

## Mirella do Carmo Botaro

Les agoudás, ces Brésiliens de l’Afrique

**Résumé** – Cet article se propose d’examiner la présence du Brésil en Afrique, en partant à la fois des sources historiques et littéraires. La traite et l’esclavage sont des événements qui structurent les sociétés, les imaginaires et la mémoire des peuples afro-atlantiques, pénétrant également la trame narrative des récits littéraires produits de part et d’autre de l’Atlantique Sud. Sans prétendre déterminer les textes par leurs contextes, nous analyserons les empreintes de ce contact dans les productions littéraires africaines (francophones) et brésiliennes, en ce qu’elles se rapportent aux complexes rapports historiques et sociaux d’échanges et de pouvoir entre le Brésil et l’Afrique.

**Mots-clés** : agoudás, retornados, littérature brésilienne, littérature africaine

**Resumo** – O tráfico negreiro e a escravidão são eventos que estruturam as sociedades, os imaginários e as memórias dos povos afro-atlânticos, e também penetram na estrutura narrativa das narrativas literárias produzidas em ambos os lados do Atlântico Sul. Este artigo examina a presença do Brasil na África, com base em fontes históricas e literárias. Sem a pretensão de determinar os textos por seus contextos, analisaremos as marcas desse contato nas produções literárias africanas (francófonas) e brasileiras, conforme elas se relacionam com as complexas relações de poder, históricas e sociais, entre o Brasil e a África.

**Palabras claves**: agoudás, retornados, literatura brasileira, literatura africana

### Référence électronique :

Mirella do Carmo Botaro, « Les agoudás, ces Brésiliens de l’Afrique », *Quaderna* [en ligne], 8 | 2025, mis en ligne le 31 décembre 2025, URL : <https://quaderna.org/?p=1415>.

Tous droits réservés.

# Les agoudás, ces Brésiliens de l’Afrique

Mirella do Carmo Botaro

Sorbonne Université

## Introduction

Les relations le Brésil et l’Afrique, tissées au fil de plus de trois siècles de traite négrière et d’esclavage, ont laissé des marques profondes et incontestables dans la formation des sociétés de part et d’autre de l’Atlantique Sud. Les échanges ayant eu lieu dans cet espace, directs et bilatéraux dans 95 % des cas comme nous le montre Luiz Felipe de Alencastro, ont fait du Brésil et de l’Afrique les acteurs principaux du plus grand réseau négrier océanique<sup>1</sup>. S’il est vrai que les relations transatlantiques reposent sur ce réseau en principe commercial, ce même réseau s’est reconfiguré au fil du temps, donnant lieu à d’autres échanges et à d’autres possibilités de dialogues.

Tandis que l’héritage africain a vu sa reconnaissance croître et être de plus en plus revendiqué au sein de la société brésilienne, qu’en est-il du Brésil sur le continent africain ? Quel Brésil y arrive et comment ses représentations participent à la formation de différentes sociétés noire-africaines ? Cet article se propose d’examiner la présence du Brésil en Afrique, en partant à la fois des sources historiques et littéraires. La traite et l’esclavage sont des événements qui structurent les sociétés, les imaginaires et la mémoire des peuples afro-atlantiques, pénétrant également la trame narrative des récits littéraires produits de part et d’autre de l’Atlantique Sud. Sans prétendre déterminer les textes par leurs contextes, nous analyserons les empreintes de ce contact dans les productions littéraires africaines (francophones) et brésiliennes, en ce qu’elles se rapportent aux complexes rapports historiques et sociaux d’échanges et de pouvoir entre le Brésil et l’Afrique.

L’histoire du Brésil se confond avec celle de l’Afrique et réciproquement. Ainsi, tandis que le Brésil produisait son huile de *dendê* [de palme] et son piment *malagueta*, l’Afrique adoptait le manioc, le hamac et le maïs, des denrées d’origine amérindienne. Au cours de la première décennie du XVII<sup>e</sup> siècle, les navires en provenance de Rio de Janeiro ont transporté 680 tonnes de farine de manioc vers l’Angola<sup>2</sup>. Comme le manioc de Rio de Janeiro, le zinc ou le tabac bahianais, la *cachaça* jouera un rôle prépondérant dans la consolidation des relations Brésil-Afrique. Échangé contre des esclaves, ce produit bat la concurrence métropolitaine (et européenne), mettant le Brésil au cœur de la traite négrière en Afrique centrale<sup>3</sup>.

Selon Alberto da Costa e Silva, l’ouverture des côtes brésiliennes au commerce d’esclaves au XIX<sup>e</sup> siècle aurait produit des effets plus profonds en Afrique que la présence européenne ne peut le laisser supposer. L’historien considère que la diffusion de plantes américaines a considérablement influencé, et ce jusqu’aujourd’hui, l’alimentation et les modes de vie des populations locales. D’autres

---

<sup>1</sup> L’historien nous fait part de quatre axes de ce réseau : de l’Amazonie jusqu’en Guinée-Bissau ; du Pernambouc en Angola ; de Bahia au Golfe de Guinée (analysé par Pierre Verger) et, enfin, de Rio de Janeiro en Angola. Luiz Felipe de Alencastro, “África, números do tráfico atlântico”, *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, dir. Lilia Moritz Schwarcz et Flávio dos Santos Gomes, São Paulo, Companhia das letras, 2018, p. 61-62.

<sup>2</sup> L. F. de Alencastro nous indique que ce commerce contribue à faire de Luanda un grand port négrier : la ville produit, importe et stocke des aliments pour nourrir les captifs transportés de l’arrière-pays en vue d’être déportés vers les Amériques. Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, 251-255.

<sup>3</sup> « [E]xportée en tant que marchandise de troc, la *cachaça* transfère le coût de la reproduction des esclaves utilisés au Brésil aux familles, aux villages, aux peuples africains. Conquérant les foires africaines, la *cachaça* procure des profits aux patrons sucriers, augmente l’offre d’esclaves et assure la prééminence brésilienne sur le commerce d’esclaves d’Afrique centrale. » Notre traduction. Dans l’original : “[E]xportada como mercadoria de escambo, a *cachaça* transfere o custo da reprodução dos escravos usados no Brasil para as famílias, as aldeias e os povos africanos. Conquistando as feiras africanas, a *cachaça* proporciona lucros aos senhores de engenho, aumenta a oferta de escravos e assegura a preeminência brasileira sobre o trato negreiro da África Central.” Id., p. 310.

chercheurs ont examiné de près les empreintes brésiliennes sur les modes de vie des sociétés africaines, notamment à l'Ouest du continent, dans les actuels territoires du Bénin, du Nigéria et de l'Angola. Ils se sont intéressés particulièrement aux *agoudás*, ces groupements originellement formés par des Africains « revenus » du Brésil tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Le terme *agoudá* est d'ailleurs un probable glissement d'*ajudá*, nom portugais de la ville d'Uidá où les premiers « Brésiliens » d'Afrique se sont installés.

Non par hasard, les écrivains africains qui se sont intéressés à ces interlocutions proviennent des territoires ayant abrité autrefois des ports négriers, à l'Ouest du continent. C'est le cas du Togolais Kangni Alem avec ses romans *Esclaves* (2009) et *Les enfants du Brésil* (2017) ; du Béninois Florent Couao-Zotti, avec *Fantômes du Brésil* (2006) et, enfin, du Guinéen Tierno Monémbo avec *Pelourinho* (1995). Au Brésil, cet intérêt pour l'Afrique part essentiellement d'Antonio Olinto avec sa trilogie *Alma da África* [Âme de l'Afrique], mais aussi d'Ana Maria Gonçalves, avec *Um Defeito de cor* [Un défaut de couleur] (2006) et d'Alberto Mussa avec *O Trono da rainha Jinga* [Le trône de la reine Jinga] (2011). Dans tous ces romans, des personnages brésiliens et/ou africains circulent entre le Brésil et l'Afrique, prenant en charge les « flux et reflux » culturels et historiques ayant façonné les sociétés respectives.

### De l'Histoire...

Du retour de ceux ayant vécu l'expérience de l'esclavage outre-Atlantique découlent des sociétés à part entière établies dans le Golfe du Bénin, où les mœurs brésiliennes continuent d'être revendiquées actuellement. Unis par le partage d'une langue (le portugais), d'une religion (le catholicisme) ainsi que de certaines pratiques culturelles ritualisées<sup>4</sup>, les Africains *retornados*<sup>5</sup>, comme on les appelle, sont devenus les Brésiliens de l'Afrique.

L'embarquement d'anciens esclaves vers Lagos après l'abolition de l'esclavage au Brésil (1888) est d'abord décrit par Nina Rodrigues dans *Os Africanos no Brasil*. Mais Pierre Verger est le premier à analyser avec minutie les circonstances sociales et historiques de ce retour. L'anthropologue souligne le rôle prééminent joué par la grande insurrection des esclaves *malês*, mot qui désigne les musulmans en yoruba. En effet, c'est au nom de l'Islam que leur révolte éclate en 1836 à Bahia, donc bien avant l'abolition de l'esclavage. Quoique la « révolte des Malês » soit dans le Brésil d'aujourd'hui un symbole de la résistance noire anti-esclavagiste, P. Verger nous montre qu'elle s'inscrit dans la logique du *jihād*, la guerre sainte qui frappait les territoires correspondant à l'actuel Nigéria. S'il est vrai qu'une partie considérable de ces *retornados* se composait d'anciens esclaves affranchis, revenant de leur plein gré vers leur terre natale (ou celle de leurs ancêtres), le plus gros contingent de ce mouvement a été formé par l'expulsion d'insurgés « malês ». De fait, suite à la révolte, prédominait à Bahia un sentiment d'instabilité et d'insécurité sociale qui poussait les autorités politiques à se débarrasser des « fauteurs de trouble », comme en témoignent quelques documents de l'époque réunis par P. Verger dans *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle* (1968). Paradoxalement, on voit augmenter le nombre de catholiques sur les côtes africaines quand bien même ces esclaves expulsés étaient *a priori* d'origine musulmane<sup>6</sup>.

L'expérience de l'arrachement, doublement vécue par ces Africains au cours de ce va-et-vient dans l'Atlantique Sud, gagne de la visibilité dans les travaux de Manuela Carneiro da Cunha. Dans *Negros estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África* [Noirs étrangers : les esclaves affranchis et leur retour en Afrique] (1985), l'anthropologue étudie les rapports entre ce mouvement de Bahia vers Lagos et la marginalisation sociale des Noirs durant les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle au Brésil, qu'ils soient esclaves ou affranchis. La condition d'esclave constitue un stigmate de l'identité de

---

<sup>4</sup> On peut évoquer, parmi les rites les plus emblématiques, la *burrinha* (variation du *bumba meu boi* brésilien), la fête en hommage au saint *Bonfim* (à l'origine une fête d'esclaves africains de Bahia), l'architecture des villes, ou même la *feijoada*.

<sup>5</sup> Nous nous servirons de cette terminologie pour désigner désormais ces groupes d'Africains revenus sur leur continent d'origine après l'expérience de l'esclavage au Brésil.

<sup>6</sup> « Les musulmans revenus du Brésil formaient un groupe de plus, mais une fois de retour à la côte d'Afrique, ils se trouvaient beaucoup plus proches par les habitudes et le mode de vie, des catholiques "brésiliens" que de leurs propres coreligionnaires restés en Afrique. » Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris, Mouton, 1968, p. 603.

l'Africain dans la société brésilienne – ce qui a pu l'encourager (ou l'obliger) à re-traverser l'océan Atlantique. D'autre part, c'est en vertu de ce même signe que son identité fragmentée va au contraire souder ces nouvelles communautés en Afrique, associée qu'elle est dès lors à un sentiment d'appartenance à une diaspora.

Provenant de régions et de groupes ethniques diversifiés du continent, les premiers *retornados* n'ont pas le même rapport à l'Afrique les uns que les autres, d'autant moins qu'ils n'étaient pas tous des primo-arrivants ; ils partagent, en revanche, le souvenir récent de leur séjour au Brésil, leur véritable point d'ancrage commun. C'est ce qui explique pourquoi, ironiquement, une fois débarqués sur les côtes d'où ils étaient partis comme esclaves, ils ne renouent pas avec les Africains « de souche », mais avec les Blancs qui s'y sont établis pour le commerce d'esclaves. Prenant souvent part à la traite aux côtés des Brésiliens et des Portugais, ces rapatriés bénéficient d'une situation doublement avantageuse : d'une part, leurs modes de vie fortement inspirés des mœurs européennes sont perçus comme plus avancés que ceux des Africains ; d'autre part, leur implication directe ou indirecte dans la traite négrière leur confère un pouvoir politique et économique qui augmente leur prestige social. Dans ce contexte, les *agoudás* du Bénin, pour la plupart alphabétisés, jouent un rôle important comme intermédiaires entre les autochtones et l'administration coloniale française au XIX<sup>e</sup> siècle. Cela dit, les privilèges sociaux dont ils bénéficient grâce à leur condition avantageuse de « commerçants » seront mis à mal par la colonisation, car l'imposition d'un monopole commercial affaiblit leur influence dans la société béninoise<sup>7</sup>.

Malgré leur déclin, ces groupes sociaux qui se vivent comme « brésiliens » résistent en tant que tels dans plusieurs villes du Bénin (Ouidah, Abomey, Cotonou, Porto-Novo, Bohicon, Savi et Grand-Popo), bien qu'ils n'entretiennent pas de relations directes avec le Brésil depuis un siècle ou plus. Aux yeux de Milton Guran, la préservation de cette mémoire diasporique en Afrique est surtout due à un travail de « différenciation<sup>8</sup> » : un ensemble de pratiques culturelles reliées à l'expérience brésilienne et qui, une fois ritualisées, leur permettent d'assurer une unité identitaire. C'est ainsi que le chercheur interprète les nombreux portraits des ancêtres brésiliens affichés dans l'espace domestique des familles *agoudás*. Ou encore la présence abondante des patronymes lusophones, signe d'appartenance à une lignée différenciée, bien que l'usage de la langue portugaise se soit effacé avec la colonisation française, entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles.

Outre sur les habitudes culturelles acquises ou consolidées dans la phase de diaspora, une dimension importante de l'identité *agoudá* s'inspire de la figure de Francisco Felix de Souza, le plus célèbre des *retornados*, connu populairement sous le nom de Chachá. L'appartenance au lignage de celui qui s'avère être le trafiquant d'esclaves le plus prospère du royaume du Dahomey jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle constitue un signe de distinction sociale encore actif de nos jours. En témoignent la fête qui célèbre sa naissance, la statue en son hommage avec l'inscription « Grand négociant et bâtisseur » ou encore la place de la « Vente aux Enchères<sup>9</sup> » rebaptisée par ses descendants « place Chachá », pour ne citer que quelques « lieux de mémoire » de la ville de Ouidah renvoyant au négrier en question.

Selon Gaetano Ciarcia, les dispositifs mémoriels soutenus par les *agoudás* constituent un paradoxe : comment voir en un négrier la figure d'un ancêtre fondateur et héros civilisateur ? À son sens, la démarche de transformer un passé tragique en « triomphe identitaire<sup>10</sup> » correspond à une stratégie de « détour » pour formuler une autre vérité sur le passé de la traite négrière et de l'esclavage. Pour soutenir sa réflexion, G. Ciarcia met en rapport les mémoires officielles mises en place au Bénin à partir des années 1990 et celles entretenues par les discours locaux (oraux et écrits). Il analyse la

---

<sup>7</sup> Sur l'évolution du rôle social des *agoudás* au Bénin : Pierre Verger, id., Milton Guran, "Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim" [en ligne], *Afro-Ásia*, n° 28, 2017, URL : <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21043>, consulté le 25 février 2019.

<sup>8</sup> Milton Guran, *Agudás: os « brasileiros » do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, 234.

<sup>9</sup> La place de la « Vente aux Enchères » constitue une de six étapes de la Route des Esclaves, programme mis en place par l'Unesco en 1994 pour promouvoir une patrimonialisation du passé négrier et esclavagiste du Bénin. Sur cette patrimonialisation du passé, cf. Gaetano Ciarcia et Jean-Christophe Monferran, *Mémoire Promise*, film documentaire, CNRS Images, Ministère de la Culture et de la Communication, 2014, 76 min.

<sup>10</sup> Sur les ambivalences de la monumentalisation du passé esclavagiste au Bénin, cf. Gaetano Ciarcia, « Du stigmatisme comme emblème », *Ethnologie française*, vol. 4, n° 164, 2016, p. 191.

revendication d'un héritage brésilien au moment où une partie de cet héritage devient lui-même objet de commémorations. Dans ce contexte, les discours tenus par certains membres de communautés *agoudás* tendraient parfois à relativiser l'esclavage et à en parler comme d'un « échange culturel » ; dès lors ils voient en Chachá un passeur de cultures et de technologie. Ces ambiguïtés autour d'un passé à la fois stigmatisé et célébré relèveraient d'une perspective que le chercheur désigne comme à la fois « négationniste » et « dénégationniste<sup>11</sup> », selon les différents registres en opération témoignant soit d'un sentiment de culpabilité, soit d'un sentiment de fierté des *agoudás*.

Le rapport ambigu à la traite transatlantique et à ses principaux acteurs ne serait donc pas seulement le signe d'un vécu métissé et mitigé, tressé dans la rencontre entre négriers et esclaves. Le « syncrétisme délibéré »<sup>12</sup> que M. Guran attribue à une mémoire articulée entre un passé extérieur (brésilien) et un présent intérieur (béninois) est différemment interprété par G. Ciarcia ; la dimension composite de l'identité *agoudá* constituerait le signe d'une réappropriation discursive du passé dans le but de perpétuer et de légitimer des divisions sociales anciennes dans le présent du Bénin.

La réflexion de Jean-Yves Paraíso s'inscrit dans le même sens que celle de Gaetano Ciarcia. Descendant lui-même d'*agoudás*, le chercheur béninois demeure sceptique à l'égard de stratégies de « différenciation » ethnique fondées sur l'héritage brésilien ; il considère en effet que l'ancestralité brésilienne s'est convertie en source de pouvoir au Bénin. Ainsi, sauvegarder ces mémoires reviendrait à cimenter politiquement et socialement une communauté régie par des codes spécifiques, tels que l'endogamie et ce qu'il appelle le « sentiment de supériorité<sup>13</sup> » des Afro-brésiliens (*retornados*) du Bénin.

La complexité du dialogue noué entre l'Afrique et les diasporas intègre aussi la réflexion de Victorien Lavou Zougbo, pour lequel le concept de « retour » présuppose que les multiples réalités africaines demeurent immuables. Pour nous mettre en garde contre les essentialismes que peut contenir une telle notion – de même que celles de « diaspora » et d'« Afrique » –, V. Lavou Zougbo souligne le détournement de sens qu'un tel mouvement de la diaspora africaine a représenté au Bénin. Dans le cas spécifique des *retornados* brésiliens transmués en *agoudás*, cela n'a pas signifié un ressourcement dans une terre natale. L'origine commune qui a soudé leur identité « différenciée » se retrouve dans la diaspora et dans un passé pour le moins controversé, source de conflits sociaux et d'enjeux de pouvoir<sup>14</sup>.

Si la seule existence des *agoudás* témoigne de l'incontestable présence du Brésil en Afrique, c'est par le biais de l'esclavage et de ses effets qu'il faut penser cette présence. C'est dire qu'un seul et même passé, ayant été vécu et perçu dans des contextes multiples, peut susciter des conceptions différenciées d'une « origine », d'un « retour » ou même d'un « héritage ». Tandis que Pierre Verger, Manuela Carneiro da Cunha et Milton Guran s'attachent à montrer l'Afrique vue du Brésil, en comparant l'expérience sociale des « Africains » du Brésil avec celle des « Brésiliens » d'Afrique, d'autres chercheurs comme Gaetano Ciarcia, Jean-Yves Paraíso, et à plus petite échelle Victorien Lavou Zougbo, se tournent vers les problématiques déclenchées par la construction d'un héritage brésilien au sein des sociétés béninoises aux prises avec la complexité de leur passé esclavagiste.

---

<sup>11</sup> « Négationniste », au sens où cela repose sur le déni de faits historiques, et « dénégationniste », selon les « constants renversements et brouillages interprétatifs » à l'égard de cette époque. Autrement dit, si d'une part la mémoire de l'esclavage renvoie à un sentiment de perte, elle signale aussi l'acquisition d'une force, voire d'une « fierté », d'où sa dimension « négationniste » et « dénégationniste » en même temps. Gaetano Ciarcia, « Le négrier en ancêtre fondateur : Francisco Felix de Souza, "grand négociant et bâtisseur à Ouidah" » [en ligne], *Atelier International sur les usages publics du passé*, 2014, URL : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/le-negrier-en-ancetre-fondateur-francisco-felix-de-souza-grand-negociant-et-batisseur-a-ouidah/>, consulté le 25 février 2019.

<sup>12</sup> Milton Guran. *Agoudás*, *op. cit.*, p. 234.

<sup>13</sup> Jean-Yves Paraíso, « Les agoudas du Dahomey/Benin Mémoire vivante de la traite transatlantique », *Imaginaire racial et projections imaginaires*, dir. Marlène Marty et Victorien Lavou Zougbo, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2009, p. 163-186.

<sup>14</sup> Victorien Lavou Zougbo, « Idas e Vindas: Áfricas, Américas Trajetórias Imaginárias e Políticas », *Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 44, 2012, p. 9-22., trad. de Fernanda Murad Machado.

### ... à la littérature

Les déplacements à l'origine des populations « afro-brésiliennes » de l'Atlantique Sud résonnent aussi dans les textes littéraires brésiliens, togolais, béninois, guinéens. Le Brésil est d'ailleurs souvent dépeint à travers la plume d'auteurs originaires de la côte occidentale du continent, ce qui donne la mesure du plus grand impact et de la traite négrière et de la présence brésilienne dans des régions abritant d'anciens ports négriers. C'est le cas du Togolais Kangni Alem avec son roman historique *Esclaves* (2009). Le récit est axé sur l'errance de Sule, un guide spirituel du royaume du Dahomey, capturé et vendu comme esclave à un marchand anglais avant de débarquer sur les côtes bahianaises à bord d'un bateau négrier. Une fois sur le sol brésilien, Sule, désormais appelé Miguel do Nascimento, se convertit à l'Islam et devient l'un des principaux protagonistes de la révolte des Malês, ce qui lui vaudra son rapatriement sur les côtes africaines suite à vingt-quatre années d'esclavage au Brésil.

Le thème de la traversée transatlantique réapparaît dans le dernier roman publié à ce jour par l'auteur togolais, *Les Enfants du Brésil*<sup>15</sup> (2017). Le récit tente de retracer ce parcours historique dans la contemporanéité, par le biais du voyage initiatique de Santana, un archéologue africain au Brésil en vue de présenter des travaux sur des épaves de la traite négrière. La démarche scientifique du protagoniste Santana sous-tend une quête d'ordre personnelle : celle de retracer l'itinéraire d'un des ancêtres du clan des *agoudás* dont il est issu, le pays imaginaire TiBrava. Des pans du récit *Esclaves* apparaissent en filigrane dans la narration de Santana, à mesure que celui-ci raconte les souvenirs de son enfance en compagnie de Djibril, que l'on découvre être en l'occurrence le petit-fils de Sule, protagoniste du roman précédent de Kangni Alem. Le récit se clôt sur son retour en Afrique accompagné de Dalva, la femme qu'il aura rencontrée et épousée entre temps au Brésil.

Alors que le Brésil constitue une étape essentielle de l'histoire et du destin des personnages africains de K. Alem, le romancier béninois Florent Couao-Zotti choisit la ville d'Ouidah comme décor de son roman *Les Fantômes du Brésil*<sup>16</sup> (2006). La (non) socialisation des *retornados* est au cœur du drame exploité dans le récit, à travers l'amour impossible entre Anne-Marie, issue d'une famille *agoudá*, et Pierre, jeune béninois d'origine modeste. Les obstacles imposés aux amoureux donnent la mesure des stratégies de différenciation mises en place par les *agoudás*, l'endogamie dont nous parle J.-Y. Paraïso notamment. Le titre de la fiction fait d'ailleurs allusion aux valeurs « brésiliennes » à jamais perdues (à vrai dire fantasmatisques), mais toujours revendiquées par une communauté repliée sur elle-même.

Parmi les auteurs ouest-africains qui accordent au Brésil un rôle important dans leurs fictions, Tierno Monénembo est sans doute celui qui opère le déplacement de perspectives le plus radical. Dans *Pelourinho*, l'auteur guinéen donne vie à un écrivain africain à la recherche des descendants de son ancêtre, un roi déchu et réduit en esclavage au Brésil. Il existe des points de convergence entre les protagonistes africains de K. Alem et T. Monénembo, dans la mesure où ils réalisent tous un voyage d'apprentissage reliant une histoire personnelle à un passé collectif. Néanmoins, tandis que Sule et Santana rentrent en Afrique transcendés par leur expérience en sol brésilien, le héros du récit guinéen meurt au Brésil sans achever sa mission, celle d'écrire un livre reliant des « frères sur les deux bords de l'océan<sup>17</sup> ». Le chemin qu'il entame est d'autant plus inédit qu'il revient vers la « diaspora », alors que d'habitude on aurait tendance à imaginer une trajectoire en sens inverse. De ce point de vue, *Pelourinho* s'inscrit dans un déplacement à part entière, dans le sens où c'est l'Afrique qui se tourne vers le Brésil et non l'inverse. D'ailleurs il n'y a pas de place pour les *agoudás* dans ce récit voué à la vie quotidienne des habitants de Pelourinho, ce quartier emblématique de l'esclavage qui donne son titre au roman<sup>18</sup>.

Dans ce récit, le choix de l'emplacement nous montre surtout que Bahia intègre un imaginaire qui n'est pas inconnu des lecteurs francophones ayant lu, à l'exemple du romancier, l'œuvre de Jorge Amado. Outre que Bahia est l'espace scénographique de prédilection de l'écrivain brésilien le plus

---

<sup>15</sup> Tandis que le premier roman de Kangni Alem a été traduit en 2011 par Aurelio Barroso Rabello et Laura Alves (Pallas) sous le titre *Escravos*, son dernier *Les Enfants du Brésil* n'a pas eu à ce jour de traduction vers le portugais.

<sup>16</sup> Il n'existe pas de traduction en portugais pour cet ouvrage à ce jour.

<sup>17</sup> Tierno Monénembo, *Pelourinho*, Paris, Seuil, 1995, p. 30.

<sup>18</sup> Cf. à ce sujet Mirella do Carmo Botaro, « Flux et reflux dans l'Atlantique-sud: la traduction de *Pelourinho*, de Tierno Monénembo, et de *Verre Cassé*, d'Alain Mabanckou, au Brésil. Littératures, Sorbonne Université, 2022.

traduit en France dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>, la ville est aussi et surtout particulièrement liée au continent africain par la traite négrière et l'esclavage. L'enracinement dans l'espace brésilien peut également être lu comme un geste nécessaire pour lancer sur l'Afrique un autre regard, un regard forgé, en l'occurrence, à Salvador de Bahia, la ville la plus noire du Brésil et en dehors du continent africain. Conçu comme un roman de réparation historique, *Pelourinho* concrétise le projet de l'auteur de restituer les parties manquantes de l'identité noire. C'est dans cette perspective que doit être comprise l'apparente inversion du geste anthropologique au cœur de la trame narrative : le voyage réalisé par le protagoniste au Brésil n'aboutit pas à la découverte d'un Autre forgé dans la différence, mais à la rencontre d'une partie de soi-même et de sa mémoire captée à travers l'optique brésilienne.

Parallèlement à ces productions africaines qui mettent le Brésil au centre du jeu, l'Afrique n'est pas non plus étrangère aux productions littéraires brésiliennes, notamment celles du XX<sup>e</sup> siècle. Même si le continent y est le plus souvent dépeint sous le voile d'une lointaine matrice ancestrale, certains auteurs s'efforcent de lui donner des contours plus concrets, plus complexes, en particulier dans ses interlocutions avec le paysage, l'histoire et les personnages originaires du Brésil. Tel est le cas d'Antonio Olinto avec sa trilogie *Alma da África* (Âme de l'Afrique<sup>20</sup>), consacrée à la saga de trois générations d'une famille « afro-brésilienne » au fil de l'Histoire, durant et après l'esclavage.

Dans le premier volume de la trilogie, *La Maison d'eau* (1969), la vieille Africaine Catarina décide de rentrer en Afrique après de longues années d'esclavage passées au Brésil. À travers le regard de sa petite fille Mariana, le lecteur suit le « retour » de sa famille, à cheval et en bateau, de Piau, une ville du Minas Gerais, à Lagos, avec des escales à Rio de Janeiro et à Bahia. Avant la traversée transatlantique et l'arrivée de la famille en Afrique, on passe en revue les inondations, les danses, la fête du *Bonfim*<sup>21</sup> les messes et les cérémonies de *candomblé*, les marchés au poisson à Salvador. A. Olinto met alors les *agoudás* au premier plan de sa fiction, soulignant le folklore (la *burrinha*), les métiers, l'architecture, la nostalgie de Bahia et l'enracinement de la famille de Mariana à Lagos, puis à Ouidah et, enfin, dans le pays fictif de Zorei. Arrivée à l'âge de 13 ans dans la ville qui est aujourd'hui la capitale nigérienne, Mariana deviendra une riche commerçante, incarnant l'ascension de la bourgeoisie mercantile formée par les *agoudás* en Afrique occidentale.

Le deuxième volume, *Le Roi de Ketou* (1980), peut-être le plus proprement africain de la trilogie, se déroule entièrement au Dahomey en une courte période de cinq jours. Il commence et s'achève le

---

<sup>19</sup> Jorge Amado est traduit par la première fois en France en 1937, mais c'est surtout dans les années 1950 que son œuvre commence à circuler de manière consistante auprès du public de l'hexagone. Le romancier bahianais est d'abord publié dans *La Croix du Sud*, une collection dédiée aux œuvres latino-américaines, avant d'être très favorablement accueilli dans les milieux intellectuels de gauche comme auteur sympathique au mouvement communiste. Dans ce contexte, quelques-uns de ses romans sont traduits et préfacés par Jean-Paul Sartre dans la revue *Les Temps modernes* et ce jusqu'en 1960, après quoi la traduction de son œuvre en France connaît une éclipse. Elle est à nouveau mise en circulation dans les années 1970, grâce notamment aux publications de la maison d'édition Stock. Pour plus de détails sur la publication de J. Amado en France, cf. les travaux de Michel Riaudel : Michel Riaudel, "Teria havido um boom latino-americano?", dans *Livros Literatura e História Brasil-França*, Florianópolis, Escritório do Livro, 2017, p. 17-19.

<sup>20</sup> Le roman *A Casa da água* a été traduit en France par Alice Raillard, en 1973, sous le titre *La Maison d'eau* ; le deuxième volet, *Le roi de Ketou* (*O Rei de Keto*), a paru en 1983, traduit par Geneviève Leibrich et Nicole Biros. Le troisième volume de la trilogie, *Trono de vidro*, n'a pas été traduit en français.

<sup>21</sup> La fête du *Bonfim* est une célébration comprenant une procession de femmes bahianaises (les *baianas*) de l'Église Nossa Senhora da Conceição da Praia à l'Église do Nosso Senhor do Bonfim, où l'on procède à un lavage des marches de ses escaliers et de son atrium. Il s'agit d'une manifestation qui remonte à la période coloniale, quand les esclaves devaient laver l'Église pour la préparation de la fête en hommage au saint Bonfim qui se déroulait la semaine suivante, le jeudi précédant le deuxième dimanche après l'Épiphanie. Plus tard, les adeptes du *candomblé* ont inclus cette habitude lors des cérémonies d'hommage à l'*oxalá*, un rituel qui comprend aussi un lavage. La fête du *Bonfim* est aujourd'hui symbolique du syncrétisme religieux à Bahia, dans la mesure où elle implique, d'un côté, l'hommage à un saint catholique et, de l'autre, à un *orixá* du panthéon yoruba. À propos du caractère syncrétique de la fête, Pierre Verger affirme : « les descendants africains, mus par un sentiment de dévotion, au Christ et au dieu africain et, faisant un rapprochement entre les deux lavages ; celui des *ase* de Oshala et celui du sol de l'église portant le nom catholique de ce même orisha, viennent en grand nombre participer au lavage du jeudi de Bonfim ». Pierre Verger, *Orisha : les dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau-Monde*, Paris, Métailié, 1981, p. 259.

jour d'Ifá et d'Exu (le premier jour de la semaine yoruba, qui en comporte quatre). Le personnage central du récit est une vendeuse d'ignames, Abionan, qui rêve de donner naissance au futur roi de Ketou, ancienne ville yoruba. En nous faisant visiter chaque jour un marché différent de l'Afrique de l'Ouest, où se déploient les interactions et les réflexions d'Abionan, l'écrivain nous plonge non seulement au cœur des traditions yoruba, mais aussi dans les relations de pouvoir de ces sociétés, le tout sur fond de nouvelles colonisations européennes voyant le jour dans le continent.

Le dernier roman, *Trono de vidro* [Trône de verre] (1987), tourne autour des contradictions soulevées par les indépendances, à savoir les dictatures du pays fictif de Zorei. Le récit s'attache aux destins de Mariana et de sa petite-fille, qui porte le même prénom. Devenue présidente de la république de Zorei, Mariana part visiter le Brésil et se rend à la ville de Piau, où sa grand-mère est née et où son arrière-arrière-grand-mère Catarina a vécu en tant qu'esclave. L'originalité de l'œuvre d'Olinto consiste ainsi à relier, à travers une histoire de famille, d'une part la traite négrière et l'esclavage au Brésil et, de l'autre, la colonisation, les processus d'indépendance et les dictatures sévissant dans les nouveaux États africains.

Il faudrait aussi mentionner le roman *O trono da rainha Jinga* (2011) d'Alberto Mussa, non traduit en français. Le récit se déroule au XVII<sup>e</sup> siècle, tantôt en Afrique, dans le royaume du Dongo et Matamba (actuel Angola), tantôt au Brésil. Après avoir vécu aux côtés de la reine Nzinga d'Angola (1582-1663), le Portugais Mendo Antunes s'installe à Rio de Janeiro. Lors d'une cérémonie de *batuque*, le personnage reconnaît la servante sur laquelle la reine s'était autrefois assise, lors de son ambassade à Luanda. Le récit retrace ainsi une anecdote historique concernant la visite de la reine Nzinga d'Angola au gouverneur portugais João Correia de Sousa. Dans le récit, cette servante ayant servi de chaise à la reine participe en tant que leader à une confrérie d'esclaves dont les crimes visaient à combattre l'esclavage au Brésil. D'où son titre, le « trône » de la reine Jinga.

À l'exemple des récits d'Antonio Olinto et d'Alberto Mussa, le roman historique *Um Defeito de cor*<sup>22</sup> [Un défaut de couleur] (2006), d'Ana Maria Gonçalves, se déroule aussi dans diverses régions de l'Afrique occidentale et du Brésil, plus précisément à Savalu et à Ouidah, dans l'ancien royaume du Dahomey, puis à Bahia, à Rio de Janeiro, à São Paulo et, enfin, au Nigéria. Le parcours de Kehinde, la narratrice du roman, ressemble à bien des égards à celui de Catarina, dans *La Maison d'eau*, mais aussi de Sule, dans *Esclaves* : comme ces deux derniers personnages, Kehinde vit l'expérience de l'arrachement à sa terre natale et celle de la dépossession au Brésil. Comme Sule, Kehinde prend part à l'insurrection des Malês ; comme Catarina, elle intègre une élite de *retornados* établie sur les côtes ouest-africaines.

Un seul aspect de sa trajectoire la distingue des autres protagonistes : la déjà vieille Kehinde repart une seconde fois au Brésil, non plus comme esclave, mais comme mère sachant qu'elle va mourir, en quête de son enfant perdu. C'est durant cette dernière traversée que la narratrice nous livre toute son histoire. À certains moments marqués par le discours indirect libre, Kehinde s'adresse à l'enfant qu'elle veut rencontrer ; c'est toutefois au lecteur qu'elle parle, comme si celui-ci était devenu lui-même son enfant, d'où le caractère symbolique qu'acquiert ce retour entamé par le personnage. Fruit d'une relation de violence (un viol, la traite, l'esclavage), l'enfant qu'elle attend dans son ventre serait la métaphore du Brésil et des Brésiliens, du passé douloureux et inconnu qui les relie à l'Afrique, incarnée par l'Africaine Kehinde.

Comme en témoignent les œuvres citées plus haut, la présence de cette histoire s'avère effective et indéniable dans ces littératures et se trouve au cœur de la démarche poétique de certains auteurs d'Afrique de l'Ouest. Cela dit, elle est loin de s'inscrire dans une « tradition ». La perspective brésilienne adoptée dans certains romans relève de choix ponctuels des romanciers qui se sont délibérément tournés vers des aires peu explorées par les traditions littéraires nationales respectives. Tierno Monénembo, Kangni Alem et Florent Couao-Zotti sont à ce titre les seuls écrivains africains francophones à s'être penchés sur cette zone de contact. De l'autre côté, quoique l'Afrique soit plus présente dans la littérature brésilienne, on lui réserve un rôle le plus souvent politique ou identitaire. L'œuvre d'Antonio Olinto est à cet égard exceptionnelle, au sens où elle sonde, au-delà des images

---

<sup>22</sup> Le roman *Um Defeito de cor* (Un défaut de couleur) a été lauréat du Prix Casa de Las Américas en 2007. À ce jour, il n'a pas été traduit en France.

figées et des manichéismes victimaires, les complexités politiques, culturelles et sociales du vaste continent qu'est l'Afrique.

## Conclusion

Qu'ils aient comme arrière-plan l'Afrique, le Brésil ou les cales d'un bateau, les textes que nous venons d'évoquer brièvement trouvent leurs points de convergence dans la transfiguration d'un passé commun. Cette démarche littéraire est d'autant plus originale qu'elle brise un certain sens commun qui veut qu'un abîme inéluctable sépare les littératures brésilienne et noire-africaine. Or ces textes témoignent d'une présence incontestable de l'« Afrique » dans la littérature brésilienne et, réciproquement, de celle du « Brésil » dans la littérature d'Afrique noire. En outre, mis en scène sous le prisme d'histoires de familles diverses, ces espaces ne sont pas représentés de façon homogène, à partir de conceptions stables et univoques d'une « culture » ou d'une « origine » commune. En mettant en lumière des expériences individuelles, ces fictions retracent singulièrement des processus historiques collectifs (la traite négrière, les esclavages, les colonisations) qui marquent encore en profondeur chacune des sociétés qui se sont configurées dans ces espaces.

## Références

ALEM Kangni, *Les Enfants du Brésil*, Lomé, Graines de Pensées, 2017.

\_\_\_\_\_, *Escravos*, Rio de Janeiro, Pallas, 2011, trad. de ALVES, Laura, REBELLO, Aurelio Barroso.

\_\_\_\_\_, *Esclaves*, Paris, J.-C. Lattès, 2009.

ALENCASTRO Luiz Felipe de, « África, números do tráfico atlântico », *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, dir. Lilia Moritz Schwarcz et Flávio dos Santos Gomes, São Paulo, Companhia das letras, 2018.

\_\_\_\_\_, *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

CIARCIA Gaetano, « Du stigmatisme comme emblème », *Ethnologie française*, vol. 4, n° 164, 2016.

\_\_\_\_\_, « Le négrier en ancêtre fondateur : Francisco Felix de Souza, “grand négociant et bâtisseur à Ouidah” » [en ligne], *Atelier International sur les usages publics du passé*, 2014, URL : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/le-negrier-en-ancetre-fondateur-francisco-felix-de-souza-grand-negociant-et-batisseur-a-ouidah/>, consulté le 25 février 2019.

CIARCIA Gaetano et Monferran Jean-Christophe, *Mémoire Promise*, film documentaire, CNRS Images, Ministère de la Culture et de la Communication, 2014, 76 min.

DO CARMO BOTARO Mirella, « Flux et reflux dans l'Atlantique-sud: la traduction de *Pelourinho*, de Tierno Monémbo, et de *Verre Cassé*, d'Alain Mabanckou, au Brésil. Littératures, Sorbonne Université, 2022.

GONÇALVES Ana Maria, *Um Defeito de cor*, Rio de Janeiro / São Paulo, Record, 2006.

GURAN Milton, « Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim » [en ligne], *Afro-Ásia*, n° 28, 2017, URL : <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21043>, consulté le 25 février 2019.

\_\_\_\_\_, *Agudás: os “brasileiros” do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, 234.

MUSSA Alberto, *O trono da rainha Jinga*, São Paulo, Record, 2011.

OLINTO Antônio, *Trono de vidro*, Rio de Janeiro, Nórdica, 1987.

\_\_\_\_\_, *A Casa da água*, São Paulo, DIFEL, 1983.

\_\_\_\_\_, *Le Roi de Ketou*, Paris, Stock, 1983, trad. de Geneviève Leibrich et Nicole Biros.

\_\_\_\_\_, *La Maison d'eau*, Paris, Stock, 1973, trad. de RAILLARD, Alice, 399 p.

\_\_\_\_\_, *O Rei de Keto*, Rio de Janeiro, Nórdica, 1880, 295 p.

- PARAÏSO Jean-Yves, « Les agoudas du Dahomey/Benin Mémoire vivante de la traite transatlantique », *Imaginaire racial et projections imaginaires*, dir. Marlène Marty et Victorien Lavou Zoungbo, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2009, pp. 163-186.
- VERGER Pierre, Orisha : les dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau-Monde, Paris, Métaillé, 1981, p. 259.
- \_\_\_\_\_, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris, Mouton, 1968, p. 603.
- ZOUNGBO Victorien Lavou, « Idas e Vindas: Áfricas, Américas Trajetórias Imaginárias e Políticas », *Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 44, 2012, pp. 9-22., trad. de Fernanda Murad Machado.