

LA REPRESENTATION DE LA FEMME NOIRE AU PEROU

Firmin Alexis Justin ROSSEMOND

CERILA/ Université Omar Bongo

rossemond.alexis@yahoo.fr

Résumé : La société péruvienne à l’instar des autres sociétés latino-américaines est marquée par le racisme inhérent à l’histoire de l’esclavage des populations d’origine africaine. Cette histoire des humanités a eu pour corollaire les problèmes d’intégration, de marginalisation et d’*invisibilisation* des descendants de ces populations jadis soumises en esclavage dans les sociétés globales américaines. Dans cette réflexion, nous nous proposons de nous pencher sur la question de la femme noire au Pérou qui est non seulement marquée du sceau du « Malheur généalogique » Victorien Lavou (2003), mais également du fait qu’elle soit une femme. Pour mener à bien notre réflexion, nous allons mettre en tension des discours anthropologiques, historiques, sociologiques et littéraires. Il apparaît que les pratiques discursives et scripturales hégémoniques latino-américaines ont tendance à considérer que tout ce qui émane des noirs d’un point de vue esthétique est imparfait, défectueux ou encore l’expression de l’abject.

Mots clés : Femme, Noire, identité, racisme, représentation

THE REPRESENTATION OF BLACK WOMAN IN PERU

Abstract : Peruvian society, like other Latin American societies, is marked by the racism inherent in the history of slavery of population of African origin. This history of the humanities has led to problems of integration, marginalization and invisibilization of the descendants of these formerly enslaved populations in global American societies. In this reflection, we propose to look at the question of the black woman in Peru, who is not only marked by the seal of “ genealogical misfortune” Victorien Lavou (2003), but also by the fact that she is a woman. To carry out our reflection, we will bring together anthropological, historical, sociological and literary discourses. It appears that Latin American hegemonic discursive and scriptural practices tend to consider everything that emanates from black people from an aesthetic point of view as imperfect, defective or an expression of the abject.

Key words : Woman, Black, identity, racism, representation.

Introduction

Pendant longtemps, la femme noire a été reléguée aux marges des sociétés globales latino-américaines. En raison de cette marginalisation, elle a été ignorée des acteurs politiques ; ce qui ne lui a pas permis de s’intégrer pleinement ni d’être autonome. Mais depuis quelques décennies, la donne a changé puisque, grâce à l’essor des mouvements politiques et culturels des noir-e-s, les problématiques liées à la femme noire, au Pérou et dans nombre d’autres pays latino-américains, sont au cœur des débats, aussi bien en politique qu’au niveau académique. La présente communication se propose de mettre en tension et surtout de débusquer certains discours qui contribuent à marginaliser/disqualifier et à diaboliser la femme noire, pour faire d’elle une « citoyenne différée » (V. Lavou, 2003, p.180). La femme afro-descendante a toujours été perçue

comme un objet d'assouvissement de tous les désirs sexuels, une domestique, une nourrice et en même temps une détentrice des savoirs diaboliques. Ce qui suscite à la fois le mépris et la méfiance dans la société dans laquelle elle vit. Notre propos s'inscrit dans le cadre des réflexions théoriques du champ des études afro-latino-américaines et caribéennes, avec un accent particulier sur les critiques culturelles. À la lecture des travaux portant sur les problématiques de la femme noire en Amérique latine et au Pérou en particulier, nous sommes amenés à formuler les interrogations suivantes : Pourquoi l'image de la femme noire est toujours associée à son passé d'esclave ? Qu'est-ce qui fait en sorte qu'elle soit toujours reléguée à la périphérie de la société péruvienne ? Quelles raisons profondes conduisent ses compatriotes à l'ignorer ou lui montrer si peu d'intérêt ? Serait-elle toujours marquée du sceau du « Malheur généalogique » comme le dirait V. Lavou (2003, p.9) ? Pourquoi l'intégration de la femme noire et du Noir en général pose toujours problème dans les sociétés globales latino-américaines ? Tels sont les questionnements autour desquels s'articule ce travail.

L'émergence des mouvements de revendication des noirs dans cette partie du monde a donné lieu à une prise de conscience politique de la femme noire. À partir des années 1980, on assiste à l'essor d'un leadership féminin noir, la femme afro-péruvienne voit la nécessité de s'impliquer politiquement en prenant la parole publiquement au travers des groupes de danse, des associations, des syndicats, etc. La prééminence des femmes noires à Cuba, au Brésil et en Colombie a fait école dans la sous-région du fait de la forte présence des noir-e-s dans ces parties du sous-continent. Elle est observable dans la sphère politique et en milieu universitaire. Il faut dire que les recherches sur l'expérience des noir-e-s ont connu un intérêt et une visibilité considérables dans ces trois pays. Les descendants d'Africains ne veulent plus être des sujets amorphes, passifs, ou de simples objets discursifs. Au contraire, ils ambitionnent d'endosser le costume de véritables acteurs politiques, historiques et être les sujets de leurs propres discours. La réhabilitation de leur image passe par une réelle intégration dans la société, une autonomisation de ces dernières par l'éducation et la création des activités génératrices de revenus pour ne convoquer que ces quelques points. De manière générale, la femme noire vit dans la précarité qui l'amène parfois à se prostituer. D'où la persistance de certains discours qui, jadis présentaient la femme noire comme étant frivole. Dès lors, cette réflexion s'articulera autour de trois axes ; à savoir : un questionnement autour du mythe des prouesses sexuelles de la femme noire. Ensuite, nous nous appesantirons sur les réflexions faites sur le corps-noir et le racisme qui en découle. Enfin, nous nous intéresserons au leadership de la femme noire au Pérou.

1. Mythe des prouesses sexuelles de la femme noire

Avant d'aborder la question de la sexualité de la femme noire, il importe de donner quelques précisions sur la nature des ethnonymes noir-e-s, afro-descendant-e-s, afro-péruvien-ne-s dont nous allons faire usage tout au long de notre travail. Le terme noir-e-s est une catégorie de relation instable, un construit idéologique. Orthographié ainsi, il implique la question de genre, au même titre que afro-descendant-e-s et afro-péruvien-ne-s, que nous utiliserons comme équivalents. Ces ethnonymes constituent des déplacements sémantiques qui visent à mettre hors d'usage les termes « negro », « esclavo », « propietario » pour les remplacer par « afrodescendiente », « esclavizado », « esclavizador ». En effet, ces désignations rendent compte d'une véritable rupture idéologique, qui est le résultat de nombreuses luttes, et dont l'objectif final est de s'appropriier leur histoire et leur destin en terres américaines. Ils ont vocation à effacer

une histoire traumatisante et avilissante. Contrairement au mot noir, qui est une imposition et qui rappelle toujours les stigmates d'une histoire sombre et douloureuse, les termes afro-descendant-e et afro-péruvien-ne ont le mérite d'avoir été forgés par des descendants d'Africains d'Amérique. Pour en revenir à la vigueur-prouesses sexuelles des Noir-e-s au Pérou, il faut préciser que la perception que la société péruvienne actuelle a des Noir-e-s est intrinsèquement liée à l'expérience de l'esclavage. Ils/elles ont été perçu-e-s comme des êtres à mi-chemin entre l'Homme et l'animal, de telle sorte que lorsqu'il s'est agi de parler de leur sexualité, elle a souvent été comparée à celle des bêtes. Il faut dire que la sexualité des Noir-e-s était organisée et conditionnée par les esclavagistes. En d'autres termes, les propriétaires d'esclaves géraient la sexualité des Noir-e-s comme ils le faisaient pour du bétail. Ils prenaient soin des esclaves physiquement aptes pour qu'ils assurent une progéniture capable de pérenniser la main d'œuvre servant à faire tourner l'économie dans les colonies. On retrouve encore les traces du mythe de la vigueur sexuelle du Noir dans les pratiques scripturales latino-américaines. On le voit, le système esclavagiste a créé la figure du mètre-étalon à des fins rentables, l'objectif étant d'assurer du bétail-esclave-main d'œuvre. C'est cette figure de mètre-étalon qui est représentée dans le roman de l'écrivain afro-péruvien Enrique López Albújar intitulée *Matalaché* qui joue le rôle du personnage principal. L'analyse que Victorien Lavou fait de ce personnage est fort éloquente à ce propos :

Le titre du roman de Albújar procède justement d'une scène de « déchouquage-foutraquage » de jeunes négresses esclaves. En effet, un autre esclave nègre, malheureux de ne pas pouvoir se faire valoir comme mètre-Étalon pour bénéficier du *yogamiento*, se contente de lorgner à travers le trou de la serrure d'une porte la performance de l'Étalon nègre de service. Il en jouira tout en ponctuant son désir frustré ou les prouesses de l'Étalon en pleine action par des ; *Matala che* ! c'est de cette exclamation désirante du pauvre Nègre que dérivera *Matalaché* : surnom du personnage et titre éponyme du roman. (V. Lavou, 2007, p117)

Par la mise en avant des prouesses sexuelles de son protagoniste José Manuel Sojo, surnommé *Matalaché* sur les négresses esclaves, il n'y a aucun doute sur le fait que le romancier afro-péruvien porte une critique sur les pratiques instaurées par le système esclavagiste qui ont encore des répercussions dans la société péruvienne actuelle. Cette figure de géniteur attitré du système esclavagiste érigée ici en mythe n'est qu'une représentation de la sexualité hors-norme des Noir-e-s. Il est intéressant de lire tout de suite après un extrait du roman, qui corrobore notre propos :

La curiosidad ardía en las pupilas. Entre las mujeres, particularmente, el interés por conocer al famoso Matalaché, de quien sabían más de una aventura, rayaba en exaltación. Las esclavas, sobre todo, que también fueran admitidas e instaladas separadamente, eran las que con más impaciencia esperaban su salida : unas para conocerle ; otras para ver una vez más al hombre que le hiciera madres en breves noches de felicidad. Algunas no habían vuelto a verle desde tres meses, desde cuatro años atrás ; otras, apenas pocos meses, desde que al nuevo amo

de la Tina se le ocurriera en buena hora extirpar la abominable y secular costumbre del yogamiento forzado y temporal. (López Albújar, 1996, p. 140-141)

La pratique du *yogamiento forzado* à laquelle Enrique López Albújar fait allusion dans son roman renvoie à l'époque de l'esclavage. Sur la base des écrits du romancier afro-péruvien, nous pensons que les Noir-e-s n'ont pas servi uniquement à la production des richesses en terres américaines et, comme le pense également Victorien Lavou (2007, p. 115), ils ont aidé à la reproduction-fabrication-biologique d'autres esclaves. Des esclaves noires étaient choisies et installées dans des box (des chambres, en quelque sorte), où elles attendaient l'arrivée du mètre-étalon ou du géniteur attiré chargé de les féconder avec ou sans leur consentement. Il ne faut pas perdre de vue que « le délégué aux œuvres de fécondation », pour emprunter une expression chère à Édouard Glissant, devait accomplir une tâche avant tout et non un désir personnel. Il arrivait même que d'autres propriétaires terriens sollicitent les services d'un mètre-étalon d'une autre *hacienda* pour faire procréer ses esclaves afin de fabriquer du bétail humain. À ce propos, on peut prendre l'exemple de Don Baltazar Rejón de Meneses, propriétaire foncier, ce personnage du roman qui vient rendre visite à son ami, Don Juan Francisco Ríos de Zuñiga, pour lui faire une proposition qui peut sembler indécente, celle de permettre à *Matalaché* de féconder son esclave Rita. Qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, ils n'étaient pas autorisés à donner un avis à cette époque-là, même après l'abolition de l'esclavage. Il n'est pas superflu de souligner que les maîtres exerçaient un « droit de cuissage » sur les femmes noires. Cette pratique du *yogamiento forzado* a eu des conséquences sur la situation des Noir-e-s en Amérique Latine en général et au Pérou en particulier. Quand bien même le romancier n'en parle pas ouvertement, il est difficile de ne pas voir dans ce *yogamiento* une sorte « viol institutionnalisé ». On a constaté que même après l'émancipation du Pérou et l'abolition de l'esclavage, la situation des Noir-e-s n'avait pas beaucoup changé. Les femmes étaient fréquemment soumises aux désirs sexuels des *Blanco criollos*. Et lorsqu'il fallait initier les enfants de l'oligarchie à la sexualité, ils étaient systématiquement envoyés chez les domestiques noires pour un apprentissage théorique suivi d'une application pratique. Elles avaient donc pour tâche de dépuceler régulièrement les fils des oligarques. C'est en tout cas ce qu'affirme Denys Cuche dans le passage ci-après :

Considérée comme propriété exclusive de son maître pendant l'esclavage, la Noire affranchie était après l'Abolition encore suffisamment dévalorisée pour que le créole blanc abuse d'elle sans scrupule. [...] Aussi dès l'éveil de la virilité du jeune maître, on le dirigeait discrètement pour son initiation sexuelle vers la domestique noire qui n'avait pas son mot à dire. [...] Autrement dit, le mythe de la femme noire sensuelle avait pour fonction de permettre l'assouvissement facile et l'érotisme blanc, sans risque moral pour le groupe ethnique blanc. [...] Tout cela explique pourquoi la Noire était considérée moins comme une femme que comme un simple objet de plaisir, facile à posséder pour le Blanc. [...] Après l'Abolition, elle fut considérée comme une prostituée virtuelle, toujours à la disposition des maîtres blancs. (D. Cuche, 1981, p.97)

Il faut rappeler que l'imaginaire péruvien est fortement attaché au mythe du nègre phallique, de la négresse sensuelle et frivole. À notre avis, le fait d'entretenir ces préjugés ne contribue pas à améliorer l'image des Noir-e-s, sinon à les maintenir dans une forme de marginalisation dans leur propre pays. Ces considérations à caractère raciste sur la sexualité hors-norme des Noir-e-s ont fini par s'ériger en marqueurs identitaires qui ne jouent pas en leur faveur, comparativement aux autres composantes sociales. Ces considérations/ préjugés ont largement retenu l'attention des penseurs de l'époque, de telle sorte que l'éminent marxiste péruvien José Carlos Mariátegui en est venu à réduire l'apport du Noir à la simple expression de sensualité (2005, p.306) tout en perdant de vue que le Noir n'était que le produit de l'économie de l'esclavage. À ce propos, le sociologue français, Denys Cuche, est, on ne peut plus, explicite :

Les mêmes préjugés sur la sexualité des femmes noires étaient appliqués aux hommes noirs pour des raisons similaires. Le stéréotype du Noir puissant sexuellement a profondément marqué l'inconscient péruvien (...) Ces idées s'associaient spontanément avec l'image du Noir physiquement vigoureux, violent, fanatique, sans moralité. (D. Cuche, 1981, p.100)

Comme on peut le constater, ces préjugés dignes d'une époque révolue sont encore d'actualité. La sensualité est devenue par voie de conséquence un caractère définitoire de la femme noire. Le mythe autour des prouesses sexuelles des Noir-e-s s'énonce différemment en fonction du sexe. L'homme a la particularité d'avoir un appareil génital démesuré, hors-norme avec une propension à procurer la jouissance. La femme, est vue par son aptitude sans égale à donner du plaisir et à supporter un organe aussi énorme que celui du Noir qui est mis en avant dans ce mythe :

Il convient cependant de souligner que le grand récit qui nous occupe ne se décline pas de la même façon selon qu'il s'agisse de l'homme-Nègre ou de la femme-Négresse. Chez l'un ce qui ressort est à la capacité à jouir (et donc à faire jouir) indéfiniment et chez l'autre ce que l'on retient c'est sa capacité imbattable à recevoir (et donc à procurer du plaisir). Autrement dit le grand récit de la vigueur-prouesse sexuelle du Nègre est traversé par une certaine division du travail sexuel surannée mais érigée en Loi. Quoi qu'il en soit, aussi bien le Nègre que la Négresse ont en commun un même dénominateur : leur performance : Nègre/sse quand tu nous tiens, donc ! (V. Lavou, 2007, p. 109)

À la lumière de ce qui précède, on peut en déduire que le mythe sur la sexualité des femmes noires contribue fortement à les discréditer d'un point de vue morale et sociétal. Dès lors, la femme afro-descendante serait prédisposée à jouer le rôle de maîtresse plutôt que celui d'épouse. Il est courant d'entendre ceci : « si tu veux une épouse, prends une blanche et, si tu veux une maîtresse prends une noire », ou encore : « les femmes noires s'adonnent à des aventures sans lendemain ». Or, de tels propos relèvent totalement du mythe, comme le pense Juliette Sméralda :

Le mythe de la négresse bonne maîtresse qui s'abandonne à l'amour avec des transports inconnus partout ailleurs : elles ont, selon Virey, des organes sexuels larges, et ceux des nègres sont très volumineux proportionnellement. Le mythe du savoir-faire sexuel de la négresse est véhiculé par un proverbe turc ainsi formulé : prends une blanche pour les yeux, mais pour le plaisir prends une Egyptienne ou plutôt une négresse. (J. Sméralda, 2006, p.200)

La femme noire est très souvent perçue comme un corps-sexe, semblable à terrain de jeux sur lequel tout amateur s'adonnerait librement à l'assouvissement de ses fantasmes sexuels. Soulignons à toutes fins utiles que les femmes noires étaient livrées aux caprices sexuels de leurs congénères esclaves, des maîtres et de leurs rejetons. Cette perception de la femme noire comme corps-sexe n'est pas l'apanage de la société péruvienne. Les commentaires de Victorien Lavou sont très éloquentes à ce propos :

Cependant, la perception de la femme noire comme corps-sexe et une blanche page disponible aux fantasmes et à l'assouvissement-écriture du Pénis-être n'est pas exclusive seul du Pérou. Pour tout dire, une telle perception ne connaît guère de frontière. La femme noire des Amériques/Caraïbes est donc dédoublement victime, de sa propre communauté et du reste de la société globale. (V. Lavou, 2007, p. 122)

En définitive, le mythe sur les performances sexuelles de la femme noire a engendré et continue d'engendrer des conséquences imaginaires et socio-symboliques dans les sociétés globales américaines. L'image de la femme noire est *de facto* associée au sexe, comme si la sexualité était l'exclusivité des Noir-e-s. De toute évidence, la descendante africaine du Pérou a été maintenue socialement au rang « d'objet » de désirs sexuels. Les intellectuels Noirs prônent la désactivation de ce mythe qui est à l'origine de plusieurs situations fâcheuses. Il y a par exemple la prétendue supériorité des Blancs sur les Noirs d'un point de vue des valeurs, de la beauté, de la technologie et dans bien d'autres domaines encore. La sexualité du Noir (homme et femme confondus) est volontairement comparée à celle d'une bête. La femme noire a été pleinement rentable à l'économie de l'esclavage dans la mesure où elle travaillait successivement dans les plantations, dans les maisons comme domestique et dans le repeuplement de la main-d'œuvre esclave.

2. Corps-noir et racisme au Pérou

Dans ces représentations donc l'Afrique, les noirs esclaves et leurs descendants sont assignés/assimilés au Primitivisme, à la Barbarie, à l'Anti-culture, au Corps, à la Chair, au Bruit, à l'Odeur, à la Nature. Tout ce qui est contraire à l'idée de Civilité, de Modernité et de Progrès. (V. Lavou, 2006, p. 33)

À l'instar des autres pays d'Amérique Latine, le Pérou a été profondément marqué par l'expérience de l'esclavage des Noir-e-s. De telle sorte qu'on retrouve très souvent les traces de cette histoire infâme dans les sociétés actuelles latino-américaines, en

particulier dans les pratiques discursives et culturelles. À cet effet, certains discours racistes/énoncés culturels (maximes, proverbes, blagues, etc.) de l'époque ont très souvent associé le corps des Noir-e-s à la laideur, à l'imperfection, bref, ils le situent hors de l'idéal occidental de beauté. Il y a un nombre considérable de textes littéraires, anthropologiques, historiques et philosophiques à ce sujet, comme cet énoncé culturel qui mérite une attention particulière : « Huele a muy feo ». Dans cet énoncé, il y a une association de deux sens autonomes qui ne dépendent pas l'un de l'autre, à savoir l'odorat et la vue. On a le verbe espagnol « Oler », *sentir* en français et l'adjectif « feo » qui se traduit par *laid*. En sachant que tout ce qui se rapporte à l'odeur relève du sens de l'odorat et la laideur n'est perceptible que par la vue. La laideur a-t-elle une odeur ? Alors, qu'est-ce qui explique cette délégation de fonction, strictement réservée au sens de la vue à l'odorat ? Ou encore quel est le rapport qui existe entre les Noir-e-s, leurs descendant-e-s et l'odeur ? Serait-ce *L'odeur du Père* (V. Y. Mudimbe, 1982), passé par les cales du bateau négrier ? Font-ils référence à cette odeur pestilentielle qui précédait l'arrivée des bateaux négriers dans les ports ? Manuel González Prada, homme politique et de Lettres péruvien, n'échappe pas à ce genre de discours raciste qui associe le Noir à la laideur et à une luxure bestiale « *lujuria de mono* » (J. Delhom, 1997, p.25). Le célèbre poème de Victoria Santa Cruz intitulé « *Me gritaron negra* » est un témoignage très émouvant sur l'expérience de la femme noire en particulier et de toute la communauté noire en général dans la société péruvienne. Ce poème est une déclaration politique, comme on peut le constater en lisant les strophes ci-après :

Tenía siete años apenas, (strophe 1)
 apenas siete años,
 qué siete años
 no llegaba a cinco siquiera. (...)

De pronto unas voces en la calle me gritaron, ¡negra! (strophe 2)
 ¡Negra! ¡negra! ¡negra! ¡negra! ¡negra! ¡negra! ¡ neegra!
 ¿Soy acaso negra?, me dije ¡Sí!
 ¿Qué cosa es ser negra? ¡negra!
 Y yo no sabía la triste verdad
 que aquello escondía, ¡negra!
 Y me sentí negra, ¡negra!
 Como ellos decían, ¡negra!
 Y retrocedí, ¡negra!

Como ellos querían, ¡negra! (strophe 3)
 Yo vi en mis cabellos y mis labios gruesos
 Y mi liá pelada, mi carne tostada,
 Y retrocedí, ¡negra!
 Y retrocedí.
 ¡¡Negra, negra, negra, negra,
 negra, negra, neegra!!
 ¡Negra, negra, negra, negra,
 ¡Negra, negra, neegra!!
 ¡Negra! (V. Santa Cruz, 1995)

Ce poème relate la vie de la poétesse afro-péruvienne dans sa plus tendre enfance entre cinq et sept ans (cf la strophe 1). Il décrit ce que signifie être noire au Pérou. Il est question ici du corps de la femme noire qui est raillé dans la rue. L'interpellation raciale « ¡Negra ! » que nous traduirons en français par « Négrresse ! », identité imposée qui porte en creux une charge historique, idéologique et sociale qui la disqualifie et la condamne. Dans ce texte, sont mis en avant les traits caractéristiques du corps de la femme noire à savoir : la couleur de la peau, les cheveux crépus et les lèvres charnues. Cette identité qui, à *priori* la déshonorait et la stigmatisait finit par être acceptée ou assumée par Victoria Santa Cruz à la fin du poème en ces termes ; « Negra soy... ». Il faut dire aussi que la poétesse déconstruit l'image que la société péruvienne a de la femme noire. Le contexte qui se prête à l'écriture de ce poème correspond à l'émergence des premiers mouvements culturels et politiques noirs au Pérou, et leur prise de parole publique. Le dizain de Victoria Santa Cruz qui est sans aucun doute une déclaration politique publique fait d'elle une pionnière en matière de féminisme au Pérou. Ce poème est devenu un hymne, un objet de fierté pour les femmes noires, puisqu'il est récité lors de leurs rencontres associatives et politiques. L'analyse faite à ce propos est fort éloquente :

Santa Cruz hace un recuento del proceso de desarrollo de su toma de consciencia de este aspecto de su identidad impuesto por otros y de verse así misma como fea y no deseable, como lo hacían los demás. Detalla su lucha contra el auto desprecio, mientras describe su disgusto por el color de su piel, rasgos raciales y cabello. En un afán de distanciarse de su propia negritud, se alisa los rulos y se polvorea la cara para parecer más clara; hasta que un día desarrolla un sentido de orgullo por su identidad racial. Santa Cruz responde a las voces que la humillan, no sólo confrontando el uso del término «negra» como insulto, sino encontrando belleza y poder en un término que se utilizó para degradarla. Asimismo, celebrando su orgullo dejando atrás las prácticas de blanqueamiento en favor de su apariencia natural. (Thomas III et al. 2020, p.182)

À l'évidence, la lecture du poème met également en relief les contraintes imposées par le racisme dans la société péruvienne. Ce qui, par voie de fait, conduit les femmes noires à adopter des pratiques de « dé-négrification » visant à changer leur apparence afin de s'assimiler/se fondre/s'intégrer dans les sphères blanches. Elle a insidieusement été amenée à adopter les habitudes de l'élite blanche, même la manière de parler et la démarche. Ce comportement a exaspéré au plus haut point Nicomedes Santa Cruz. Aurait-il été moins sévère dans son jugement s'il avait été dans la peau d'une femme noire ? Nous ne le saurons sans doute jamais. En tout état de cause, il se moque d'elle dans l'un de ses poèmes intitulé *Cómo has cambiado Pelona* (1959).

Te pintaste hasta el meñique
 Porque un blanco te miró.
 '¡Francica, botá frifró
 Que son comé venarique... !'
 Perdona que te critique,
 Y si me ríó, perdona.
 Antes eras tan pintona

Con tu traje de percala
 Y hoy, por dártela de mala
 Te has vuelto una negra mona. (N. Santa Cruz G. 2004,
 p.45)

En réalité, il ne se contente pas de moquer la gent féminine ; c'est toute la société péruvienne qu'il critique, étant donné qu'elle ne s'est pas affranchie de ses vieux démons datant de l'époque de l'esclavage. La satire sociale que fait l'auteur dans son poème montre le parcours difficile de la communauté noire qui vit sous la contrainte des schèmes de perception qui déterminent leur devenir et par conséquent diffèrent leur citoyenneté dans la nation péruvienne. L'auteur utilise des propos irrévérencieux destinés à la femme noire, le but que le poète veut atteindre n'est pas l'invective, mais manifeste son exaspération face à un phénomène pervers qui avilit la femme noire, celui de la dénégation. *Te has vuelto una negra mona*, «mona» dans sa traduction française veut dire « guenon », étant donné que le singe a la particularité d'être un imitateur, la femme noire, par souci de « survie sociale » devient une imitatrice des habitudes des Blancs pour s'intégrer socialement. Lorsqu'une femme noire acceptait les avances d'un blanc au détriment de celles d'un membre de sa communauté, elle était raillée par celle-ci et, à son passage, on scandait ces mots : *¡Francica, botá frifró... Que son comé venarique... !* De nos jours, lorsque la femme noire péruvienne n'a pas recours aux voies habituelles que sont le sport, la musique, la danse et, dans une moindre mesure, l'instruction, son ascension sociale passe par le « blanchiment », qui est l'aboutissement de la « dénégation ». Elle peut également passer par le mariage avec un blanc, afin que le sort de sa descendance ne soit pas identique au sien. Il est courant d'entendre ces mots : *mejorar la raza* ou « faire évoluer la race ». En conséquence, le métissage était une voie privilégiée d'ascension sociale, certes non exclusive aux femmes noires, soumises à une forte pression :

Cómo me dijo una enfermera que es afro, el papa es casado con una chola, ella es una mezcla de afro y cholo, su mamá le dijo a su hijo, no quiero que traigas una negra de mujer, porque si lo eres te desconozco como hijo y te boto de mi casa, cuando ella creció y se enamoró de un negro su papá hizo lo mismo a pesar de que le haga la vida a cuadritos. Le digo que debes romper la cadena no hacer lo mismo de tus abuelas, nuestra raza tiene color, se honra y se ama. (M. Carrillo Zegarra et al. 2011, p.107)

À la lecture du commentaire ci-dessus, nous notons que la femme afro-descendante est soumise à de fortes pressions sociales qu'elle tente, à son tour, d'exercer sur sa progéniture sous forme d'injonction : *no quiero que traigas una negra de mujer*. On s'aperçoit que les discours disqualifiant/dévalorisant les Noir-e-s et leurs descendant-e-s des siècles en arrière dans la société péruvienne ont fini par être *internalisés* et, par conséquent, déterminent leurs habitudes, c'est-à-dire leur manière de vivre dans la société, leur comportement et leur manière de penser. Le choix du partenaire chez la femme noire comme chez l'homme au Pérou n'est pas toujours aisé, car il/elle est très souvent soumis-e aux contraintes familiales ou de son entourage immédiat. Dans la société péruvienne post-abolitionniste, l'homme et la femme Noir-e-s n'ont pas le sens du foyer ou de la famille, parce qu'elle a été détruite par le système esclavagiste pendant

des siècles (F. A. J. Rossemond, 2012, p.110). La violence des pratiques du système esclavagiste est tellement ancrée dans l'idiosyncrasie péruvienne que plus d'un siècle et demi plus tard après l'abolition, on observe, hélas, que des stigmates se manifestant par des discours auto-discriminatoires de la part des descendant-e-s des victimes de l'esclavage. Sous un tout autre angle, il faut considérer le corps-noir comme étant un corps-archive, une théorie très discutée et explorée par Victoria Santa Cruz qui concevait le corps-noir comme une « mémoire ancestrale ». Le corps-noir, est de ce fait, comme une page sur laquelle la mémoire collective des descendants d'Africains a imprimé/gravé l'expérience du gouffre et la transmet de génération en génération. (V. Lavou, 2004, p.69). En fin de compte, le corps-noir est comme un livre à partir duquel on peut lire/dire à rebours l'expérience de l'esclavage dans les sociétés modernes américaines, européennes et africaines pour ne pas dire tout simplement dans le « Tout-Monde » pour reprendre une expression d'Édouard Glissant.

3. Le leadership de la femme noire au Pérou

À la lumière de ce qui précède, la femme noire n'est pas restée passive ou amorphe face à l'adversité à laquelle elle était confrontée ; elle trouvait des stratégies pour s'en sortir. Elle pensait à son devenir ainsi qu'à celui de sa progéniture. Ces stratégies revêtaient des formes multiples et variées ; elles allaient de la « dé-négrification » ou le rejet de soi à l'affirmation d'une identité noire via la promotion de leur culture, en passant par la pratique des savoirs ancestraux. Longtemps marginalisée, la femme noire a toujours lutté pour avoir sa place dans la société péruvienne en tant que citoyenne à part entière. Des études récentes font écho du *protagonisme* des femmes telles que *Micaela Bastidas*, aux côtés de son mari, *Tupac Amaru*, *Catalina Buendía de Pecho* qui empoisonna les soldats ennemis (280) pendant la Guerre du Pacifique. Ces femmes anonymes appelées *rabonas* qui venaient en soutien aux soldats, les ravitaillaient en nourriture, en armes et prenaient même les armes (F. A. J. Rossemond, 2012, p.109). D'un point de vue culturel, la femme noire est la gardienne des traditions et des savoirs ancestraux. Tous ces discours visant à salir l'image de la femme noire dans notre contemporanéité font d'une certaine façon l'impasse sur l'expérience de cette dernière dans la société péruvienne esclavagiste et post-abolitionniste. La persistance des tares du système esclavagiste au XXI^e siècle justifie les nombreuses luttes que mènent les afro-descendantes du Pérou pour la prise en compte de leurs demandes longtemps différées. Bien que le *protagonisme* de la femme dans les sociétés Latino-américaines fut très souvent gommé par l'historiographie officielle, il n'en demeure pas moins qu'il fut effectif à en croire l'analyse fort pertinente que propose M'baré N'gom.

De entrada, es preciso recordar el protagonismo silenciado de la mujer en la realidad histórica, social, económica y cultural de las Américas. Su experiencia historiográfica ha sido marcada por una presencia-ausencia o presencia negada, durante las fases de exploración y de conquista del territorio continental e insular que los europeos llamaron América. La mujer fue borrada de los textos que recogían aquella experiencia histórica. Durante la época colonial la mujer rescatada y representada como sujeto literario activo y autónomo gracias a una de las escasas voces femeninas de entonces : Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695). A esa voz « solitaria », es preciso sumar la voz mitigada de Sor

Ursula de Jesús (1604-1666), una esclava « donada », sirviente de una dama principal. Ursula sirvió unos 28 años en un convento de Lima en el Perú. Ursula de Jesús es, sin lugar a dudas, al menos de momento, la primera mujer de ascendencia africana que invade el espacio letrado en Hispanoamérica. (M. N'gom, 2015, p.122)

Il convient de souligner que le leadership de Victoria Santa Cruz au Pérou ne souffre d'aucune contestation. Rappelons à ce propos qu'à la fin des années 1950, elle et son frère Nicomedes Santa Cruz ont œuvré pour la reconstruction de l'héritage culturel afro-péruvien à travers la création de la Compagnie *Cumanana* qui a été un véritable laboratoire d'expérimentation et une vitrine d'exposition des trouvailles de leurs investigations respectives en matière de traditions culturelles noires. À plusieurs égards, cette compagnie a permis de redonner ses lettres de noblesse à la culture noire du Pérou qui, pendant longtemps, avait été jetée aux oubliettes, puis confisquée par l'élite créole. Le poème de Victoria Santa paraît dans un contexte général de luttes pour les droits civiques aux États-Unis, des indépendances des pays Africains, le mouvement de la Négritude en France. Cela montre à quel point la femme noire était au fait de l'actualité internationale et ne restait pas en marge des grands débats politiques de l'époque. La mise en évidence du *protagonisme* de la femme noire dans les grands moments qui ont marqué l'histoire de l'Amérique latine en général et du Pérou en particulier, vient tordre le cou à certains récits historiographiques qui se sont distingués par une absence de cette dernière comme actrice historique à part entière. Soulignons, à toutes fins utiles, que la création de la Compagnie des frères Santa Cruz a suscité beaucoup d'engouement et une véritable prise de conscience politique de la communauté noire péruvienne. Ils sont nombreux à avoir intégré cette compagnie et, un peu plus tard, ont créé des groupes de danse et associations dont le but était de faire la promotion de la culture noire longtemps mise en marge. Dans cette dynamique, voici quelques organisations mises en place par les femmes noires au Pérou puis sur les réseaux de mouvements féministes dans un cadre régional latino-américain avec lesquels elles peuvent collaborer : *Margarita, Mujer Negra y Desarrollo, Lundú, Mamaine, Red Nacional de Mujeres Afroartesanías, Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana, Asociación de Mujeres Negras Trabajadoras del Perú*. Il faut dire que les organisations de femmes afro-péruviennes émergent à partir des années 1990, dans le contexte particulier de libération de Nelson Mandela en Afrique du Sud, de la célébration du 500^e anniversaire de la Découverte de l'Amérique, du décès de Nicomedes Santa Cruz en Espagne et de la chute du Sentier Lumineux au Pérou. Les thématiques développées par les organisations féminines noires au Pérou s'articulent autour de la protection des droits de la femme noire, leur bien-être par leur autonomisation, l'affirmation de leur identité à travers la promotion de leur culture, sans oublier la réhabilitation de l'image de la femme afro-descendante. L'implication de la femme Afro-péruvienne dans les mouvements féministes est ostensible et sans conteste comme nous le présente cet extrait :

Planteamos que si bien las mujeres afroperuanas han estado siempre presentes en movimientos feministas y basados en identidad (entre otros) y han creado y mantenido organizaciones de mujeres o enfocadas en ellas, el surgimiento de la articulación inter-organizacional, que condujo a diálogos, acciones y actividades enfocadas en temas específicos de las mujeres de

descendencia africana a nivel nacional, solo ganó fuerza a partir de mediados de los 2000 en adelante. También puntualizamos que, si bien las organizaciones tradicionales de mujeres más notables no han participado en esta nueva movilización, muchas otras organizaciones y activistas veteranos sí lo han hecho. (J. Thomas III, et al., 2020, p.182-183.)

Il est important de préciser que les organisations féminines afro-péruviennes ne se contentent pas de travailler dans le seul cadre national pour avoir une meilleure visibilité, elles se constituent en réseaux dans la sous-région avec d'autres organisations des pays voisins qui partagent les mêmes problématiques. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous mentionnons ici quelques exemples de réseaux de femmes d'Amérique latine : *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diaspora* ; *Red de la salud de las Mujeres latinoamericanas del Caribe*, etc. Contrairement à certaines idées reçues, la femme a toujours revendiqué son droit à la parole. En 1864, l'auteure colombienne Agripina Samper écrivait déjà un essai emblématique intitulé : *¿Por qué no he de escribir yo también ?*, publié dans la revue *El Mosaico*. À travers cet essai, l'auteure exprime le désir d'avoir un espace d'expression. Implicitement, l'écriture ou le droit à la parole ne doit pas être une prérogative de l'homme. À la fin du XX^e siècle, de l'autre côté de l'Océan Indien, une autre femme, Gayatri Spivak, tout aussi engagée, écrit un essai au titre évocateur : *Can the subaltern speak ?* Ces deux essais abondent dans le sens de la revendication du droit à la parole des femmes et, par extension des minorités dans les sociétés modernes. En effet, il s'agit, pour ces deux auteures, d'interroger un ensemble de conditions socio-symboliques et historiques de l'énonciation des minorités multiples qui composent les formations sociales latino-américaines (V. Lavou, 2003, p.154) et indiennes, en l'occurrence les femmes. Au-delà de leur parcours et de leur lieu d'énonciation différents et même leur classe sociale, elles ont en partage la question de la condition féminine dans leurs sociétés respectives. Les recherches que nous avons menées au Pérou en 2009 ont montré que, contrairement aux hommes de couleur, les femmes noires étaient majoritairement représentées en politique. Comme exemple, on peut citer Martha Moyano, Cecilia Tait, elles furent les premières femmes noires Députés au Pérou, toujours en politique, nous citons Susana Baca, la première femme noire Ministre de la Culture. Cette représentativité de la femme noire rend compte d'une véritable prise de conscience et d'un engagement politique de cette dernière dans la société péruvienne. Cette implication massive de la femme noire actuelle n'est que le reflet de ses combats d'antan dont l'objectif était d'obtenir leur liberté et pouvoir jouir d'un bien-être social. Certes, la configuration de la société péruvienne a changé, mais on constate encore, pour le déplorer, que les luttes pour l'intégration sociale des Noir-e-s demeurent d'actualité. Il va sans dire que l'émergence des mouvements culturels et politiques des Noir-e-s répond à un désir de rompre avec cette vision archaïque qui tend à maintenir les Afro-descendant-e-s du Pérou dans un carcan de pensée qui diffère continuellement la plénitude de leur citoyenneté et complique leur intégration.

Conclusion

L'expérience de l'esclavage a terni l'image et le corps de la femme noire à tel point qu'un siècle et demi plus tard, nous en observons encore les stigmates d'un point de vue des schèmes de perception. En d'autres termes, la configuration sociétale a certes changé mais les mentalités tardent à évoluer. A croire que l'image de la femme noire

péruvienne reste figée dans une temporalité anachronique. Toutefois, les relatives avancées observées visant à donner une visibilité et une reconnaissance à la femme noire ces dernières décennies, ne sont que le fruit de multiples combats qu'elles ont mené et continuent de mener. Nous en venons tout de même à nous poser la question suivante : qu'est-ce qui explique la permanence des tares propres à un système éculé ? Nous voyons dans l'engagement de la femme noire le désir d'épuiser et de désactiver des grands récits/mythes qui la disqualifient et la condamnent par-dessus tout, en ce sens qu'ils participent activement à la dénégation de leur « présence-histoire » (V. Lavou, 2003, p.128). La vigueur prouesses-sexuelles des Noir-e-s continue de hanter les imaginaires collectifs des sociétés globales Latino-américaines. Ces discours ont le démérite de galvauder l'image de la femme et de l'homme Noir-e-s qui, en plus, sont relégués à la périphérie de la société péruvienne, dans des conditions de précarité extrême, où ils sont privés de toute possibilité d'accomplissement personnel et/ou collectif. Dès lors, l'engagement de la femme noire dans les mouvements culturels et politiques obéit donc à un besoin crucial de changer la donne et de s'émanciper des valeurs d'une société qui les a longtemps assujettis et réduits au rang de chose et d'animal. Pour les activistes et intellectuel-le-s Afro-péruvien-ne-s, la femme noire est triplemment marginalisée : elle est pauvre, femme et noire de surcroît. En définitive, la promotion de la culture noire vise à affirmer l'identité des descendant-e-s d'Africains et à réhabiliter son image dans cette partie du monde. L'image des Afro-descendant-e-s du Pérou sera véritablement avivée à partir du moment où ils/elles seront considéré-e-s comme des citoyen-ne-s à part entière dans cette nation et lorsque tomberont les carcans qui détiennent captives les mentalités.

Bibliographie

- CARRILLO ZEGARRA Mónica, CARRILLO ZEGARRA Giovanna Sofia, 2011, *Diagnostico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú*, Lima, Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, 193 p.
- CUCHE Denys, 1981, *Le Pérou nègre*, Paris, l'Harmattan, 192 p.
- DELHOM Joël, 1997, « Ambiguïtés de la question raciale dans les essais de Manuel González Prada », in Victorien Lavou (Ed.), *Les noirs et le discours identitaire Latino-américain*, Perpignan, PUP, (Col. Marges) n°18, pp. 13-39.
- LAVOU ZOUNGBO Victorien, 2003, *Du Migrant nu au citoyen différé*, Perpignan, PUP, 301 p.
- LAVOU ZOUNGBO Victorien, 2004, « Et la traite créa le Nègre : « Nombrar es crear ...monstruos », in Victorien LAVOU ZOUNGBO, MARA VIVEROS Vigoya (Eds.), *Mots pour nègres, Maux de Noir(e)s*, Perpignan, PUP, (Col. Marges) n°25, pp. 61-77.
- LAVOU ZOUNGBO Victorien, 2007, *Outsidering, Liminalité des Noir-e-s en Amérique-Caraïbes*, Perpignan, PUP, 219 p.
- LÓPEZ ALBÚJAR Enrique, 1996, *Matalaché*, Prólogo de Carlos Garayar, Lima, PEISA, 560 p.
- MARIÁTEGUI José Carlos, 2005, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures, (Col.) Peruanos imprescindibles, 315 p.
- MUDIMBE Valentin Y., 1982, *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Ed. Présence Africaine, 208 p.
- N'GOM M'baré, 2015, « representaciones de la otredad : experiencia femenina e identidad en ¡Negras somos ! ». *Cuadernos de Literatura*, 19. 38, pp. 119-136.

- ROSSEMOND Firmin Alexis Justin, 2012, *La Peruanidad vista por intelectuales, artistas y activistas afroperuano-a-s, Entrevistas*, Perpignan, PUP, (Col. Les Cahiers du Crilaup) n°4, 162 p.
- SANTA CRUZ Victoria, 1995, “Me gritaron negra”, en el volumen *Ritmos y aires afroperuanos*, Perú, producido y distribuido por Discos Hispanos del Perú año 60.
- SANTA CRUZ GAMARRA Nicomedes, 2004, *Obras Completas poesía (1949 1989)*, Libros en red, tomo 1, 478 p.
- SMERALDA Juliette, 2006, « L’interculturalité comme stratégie d’ascension socio-raciale : exemple du choix du partenaire féminin de l’homme noir », in Victorien Lavou Zoungbo (Ed.), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbes*, Perpignan, PUP, (Col. Marges) n°29, pp. 197-227.
- THOMAS III John, LEWIS Eshe, 2020, « Me Gritaron Negra » : Surgimiento y desarrollo del Movimiento de Mujeres Afrodescendientes en el Perú (1980-2015), *investigaciones sociales* N.°44, UNMSM/IIHS. Lima, pp.181-199.