection Histoire et Littérature Haïtiennes, Editions de l'Ecole, 1972. Moreau de Saint-Méry: *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la Partie Française de l'île de Saint-Domingue,* Philadelphie, 1977. Gisler, Père Antoine: *L'esclavage aux Antilles françaises,* Fribourg, 1965.

28 Ibídem, págs. 494-497.

29 Ibídem, págs. 491-2.

30 Op. cit., pág. 40.

"Sus ataduras cayeron, y el cuerpo del negro se espigó en el aire, volando por sobre las cabezas, antes de hundirse en las ondas negras de la masa de esclavos. Un solo grito llenó la plaza:
—Macandal sauvé!

Y fue la confusión y el estruendo. Los guardias se lanzaron, a culatazos, sobre la negrada aullante... Y a tanto llegó el estrépito y la grita y la turbamulta, que muy pocos vieron que Mackandal, agarrado por diez soldados, era metido en el fuego...

Aquella tarde los esclavos regresaron a sus haciendas riendo por todo el camino. Mackandal había cumplido su promesa, permaneciendo en el reino de este mundo". [31]

L'élaboration littéraire sera plus évidente dans l'évocation de la préparation à la révolte, quoiqu'encore elle parte des faits réels exposés par les relations citées ci-dessus.

2.2.2. *Transposition du personnage du guerrier: nouvelle forme de lutte*

Si la résistance passive entretenue par le travail du griot africain débouche sur la révolte, le griot ne se transforme pas pour autant en héritier directe des superbes guerriers dont il exaltait la gloire. La connaissance historique que possède Mackandal lui permet d'analyser parfaitement la situation, et d'adopter une nouvelle stratégie adaptée au terrain, et qui tient compte des rapports de force. Guerre ouverte certes, mais non guerre conventionnelle qui offrirait peu de chances de réussite aux esclaves.

Tout d'abord Mackandal tire profit de son propre malheur. Il sait que sa fuite de la plantation ne préoccupera pas beaucoup le maître ,car «un esclave avec un bras en moins valait peu de chose». [32] Les recherches ne seraient guère approfondies, car on était sûr qu'il ferait un piètre rebelle: «un manchot n'était qu'un manchot». Auparavant il avait profité de sa demi-oisiveté pour s'instruire dans le secret des plantes, se souvenant sans doute des puissants et redoutés guérisseurs et sorciers africains. Il prend les conseils d'une vieille femme, sorcière aux connaissances syncrétiques. Tout cela débouche dans la préparation méthodique de l'arme qu'il

31 Ibídem, pág. 41.
32 Ibídem, pág. 22.

a choisie, à savoir le poison. Ti Noël, le jeune ami de Mackandal, est fortement impressionné par l'aspect presque scientifique de la recherche de Mackandal, qui ne diffère guère de celle d'un herboriste.[33] Les résultats obtenus par la méthode expérimentale sont consignés dans un registre «où s'alignaient de gros signes tracés avec du charbon». N'oublions pas que Mackandal est un griot mandingue lettré. Ainsi notre personnage devient homme de laboratoire. Mais il est aussi un stratège qui sait parfaitement que l'union des opprimés est une condition indispensable de la réussite. Il procède à l'établissement d'un réseau de complicités qui dépasse largement les limites de la région. Le mouvement s'étend à plusieurs plantations. Il s'appuie sur les differentes ethnies: congos, fulas, angolas et même les mulâtres. Or nous savons que les maîtres avaient pour tactique de diversifier le recrutement ethnique de leurs esclaves, profitant ainsi de leurs oppositions pour éviter toute cohésion funeste en cas de soulèvement. Les contacts sont établies avec des contrées plus lointaines grâce aux muletiers. Ainsi s'organise une véritable armée de soldats de l'ombre dont les noms sont enregistrés par Mackandal avec «des caractères qu'il était seul capable de déchiffrer».[34] En définitive il faut reconnaître que seule sa qualité première de griot mandingue pouvait permettre à ce nègre marron de se convertir en stratége d'un nouveau type de guerre, dont les procédés ne sont pas toutefois entièrement étrangers à la tradition africaine, même s'ils ne s'inspirent pas de règles conventionnelles. Il semble que ce soit là un fait important pour Carpentier qui développe minutieusement cet aspect rapidement évoqué dans les documents d'archives. Mais l'évolution du personnage atteint des dimensions légendaires qui offrent matière à développement.

2.2.3. *Le héros mythique*

Griot, puis guerrier mandingue devenu auteur d'une nouvelle polémologie pour les besoins de la cause, Mackandal rejoint dans la conscience collective des opprimés les héros de l'Afrique qu'il avait autrefois évoqués: la boucle se referme ainsi.

33 Ibídem, pág. 24.
34 Ibídem, pág. 25.

Ses semblables ne le conçoivent plus comme un être aux limites humaines. Une tranformation, ou plutôt une transfiguration du rebelle s'effectue lentement dans les esprits fortement impreignés de culture syncrétique: «Le manchot Mackandal, transformé en houngan du rite Rada», [35] c'est-à-dire prêtre d'un culte vaudou, investi de pouvoirs extraordinaires par «des dieux supérieurs», «était le Seigneur du Venin». Le lien est établi avec l'Afrique ancestrale. Doté de la suprême autorité par les «Mandataires de l'autre rive», il avait proclamé «la croisade de l'extermination, choisi, comme il l'était, pour en finir avec les blancs et créer un grand empire de noirs libres à Saint-Domingue». [36] La mission que lui accorde le peuple rejoint l'histoire africaine, puisqu'elle devient une tentative de reconstitution des grandes structures historiques dont j'ai parlé ci-dessus. Mackandal est ainsi un héros rédempteur. La transformation progressive de Mackandal est sans aucun doute un élément important de la nouvelle stratégie. Il n'ignore pas l'impact psychologique qu'elle peut avoir auprès des foules exaltées.

Ses pouvoir, ainsi qu'il sied au «Messager» envoyé des divinités, sont merveilleux, mais d'un merveilleux essentiellement africain, comme la faculté de se changer en toute sorte d'animaux «pour veiller sur ses fidèles et savoir s'ils avaient toujours confiance en son retour». Les fidèles attendent la parousie de leur rédempteur qui jouit des dons d'ubicuité et d'omnipotence:

> "Con alas un día, con agallas al otro, galopando o reptando, se había adueñado del curso de los ríos subterráneos, de las cavernas de la costa, de las copas de los árboles, y reinaba ya sobre la isla entera. Ahora sus poderes eran ilimitados".

Cette parousie sera également authentiquement africaine en ce sens où elle s'accompagnera de la manifestation des Dieux africains comme Damballah, le dieu serpent et de l'éclair, Ogún, divinité du fer, maître de la foudre, devenu «loa» guerrier en Haïti.

---

35 «Houngan» pourrait venir du mot «houngan» qui désigne le grand tam-tam des grandes cérémonies du royaume fond d'Abomey. Pour la fonction du prête houngan dans le culte des «loas» (êtres surnaturels), voir: Métraux, Alfred: *Le Vaudou Haïtien,* Gallimard, 1918, págs. 53-58. Les «rada» avec les «petro» sont les deux grandes catégories de «loas» «dont le culte est l'objet essentiel du vaudou», ibídem, pág. 70.

36 Op. cit., pág. 29.

C'est dire que les éléments se joindront à la lutte, comme les terribles cyclones des Caraïbes, avantage que ne possèdent pas les Blancs malgré leur supériorité technique qui ne leur sera pas d'une grande aide. [37]

Quant au dénouement, c'est-à-dire la mort de Mackandal, l' auteur s'est fidèlement inspiré des relations, comme je l'ai déjà dit, car elles fournissent tous les éléments indispensables au parachèvement du personnage. Le pouvoir de l'auto-suggestion, s'appuyant d'ailleurs sur un fait matériel précis et sur une légende habilement entretenue, est tel que Mackandal devient immortel. Il ne restera plus qu'à attendre le second avènement du héros mythique. L'espoir renaît plus vivace, car la disparition de Mackandal prouve la prédominance de la magie africaine sur la force matérielle des oppresseurs blancs.

Ainsi se complète le cycle du héros mythique de la résistance noire à Saint-Domingue. La gestation de cette révolte ne pouvait être convenablement appréhendée sans l'évocation de la force du substratum africain. Le choix de Carpentier de faire de Mackandal un griot mandingue s'insère parfaitement dans cette optique.

Conclusion

La littérature latino-américaine nous livre deux visions différentes du Mandingue, bien que toutes deux partent du même constat: celui de l'esprit de révolte de l'esclave mandingue.

Dans la tradition populaire, cette conception vient se greffer sur le vieux substrat véhiculé par la religion chrétienne qui vit dans le Noir une manifestation infernale. Celui qui ne se plaît pas à la volonté du maître chrétien était inévitablement démoniaque, d'autant que l'attitude rebelle du Mandingue était forcément liée a l'Islam, longtemps perçu comme une secte diabolique.

Pour sa part, Alejo Carpentier s'est attaché à mettre en valeur l'aspect mythique d'un personnage historique. Ce n'est certes plus tout à fait le héros mandingue traditionnel, bien qu'il en ait

37 Ibídem, pág. 33.

toutes les qualités guerrières; c'est le héros syncrétique de la résistance africaine aux Indes occidentales, qui assume entièrement le passé africain et utilise les armes que lui fournit sa culture, contre lesquelles les Blancs se trouvent longtemps désamparés. Si ce héros ne peut être réduit à merci, c'est qu'il symbolise la permanence de la dignité africaine face à l'asservissement.

Remarquons que les deux tendances, la populaire qui témoigne à la fois du mépris et de la crainte face à l'esclave et celle de l'intellectuel engagé à valoriser la culture afro-latino-américaine qu'est Carpentier, se rejoignent en définitive. Si le Mandingue est assimilé au diable par les Blancs, c'est qu'il est le symbole de la résistance pour ses semblables, le héros rédempteur qui tire ses forces de l'Afrique profonde.

En fait le Mandingue de la littérature latino-américaine, tel un Janus noir, montre l'une ou l'autre de ses deux faces selon la motivation du regard. Mais les deux recouvrent le même personnage.